Document generated on 07/18/2025 6:32 p.m.

Laval théologique et philosophique

Idéologies et foi

Maurice Boutin

Volume 33, Number 3, 1977

URI: https://id.erudit.org/iderudit/705629ar
DOI: https://doi.org/10.7202/705629ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Boutin, M. (1977). Idéologies et foi. *Laval théologique et philosophique*, *33*(3), 253–271. https://doi.org/10.7202/705629ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1977

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

IDÉOLOGIES ET FOI[1]

Maurice BOUTIN

> Méfiez-vous de l'ordre qui passe directement dans votre tête et auquel vous vous soumettez bienheureusement. (Jean Sullivan)

En guise d'introduction, deux remarques portant sur le titre de cette communication : idéologies et foi. Déterminé par les organisateurs de la présente Session, ce titre laisse entendre que la foi est distincte des idéologies. Le *et* qui relie les deux termes du titre est disjonctif : le rapprochement de ces deux termes présuppose une différence et aucunement une adéquation. Ce rapprochement disjonctif accentue la dimension péjorative de ce qu'on qualifie d'idéologique au sens d'illusion, de mauvaise foi, ou encore de ces « petites orthodoxies puantes » dont parlait George Orwell à propos « des doctrines des sectes politiques étroites et intolérantes des années 30 »[2]. Laissons à d'autres le soin d'affirmer et de défendre que l'idéologique peut être aussi quelque chose de positif parce qu'il mettrait de toute manière des groupes et des sociétés en mouvement. Sur cette prise en effet, l'idéologie devient un concept diffus qui finit par ne plus rien signifier à force de tout dire.

Le titre « idéologies et foi » trace donc comme tâche la réponse à une double question : pourquoi les idéologies ne sont pas la foi ? À quelles conditions la foi n'est pas idéologique ?

La réponse à ces deux questions ne peut être donnée d'emblée. Des précisions sont nécessaires qui ne feront voir qu'indirectement dans quel sens elle pourrait être donnée. Au départ, les observations suivantes s'imposent : 1° si des chrétiens ignorent encore que la foi n'est pas aussi pure d'idéologie qu'il semblerait, d'autres

1. Communication à la 5e Session annuelle du Service Incroyance et Foi, du 14 au 16 octobre 1976 à Pierrefonds, Montréal, sur *Foi, incroyance et engagement social. L'engagement social : lieu de critique de la religion et requêtes chrétiennes*. La partie 1 sur « L'égalité comme idéologie dominante des sociétés bourgeoises et capitalistes » a été transmise à la radio (CBF) samedi, le 23 octobre 1976, dans le cadre de l'émission « Dialogue ». — Je remercie M. Gérard Rochais pour ses observations.
2. T.B. BOTTOMORE, *Critique de la société*. Paris, 1969, 41 et 146.

se chargent de plus en plus nettement aujourd'hui de le leur rappeler; 2° quant à dire que la foi serait une idéologie, mais qui en vaudrait bien d'autres, personne, sauf peut-être ceux et celles qui le prétendent, ne sera dupe d'une telle apologétique déjà inacceptable parce qu'elle est l'effet d'un calcul.

La seconde remarque a trait au fait que le titre « idéologies et foi » parle non pas de l'idéologie, mais des idéologies. Indéniablement, le terme *idéologie* sert depuis quelque temps à qualifier une multitude croissante de rapports. Mais ce qu'il gagne en extension, il le perd en profil. Le concept d'idéologie est de plus en plus un concept dispersif. Alors que le méta-idéologique, c'est-à-dire le discours sur l'idéologie, est plus fréquent ces dernières années, il serait toutefois risqué de prétendre parler infra-idéologiquement, c'est-à-dire de manière non idéologique, des idéologies. Une telle entreprise semble en tout cas très difficile. Elle tient peut-être même à une impossibilité apparentée à celle de parler du langage sans recourir au langage.

