

Théorie de la connaissance, idéologie et *camera oscura* Rétrospective à l'occasion du centenaire de la mort de Karl Marx

Philippe Ranger

Volume 10, Number 2, octobre 1983

Le marxisme cent ans après Marx

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203229ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203229ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ranger, P. (1983). Théorie de la connaissance, idéologie et *camera oscura* :
rétrospective à l'occasion du centenaire de la mort de Karl Marx.
Philosophiques, 10(2), 255–263. <https://doi.org/10.7202/203229ar>

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE, IDÉOLOGIE ET CAMERA OSCURA

Rétrospective à l'occasion du centenaire
de la mort de Karl Marx

par Philippe Ranger

« La production des idées, des représentations, de la conscience », écrit Marx dans les carnets de *l'Idéologie allemande*.

« est . . . le langage de la vie réelle. Ici, la manière d'imaginer et de penser, le commerce intellectuel des hommes apparaissent encore comme l'émanation directe de leur conduite matérielle. Il en va de même de la production intellectuelle, telle qu'elle se manifeste dans le langage de la politique, des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., d'un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais ce sont les hommes réels, œuvrants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du commerce qui leur correspond jusque dans ses formes les plus étendues. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient, et l'être des hommes est leur procès de vie réel. Si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs conditions apparaissent sens dessus dessous comme dans une *camera obscura* ce phénomène découle de leur procès de vie historique, tout comme l'inversion des objets sur la rétine provient de son processus de vie directement physique. » (Trad. Rubel, Pléiade III, p. 1056, avec deux retouches grammaticales.)

La *camera obscura* est une méthode dont jadis les dessinateurs se servaient pour copier une scène réelle. Cette méthode est devenue périmée avec l'avènement de la photographie, à l'appareil de laquelle elle a d'ailleurs légué son nom, camera. Selon la méthode ancienne, le dessinateur s'installe dans une véritable chambre, totalement close à la lumière sauf pour un très petit trou. Face au trou, il installe sa feuille sur un chevalet. Les lois

de l'optique font que sur la feuille sera projetée une image (quoique faible et un peu floue), de la scène qui se trouve à l'extérieur du trou, si cette scène est suffisamment lumineuse. L'image sur le papier, toutefois, est renversée, sens dessus dessous, et inversée de droite à gauche. Il ne reste au dessinateur qu'à tracer les contours de l'image au crayon, puis à renverser sa feuille et à la retourner, pour disposer par transparence ou transfert d'une mise en place exacte de la scène réelle.

On voit dans ce passage que la volonté de remettre Hegel sur ses pieds ramène Marx à la théorie platonicienne de l'opinion, ou plus exactement à une inversion de la théorie platonicienne. Avec Marx, il faut chercher l'objet original de la connaissance du côté des forces productives matérielles, et le simulacre trompeur du côté des idées. Comme dans le mythe de la caverne, le sujet de la connaissance, enfermé dans un lieu obscur, tourne le dos à la réalité pour en contempler sur un écran une traduction difforme et floue. Mais ici les images projetées sur l'écran correspondent aux idées, aux lois, à la morale, à la métaphysique. Ce dont elles sont les images, les simulacres produits par les hommes, sont ici la superstructure historique de la société. Les objets réels dont cette superstructure est une copie utilitaire, ce sont les rapports de production. Et tout cela est éclairé par l'être naturel, c'est-à-dire l'économie, le développement des forces productives.