Si le discours méta-idéologique parle sur l'idéologie, l'objet de son propos ne peut pas être la pluralité même des idéologies. Et ce n'est pas en distinguant, en ordonnant, en classifiant, en décrivant, voire en prévoyant tout ce qu'on peut qualifier d'idéologique, que l'analyse de l'idéologie, nécessaire dans une telle prolifération, pourra être menée. Cette nécessité est fortement ressentie, comme le montrent « le renouveau actuel des travaux concernant la théorie de l'idéologie »[3], ainsi que l'excellente bibliographie sur « Les idéologies au Québec » préparée par Denis Monière et André Vachet, professeurs à la Faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa, et publiée à l'été 1976 par la Bibliothèque Nationale du Québec à Montréal. Cette bibliographie, qui comprend 1008 titres, mentionne surtout des textes publiés après 1945.

Face à la pluralité des idéologies, on pense spontanément à s'en remettre à l'interdisciplinarité, ce « grand mot d'ordre des Temps modernes » d'après Louis Althusser[4]. Mais Althusser prévient ce premier mouvement en démontrant dans *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, que « le mot d'ordre de l'interdisciplinarité est un mot d'ordre qui exprime aujourd'hui, dans la majorité des cas, une proposition *idéologique* » (p. 21).

Que faire dans une telle conjoncture ? Puisqu'on demande à un théologien de réfléchir sur les idéologies, cette réflexion va s'orienter sur la foi chrétienne sans la prendre toutefois comme point de départ définisseur, ni non plus comme point d'arrivée dépassant les implications multiples de ce qui pourrait être désigné comme idéologique. L'orientation de la présente réflexion centre plutôt l'attention sur ce qu'on peut appeler non pas l'idée, le concept, mais le *principe d'incarnation*, en préparant son questionnement par l'examen de l'extériorité concernée, de l'efficace de l'idéologie dominante et du rapport entre savoir et pouvoir, après avoir

3. Georges LABICA, « De l'égalité, propositions inchoatives pour une enquête sur les idéologies dans le mode de production capitaliste », dans revue *Dialectiques* (mai 1973 — n° 1-2), 3-29; 4.

4. L. ALTHUSSER, *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*. Paris, 1974, 157 p. ; 20. — Dans le même sens et pour ce qui concerne les sciences humaines, voir Pierre FOUGEYROLLAS, *La révolution prolétarienne et les impasses petites-bourgeoises*. Paris, 1976, par exemple p. 247.

rappelé que l'égalité est l'idéologie dominante des sociétés bourgeoises et capitalistes.

Car s'il existe tant de malentendus sur l'idéologique comme sur la foi elle-même, c'est que le principe d'incarnation est de toutes parts oublié dans sa dimension première et fondamentale. Paradoxalement, les chrétiens sont non seulement responsables de cet oubli. Ils en font montre eux-mêmes et ce, jusque là où ils tentent de défendre la foi. Cette tentative d'ailleurs est déjà cet oubli lui-même.

1° L'ÉGALITÉ COMME IDÉOLOGIE DOMINANTE DES SOCIÉTÉS BOURGEOISES ET CAPITALISTES

Pour préciser quelque peu le cadre dans lequel se situe pour nous aujourd'hui l'analyse des idéologies, il ne faut pas perdre de vue que dans une société comme la nôtre, l'idéologie dominante est l'égalité, principalement l'égalité de tous devant la loi. Cette idéologie n'est pas seulement fantomatique; elle est aussi symptomatique.

L'idéologie de l'égalité dans la société bourgeoise et capitaliste a fait l'objet ces dernières années de nouvelles études, notamment celles de Heinz Monz, *Le concept d'égalité chez Karl Marx d'une part, et d'après les encycliques sociales ainsi que la constitution pastorale de Vatican II d'autre part*[5], et de Georges Labica, *De l'égalité, propositions inchoatives pour une enquête sur les idéologies dans le mode de production capitaliste*, et *De l'égalité, propositions complémentaires et consécutives*[6]. On ne manque évidemment pas de référer à la critique à laquelle Karl Marx, entre autres dans sa réponse à Bruno Bauer sur *La question juive* en 1843[7], soumettait les idées de liberté, d'égalité et de fraternité, ces trois paroles de la révolution type de la bourgeoisie : la Révolution française de 1789.