Le parallèle n'est pas accidentel. *La République* comme *l'Idéologie allemande* s'inscrivent dans un projet politique. Dans les deux cas, il s'agit du triomphe dans la Cité du modèle véritable sur les simulacres auxquels s'attachent les hommes, aveuglés par l'opinion. Or, ce projet se construit sur une contradiction. La Cité doit y être prise à la fois comme le lieu de l'ordre, l'exercice humain susceptible de se mouler au modèle authentique, et comme le lieu du désordre, le champ propre de l'opinion ou de l'idéologie. Platon perçoit la contradiction comme une alternative, ouverte à une réponse optimiste ou pessimiste. Optimiste dans la *République*, il écrit :

Eh bien ! Si la foule est justement venue à s'apercevoir que nous lui disons sur le philosophe la vérité, se fâchera-t-elle désormais contre les philosophes, se défiera-t-elle de notre parole quand nous lui disons que jamais il ne peut y avoir de bonheur pour

un État, si ce n'est à condition que ceux qui en auront dessiné l'image soient des peintres se servant du modèle divin ? (VI, 500 de)

Mais rien pour Platon n'est moins assuré que ce *si*. Plus tard, dans le *Théétète*, il prend la position pessimiste :

Des [philosophes], il faut dire d'abord que, dès leur jeunesse, ils ne connaissent pas le chemin qui conduit à l'agora, ni où se trouvent le tribunal, la salle du conseil, ou toute autre salle de réunion publique. Ils n'ont ni yeux, ni oreilles pour les lois et les décrets proclamés ou écrits. (173 cd)

Chez Marx, en revanche, le projet politique est *a priori* optimiste. La *camera oscura*, au contraire de la caverne, doit pour ainsi dire livrer aux hommes la clef pour en sortir. La contradiction interne du projet politique devient ainsi chez Marx un dilemme concernant le statut de ce qu'Engels appellera la conception nouvelle de l'histoire. *Ou bien*, comme Marx l'écrit dans *Le 18 Brumaire* :

Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd 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 évoquent craintivement les esprits du passé . . . (première page)

Et alors la conception marxiste de l'histoire est, comme tout le reste, un produit de la *camera oscura*. Ou bien, *au contraire*, nous sommes assurés de la *vérité* du « principe directeur » du *Manifeste*, tel que le résume Engels dans sa préface en 1888 :

à chaque époque historique, les modes de production et d'échange — et la structure sociale qui en dérive nécessairement — sont les fondements sur lesquels s'édifie l'histoire politique et intellectuelle de l'époque, qui trouve en eux la clef de son explication ; en conséquence, toute l'histoire de l'humanité (depuis la disparition de l'organisation primitive avec la propriété commune du sol et de la terre) est l'histoire de la lutte des classes, lutte entre les exploitants et les exploités, les classes dominantes et les classes opprimées ; l'histoire de cette lutte de classe constitue un déroulement au cours duquel on atteint actuellement le moment où la classe exploitée et opprimée (le prolétariat) ne

peut se libérer du joug de la classe exploitante et dominante (la bourgeoisie) sans libérer du même coup et définitivement toute la société de toute exploitation, de toute oppression, de toutes les différences de classes et de toutes les luttes de classes. (pp. 15-16 in 10/18)

À cause de ce dilemme, dans la théorie marxiste l'idéologie *doit* toujours alterner entre deux figures contradictoires, la figure d'une instance omniprésente, afin de donner à la conception nouvelle de l'histoire son *contenu*, comme dans *Le 18 Brumaire*, et, afin de lui donner son *sens* révolutionnaire, comme dans le *Manifeste*, la figure d'une illusion dont la science est en train de triompher (Engels poursuit d'ailleurs : « Cette idée qui, selon moi, est appelée à marquer pour la science de l'Histoire le même progrès que la théorie de Darwin en sciences naturelles — etc. »). L'image même de la *camera oscura*, qui remonte à 1845, contient en germe les deux figures : côté contenu, « la manière d'imaginer et de penser, le commerce intellectuel des hommes apparaissent encore comme l'émanation directe de leur conduite matérielle » ; côté sens, nous qui parlons, nous reconnaissons la *camera oscura* pour ce qu'elle est parce que, comme continue le texte, « tout au contraire de la philosophie allemande, qui descend du ciel sur la terre, on s'élève ici de la terre au ciel. »

À travers la théorie marxiste court donc sous le titre « idéologie » un fil formé de la torsion l'une sur l'autre de deux conceptions contradictoires. Or, le dilemme dont cela est un symptôme est un dilemme essentiel au succès du marxisme. Un marxiste est toujours quelqu'un qui fait la révolution. Là est l'authentique *Prinzip Hoffnung*, pour reprendre l'heureux titre d'Ernst Bloch. Le marxisme vécu est une idéologie d'espoir parce que c'est une pratique qu'on pose en *sachant* que les conditions contre lesquelles on lutte, pour être dominantes, n'en sont pas moins le moteur même de cette lutte sous laquelle elles finiront donc nécessairement par s'abolir. La révolution, c'est le travail nécessaire des masses pour échapper à la nécessité, c'est le processus historique d'extinction de la lutte des classes par la lutte des classes, c'est le fruit scientifique et efficace de l'idéologie bourgeoise aliénatrice et neutralisante.

Le mythe de la caverne et l'image de la *camera oscura*, disais-je, viennent tous deux illustrer une théorie de la connaissance

et, si l'on ne s'en tenait qu'à l'illustration, il faudrait dire que ces théories sont *étrangères* au principe de l'espoir, qu'elles sont, surtout la seconde, pessimistes. Avant de retourner à nos ambiguïtés, je propose que nous distinguions théorie de la connaissance, épistémologie et gnoséologie. L'épistémologie, bien sûr, est la théorie de la science, et nous venons de voir que le *Prinzip Hoffnung* marxiste implique un postulat épistémologique, ou plutôt un axiome quant au statut épistémologique de la théorie marxiste elle-même. Or, il n'y a d'épistémologie qu'à partir du moment où une théorie de la connaissance reconnaît un statut propre au domaine épistémologique, c'est-à-dire à certaines pratiques ou théories qui se donnent chez nous pour science. De la même façon, je dirais que la gnoséologie est la théorie de la connaissance usuelle, prise selon les termes dans lesquels elle se donne chez nous — à savoir, comme un processus qui reproduit dans un jugement un aspect du monde extérieur au sujet. Il n'y a donc de gnoséologie qu'à partir du moment où une théorie de la connaissance pose la connaissance en général, ou certaine connaissance, dans les termes qui sont ceux de notre *gnôsis*, de notre connaissance usuelle. L'explication du rapport entre ces termes sera alors la tâche propre de cette gnoséologie. Le livre VI de la *République*, par exemple, en enlevant à notre connaissance usuelle le statut d'une connaissance, formule une théorie de la connaissance qui nous interdit la gnoséologie.

Nous interdit aussi la gnoséologie le principe hégélien que tout ce qui est réel est rationnel et que tout ce qui est rationnel est réel, le principe que tout objet de discours est déjà du discours, ce que j'appellerais le postulat dialectique. Or, il nous est loisible de lire dans le sens de ce postulat la citation sur la *camera oscura* ou celle sur le poids dont pèsent les générations mortes sur le cerveau des vivants. Ou même les Thèses sur Feuerbach. Par exemple la première :

Le grand défaut de tout le matérialisme passé (y compris celui de Feuerbach), c'est que la chose concrète, le réel, le sensible, n'y est saisi que sous la forme de *l'objet* ou de *l'intuition*, non comme activité humaine sensible, comme *pratique* ; non pas subjectivement.

La troisième :

La doctrine matérialiste de la transformation par le milieu et par l'éducation oublie que le milieu est transformé par les hommes et que l'éducateur doit lui-même être éduqué . . .

La cinquième :

Peu satisfait du penser abstrait, Feuerbach veut la contemplation ; toutefois, il ne conçoit pas le sensible comme activité *pratique* humaine et sensible.

La sixième :

Feuerbach réduit l'essence de la religion à l'essence *humaine*. Mais l'essence humaine n'est point chose abstraite, inhérente à l'individu isolé. Elle est dans sa réalité, l'ensemble des relations sociales.