Si elle renvoie plus directement au droit, l'idéologie de l'égalité reflète de fait toute la sphère complexe de la circulation des marchandises régie par l'offre et la demande, la vente et l'achat, et donc par l'*échange*. La société qui fonctionne à l'idéologie de l'égalité est appelée à juste titre « société de consommation ». À ma connaissance, ce ne sont pas des marxistes qui ont forgé cette expression pour caractériser les sociétés bourgeoises et capitalistes. Dans la société de consommation, ce qui tend à être délaissé au profit de l'insistance sur la circulation des marchandises, c'est leur *production*. Marx décrit dans *Le Capital*[8] la sphère de la circulation des marchandises, « sphère bruyante, à demeure à la surface des choses, et visible pour tous », en ces termes :

> La sphère de la circulation des marchandises où s'accomplissent l'achat et la vente de la force de travail, est en réalité un véritable Eden des droits naturels

5. H. Monz, « Der Begriff der Gleichheit bei Karl Marx einerseits und nach den Sozialenzykliken und der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums andererseits », dans *Internationale Dialog Zeitschrift* 7 (1974 — n° 1), 73-86.
6. Cité note 3. — Le second article est paru dans revue *Dialectiques* (automne 1974 — n° 6), 59-77.
7. K. Marx, *La question juive*, suivi de Bruno Bauer, « La question juive », coll. 10/18, 412, Paris, 1972, 168 p.; 11-56.
8. Livre I (2e partie), chap. 4 : « La transformation de l'argent en capital », 3 : « Vente et achat de la force de travail ». K. Marx — F. Engels, *Werke*, tome 23, Berlin, 1972 (8e ed.), 189-190.

de l'homme. Ce qui y règne seul, c'est Liberté, Egalité, Propriété et Bentham[9]. Liberté ! Car l'acheteur et le vendeur d'une marchandise, par exemple la force de travail, ne sont déterminés que par leur libre volonté. Ils passent contrat ensemble en qualité de personnes libres et possédant les mêmes droits. Le contrat est le libre produit dans lequel leurs volontés se donnent une expression juridique commune. Égalité ! Car ils n'entrent en rapport l'un avec l'autre qu'à titre de possesseurs de marchandises et ils échangent équivalent contre équivalent. Propriété ! Car chacun ne dispose que de ce qui est sien. Bentham ! Car chacun des deux ne s'occupe que de soi. La seule force qui les fait se rencontrer et entrer en relation, c'est celle de leur profit personnel, de leur avantage particulier, de leurs intérêts privés. Et précisément parce qu'ainsi chacun n'agit que pour soi et aucun pour l'autre[10], tous n'accomplissent, en raison d'une harmonie préétablie des choses ou sous les auspices d'une providence pleine d'astuce, que l'œuvre de leur profit réciproque, de l'utilité publique, de l'intérêt général.

L'idéologie de l'égalité privilégie la sphère de la circulation des marchandises et de l'échange. Par le biais de cette idéologie, on prêche à tous par exemple l'austérité en période d'inflation. Mais on prend soin d'aménager les choses de telle sorte que les mesures d'austérité frappent d'après le réflexe de la fable « Les animaux malades de la peste » : le lion, c'est connu, est rapidement excusé, les économiquement forts sont épargnés.

Dans sa forme religieuse, l'idéologie de l'égalité insiste sur l'égalité de tous devant Dieu : « Dieu seul est juge ! » Ce qui n'empêche pas qu'on s'arrange encore aujourd'hui au nom même de Dieu, seul juge devant qui tous sont égaux, pour créer des inégalités et consolider des exclusions. On ne se libère pas si facilement de la tentation d'anticiper le jugement de Dieu et d'en donner des avant-goûts, en demandant au besoin la collaboration d'institutions supposément neutres. Dans le domaine religieux aussi, l'égalité de tous ne peut pas être revendiquée par quiconque. Au cours de l'été 1976, Giovanni Franzoni, ancien abbé de Saint-Paul-hors-les-murs à Rome, a été réduit à l'état laïc parce qu'il avait osé dire, et n'entendait pas que cela restât une pure déclaration, que la terre appartient à tous, ce qui veut dire, dans les circonstances concrètes, que la spéculation foncière et immobilière, qui a connu ces dernières années à Rome une montée vertigineuse, est purement un scandale. Ambroise de Milan avait pourtant affirmé la même chose au IVe siècle[11] sans avoir été inquiété pour autant, et il faut ajouter qu'il n'a peut-être pas été proclamé Père de l'Église précisément à cause de cette affirmation.