La septième :

C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas que le «sentiment religieux» est lui-même un produit social et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient à une forme de société bien déterminée.

On pourrait donc soutenir la thèse que, si Marx avait voulu, comme il l'annonçait, donner une refonte matérialiste de la dialectique hégélienne, il aurait construit une théorie de la connaissance qui, en vertu du postulat que l'objet du discours est toujours déjà du discours, eusse interdit toute gnoséologie, toute acceptation des termes de la connaissance usuelle. Mais on sait, bien sûr, qu'il y a une gnoséologie chez Marx, un réalisme, ne disons pas vulgaire, mais lettré. Et teinté d'un pessimisme platonicien, d'un pessimisme qui soupçonne, sous la distinction idéologie/science, ou opinion/connaissance, un principe de génération *assurée* du faux. Marx aurait été trop mesuré, et trop lettré, pour n'être pas embarrassé par la théorie du reflet telle qu'on la trouve chez Lénine. Mais je crains qu'il n'eut été simplement révolté qu'on veuille trouver dans les Thèses sur Feuerbach un énoncé du postulat que l'objet de *tout* discours est déjà du discours. Si, en de nombreuses occasions, Marx est prêt à exploiter ce postulat comme instrument *ad hoc*, si la conscience qu'il en a tient pour quelque chose dans la réserve qui l'incite à toujours laisser les questions de gnoséologie à l'arrière-plan (contrairement par exemple à Engels), il n'en reste pas moins qu'il rejette le postulat dialectique comme principe et que, s'il ne s'embarrasse pas de bien définir sa gnoséologie, il s'embarrasse encore

moins d'éviter d'en avoir une. En un sens, donc, il méritait celle que ses successeurs ont donnée à ses théories.

S'il n'avait connu le postulat dialectique, Marx n'aurait pu suivre la voie qui donne la *Critique de la philosophie politique de Hegel*, l'*Idéologie allemande*, les *Thèses* ou la *Misère de la philosophie*. Mais, en revanche, sans rejeter le postulat dialectique, il n'aurait pu atteindre le *Prinzip Hoffnung*. Ici, toutefois, ce n'est plus *pour lui* qu'il s'agit d'un dilemme ; c'est à nous seuls de relever l'ambiguïté. Au fur et à mesure que Karl Marx se libère du jeune Marx, il perd le souci d'exposer une théorie de la connaissance, quelle qu'elle soit, pour se donner entièrement à celui de fonder une théorie révolutionnaire. Ce qui importe, ce n'est plus d'interpréter le monde, mais de le transformer. La coupure historique que représentent les *Thèses* comme programme théorique dépend comme *coupure* d'un *a priori* qui est aussi l'*a priori* du *contenu* des thèses : la nouvelle conception de l'histoire, ce qui deviendra la science marxiste, ne sera pas de la spéculation, elle sera la leçon imposée à la pratique révolutionnaire par l'ère industrielle elle-même. C'est ici, et non quant au postulat dialectique, que Marx veut bien tenir de Hegel.

Nous savons que cet *a priori* est épistémologique ; la coupure, chez Marx, se donne bel et bien comme épistémologique. Mais cette épistémologie *a priori*, cette épistémologie spontanée, quelle est-elle ? Contre le triomphalisme bureaucratique prussien, chez Hegel, et bientôt contre l'économisme empiriste non moins bourgeois, chez les penseurs anglais, l'épistémologie de Marx est une *revendication*, une protestation qui veut métaboliser ce matériel pour donner du muscle théorique à un squelette fait presque exclusivement d'espoir : espoir rousseauiste des communistes, espoir luthérien des masses prolétaires, espoir baconien des intellectuels engagés. En prenant les écrits de Marx au pied de la lettre, en prenant pour une épistémologie dogmatique ce qui est une revendication, en prenant pour une interprétation scientifique ce qui est une volonté de transformation révolutionnaire, le marxisme orthodoxe s'est construit sous le nom d'épistémologie marxiste sa propre *camera oscura*.