L'idéologie de l'égalité est donc agissante aussi dans la sphère du religieux. Elle n'atteint pas uniquement ceux et celles qui ne seraient pas chrétiens, voire catholiques. Elle nous atteint tous et chacun, collectivement sinon personnellement.

---

9. Jeremy BENTHAM (1748-1832), publiciste et moraliste anglais, un des théoriciens de l'utilitarisme.
10. Voir déjà dans le même sens *L'idéologie allemande* (Paris, 1971), 79, où Marx et Engels, parlant des différences entre « instruments de production naturels » et « instruments de production créés par la civilisation », écrivent : « Le second cas présuppose qu'ils [les individus] sont indépendants les uns des autres et ne sont retenus ensemble que par l'échange ».
11. « Notre Seigneur a voulu que la terre soit la propriété indivise de tous les hommes » (Ambroise de Milan, *Sur Naboth*, 53. Voir encyclique *Populorum progressio*, § 23).

La société dominée par l'idéologie de l'égalité connaît non seulement, comme le rappelle Pierre Fougeyrollas, des « modes idéologiques »[12] ou des « courants idéologiques partiellement ou totalement contradictoires » (p. 247); elle est aussi ouverte au jeu de formes apparemment non idéologiques d'idéologie. Ces formes devraient attirer l'attention de façon particulière parce qu'elles sont difficilement repérables. Mentionnons notamment : l'idéologie de la *rationalité technologique* faisant de la technique, comme le rappelle Ernest Mandel[13], un mécanisme s'imposant « indépendamment de la structure et de la domination de classes sociales, comme mû par un automatisme naturel »; l'idéologie du *réalisme*, qui n'est habituellement que l'acceptation, résignée ou pas, du droit du plus fort[14]; l'idéologie de *la fin de l'idéologie*, proclamée en théorie à partir du milieu des années 50 jusqu'en 1960[15] et même au delà, et qui est vécue maintenant en pratique dans l'idéologie de la *coexistence idéologique* de systèmes clos et juxtaposés qui se partagent des sphères d'influence où le noyau dur de leur idéologie respective trouverait son plein exercice. Pour l'idéologie de la coexistence idéologique, le respect de l'autre est d'abord et avant tout une garantie personnelle : celle de ne pas laisser remettre en question sa propre idéologie, qu'on appelle cela « la détente », la consécration du statu quo, le réformisme des aménagements particuliers, ou autrement. La récente politique d'ouverture à l'Est du Vatican, qui s'est soldée par un demi-échec et dont on se distancie depuis peu à Rome même, est un bon exemple de l'idéologie de la coexistence idéologique.

Ce n'est pas le lieu ici de pousser plus avant l'analyse difficile de l'idéologie de l'égalité et de ses composantes[16]. Si elle était faite, une telle analyse conduirait à se demander si ce qui apparaît comme idéologique dans notre société aujourd'hui ne serait pas en dépendance étroite, ou du moins en relation assez directe avec l'idéologie dominante de l'égalité. Le rapport entre 'connaissance et intérêt', auquel on commença à se préoccuper vraiment un peu avant le milieu du siècle

12. P. FOUGEYROLLAS, « La révolution » (cité note 4), 249.

13. E. MANDEL, *Le troisième âge du Capitalisme* tome 3, coll. 10/18, 1083. Paris, 1976, 447 p. : 237-8.

14. En littérature, rappelons cette réflexion du poète argentin Borges au cours d'une entrevue qu'il accordait lors de son passage à Paris en avril 1977 : « Le réalisme, c'est une hérésie de notre temps. » — On peut aussi référer au symposium de littérature tenu à Graz (Autriche) en octobre 1974 sur le thème : « La réalité et la controverse autour du réalisme littéraire ». Ce symposium en arrive entre autres à la conclusion que, contrairement à la conception réaliste qui prévalait dans certaines productions littéraires de la seconde moitié du 19e siècle, le réalisme n'est plus un « style littéraire » aujourd'hui, qu'il ne serait *tout au plus* qu'une « méthode ». Mais même comme méthode, le réalisme est, d'après une intervention de Peter Stern au cours de ce symposium, « un mode d'écriture qui vaut plus pour ce qui est visible que pour ce qui est invisible ». À une époque où la réalité glisse dans le fonctionnel, comme Bert Brecht le remarquait déjà dans les années 30, et où les rapports humains se chosifient de plus en plus, la référence au réalisme risque de devenir non seulement plus difficile, mais aussi plus *superficielle*.

15. Date de la parution d'un livre de Daniel BELL portant le titre *The End of Ideology*. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. Glencoe (Ill.), 1960, 416 p. — D'après E. Mandel (cité note 13), p. 283, D. Bell semble avoir été le premier à forger le concept de la « fin de l'idéologie ».

16. Louis Dumont s'y attache dans un ouvrage publié en même temps aux Etats-Unis et en France : *Homo aequalis*. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique. Paris, 1977, 271 p. — *From Mandeville to Marx*. The Genesis and Triumph of Economic Ideology. Chicago, 1977. — Cette étude de Dumont, auteur de « Homo hierarchicus » (1967), est la première d'une série d'analyses qu'il se propose de publier sur cet « objet fort complexe » qu'il appelle « l'idéologie moderne ».

dernier[17], pourrait alors servir d'orientation dans le traitement de cette question. Ce rapport vaut aussi pour la théologie comme réflexion de foi, car il résulte à sa façon de la critique des insuffisances de la métaphysique traditionnelle comme de sa pensée essentialiste.

2e SAVOIR ET POUVOIR

La détermination d'un sens non seulement positif mais aussi négatif de l'idéologie est apparue très tôt dans le « groupe » même dont Destutt de Tracy (1754-1836) faisait partie, s'il est permis d'admettre que le jeune Bonaparte adhérait, avant d'accéder au pouvoir, à ce groupe « aux bords fuyants »[18] sur la composition exacte duquel les opinions divergent encore aujourd'hui[19].

Le terme « idéologie » fut forgé par Tracy en 1796 à l'« Institut national » (Paris) qu'il avait contribué à créer, pour désigner la philosophie que l'on considérait comme ayant préparé la Révolution de 1789. Ce terme, Tracy le destinait à prendre la place du mot 'métaphysique' tombé en discrédit. Pour lui, l'idéologie a nettement le sens positif de « science des idées » ou d'analyse de la genèse des idées. Dans la première partie de ses *Éléments d'idéologie*[20] intitulée « Idéologie proprement dite », il dit ceci :

> Mon objet est de vous faire connaître en détail ce qui se passe en vous quand vous pensez, parlez et raisonnez[21].

Napoléon au pouvoir donne au terme 'idéologie' un sens péjoratif, qualifiant ses anciens amis (?) d'« idéologues », c'est-à-dire de « chercheurs d'idées » — « idées creuses, en général », précise-t-il[22]. La portée négative, injurieuse même, de cette épithète provient donc originairement d'une *réaction du pouvoir en place* qui identifie pour son propre compte, de manière nullement abstraite ou 'théorique' mais très concrète, savoir et pouvoir, dénigrant ceux qui, conviés au mieux à l'applaudir, se mêlent de vouloir participer à son orientation. Parler d'idéologie est en conséquence une façon de poser la vieille question, qu'on trouve déjà chez Platon et donc à l'origine de la métaphysique occidentale, du rapport entre savoir et pouvoir. Mais alors que Platon estimait qu'il revient au « sage » de gouverner, l'attitude de Napoléon vis-à-vis de ceux qu'il appelait