En fait, le trait dominant de toute la théorie de la connaissance de Marx, c'est son état embryonnaire. On peut blâmer

l'orientation adoptée par la tradition marxiste dans ses extrapolations subséquentes. Mais on ne peut pas la blâmer d'avoir extrapolé ; les textes fondateurs ne donnaient guère matière à une méthode plus prudente. Si l'on cherche à faire un bilan, donc, des positions de Marx en théorie de la connaissance sans celles de ses successeurs, on trouve chez lui, dans les années qui suivent immédiatement la coupure de 1845, beaucoup de revendications épistémologiques, en général non publiées. Mais comme épistémologie réelle on ne trouve guère plus que cette épistémologie spontanée, mélange d'hégélianisme en histoire et de baconisme en science, qui sert à poser la nouvelle conception de l'histoire comme un produit de l'histoire elle-même, et comme un produit pratique plutôt que spéculatif. En gnoseologie on retrouve une position mesurée, point trop affirmée, qui joint au réalisme lettré de l'époque un souvenir du pessimisme platonicien, retrouvé à travers, et contre, l'optimisme hégélien. En bonne logique, tout cela devrait s'appuyer sur une théorie de la connaissance situant et critiquant l'épistémologie, même spontanée, comme la gnoseologie, même prudente. En fait, tout cela s'appuie sur un souci pratique, caractérisé par le *Prinzip Hoffnung*.

On se tromperait si l'on croyait que l'espoir théorique ouvert par Marx à partir de 1845 est très éloigné de l'espoir politique du mouvement communiste d'avant Marx. Au contraire, c'est sans doute l'adhésion à l'espoir communiste (ce qui n'est pas la même chose que l'adhésion au mouvement) qui a permis à Marx et Engels en 1845 de devenir mieux que des jeunes Hégéliens en rupture de ban. Le *Prinzip Hoffnung* de la théorie marxiste fait appel à l'optimisme de Fourier, au sentiment foncier de Proudhon pour l'injustice, à la perspective de Rousseau centrée sur le renversement, et à son sens de la coupure. Philosophiquement, ce principe d'espoir allie Platon et Bacon et impose en théorie de la connaissance une contradiction ouverte, comme on l'a vu. C'est pourquoi il n'y a pas explicitement de théorie de la connaissance chez Marx, mais en son lieu une autre théorie — aporétique et toujours embryonnaire — la théorie de l'idéologie.

Le plus clair de cette théorie manquante de la connaissance, c'est Engels qui l'a résumé dans son *Ludwig Feuerbach* :

La conception marxiste de l'histoire et de l'idéologie « met fin à la philosophie dans le domaine de l'histoire tout comme la conception dialectique de la nature rend tout aussi inutile qu'impossible toute philosophie de la nature. Partout, il ne s'agit plus d'imaginer dans sa tête des rapports, mais de les découvrir dans les faits. » (Page pénultième.)

En théorie de la connaissance, il faut admettre que ce sera *contre* la visée de Marx qu'on fera ce qu'on peut faire de mieux avec les textes de Marx : s'inspirer de l'élan critique et de la souplesse dialectique qui marquent, plutôt que sa théorie de l'idéologie, ses analyses des idéologies savantes, écrites entre 1843 et 1848, c'est-à-dire ses applications tacites du postulat dialectique.

Si au contraire on veut suivre Marx, on se taira tout simplement sur la théorie de la connaissance. Et même sur son substitut, la théorie de l'idéologie. Car cette figure de la *camera oscura* qu'on observe de l'extérieur est une conséquence directe des contradictions dont nous venons de faire une liste sommaire. La *camera oscura* et son envers, le « continent histoire », représentent une consigne irréalisable pour la théorie marxiste. Le marxisme qui craint d'être une idéologie craint d'être lui-même.

Département de philosophie
Collège André-Laurendeau