17. Bien que Kant, pour ne nommer que lui, ait déjà auparavant attiré l'attention sur ce rapport, notamment dans sa troisième critique publiée au printemps de 1790 sous le titre *Critique du jugement*. — Voir là-dessus l'analyse éclairante de Jacques DERRIDA, « Economimesis », dans Sylviane Agacinski, J. Derrida et autres, *Mimesis* des articulations. Paris, 1975, 55-93; surtout 75-78.
18. Jean-Claude CHEVALIER, Claude DÉSIDÉRAT, Tristan HORDE, « Les idéologues : le sujet de l'histoire et l'étendue des langues », dans revue *Dialectiques* (hiver 1976 — n° 12), 15-31; 23.
19. On s'entend toutefois quasi unanimement à compter parmi les 'idéologues' Tracy, Volney, Cabanis et Condorcet.
20. Paris, 1804. — Paris, 1970 (= réimpression de la 3e édition, 1817).
21. P. 20 de la réimpression de 1970.
22. Voir *Lucien Bonaparte et ses Mémoires* (1775-1840), publié par Th. Iung. Paris, 1882, tome II, 243. — Cité dans M. BOUTIN, « Interprétation et transformation selon Marx et Engels », dans revue *Nouveau Dialogue* (Août 1976 — n° 16), 19-27; 25 note 41.

« idéologues » trahit la conviction que celui qui gouverne dispose par le fait même de la « sagesse » nécessaire à son gouvernement.

Dans sa *Critique de la société*, T.B. Bottomore rappelle que le terme « egghead », introduit et répandu aux Etats-Unis pour caractériser « l'hostilité et l'opposition à la vie intellectuelle qui culminent avec la fièvre du McCarthysme des années 50 »,

> correspond exactement au terme d'« idéologue » dont faisait usage Napoléon Bonaparte pour qualifier les intellectuels qui critiquaient son gouvernement impérial[23].

Se référant au livre de Richard Hofstadter *Anti-intellectualism in American Life*, Bottomore rappelle aussi

> la définition que donne Louis Bromfield d'un « egghead », et qui commence ainsi : « Une personne qui a des prétentions faussement intellectuelles, [qui est] fondamentalement superficielle, hyper-émotionnelle et féminine dans ses réactions et dans son abord des problèmes », et il [Bromfield] termine avec un jugement sur « l'éloignement extrême où se trouve un « egghead » de la pensée et des sentiments de l'ensemble de la population » (p. 180).

La question du rapport entre savoir et pouvoir s'est posée en christianisme. Certaines décisions doctrinales ont eu en effet comme arrière-fond, bien qu'à des degrés divers, la question de la consolidation de la puissance politique, surtout à partir du moment où l'unité de l'Empire romain fut en rapport étroit avec l'unité de l'Église, où donc les querelles doctrinales n'étaient pas sans causer des agitations dans l'Empire. Cela aussi explique l'initiative prise par l'empereur de convoquer le premier concile de Nicée en 325 p.C.

L'analyse du rapport savoir/pouvoir, même dans ses seules composantes les plus fondamentales, exigerait des développements impossibles à faire dans le cadre restreint de cette communication. Référence y est faite pour l'unique raison que c'est probablement l'horizon de ce rapport qui explique que la recherche sur les idéologies, au Québec du moins, paraît de prime abord, comme le déplorent Monière et Vachet dans la « Présentation » de leur bibliographie,

> soumise à un biais élitiste, c'est-à-dire que le choix de l'objet d'étude semble être balisé par la structure sociale en place. L'objet des recherches en pensée politique et sociale est la plupart du temps limité aux « définisseurs » de situations. Autrement dit, à l'inégalité réelle dans les rapports sociaux, correspond une inégalité dans la distribution des efforts de connaissance et des intérêts de recherche des disciplines académiques qui privilégient les forces sociales dominantes au niveau de l'objet scientifique lui-même[24].

Sans soulever ici une querelle de nomenclature, on peut dire au contraire qu'il est heureux que le terme « idéologie » n'ait pas encore reçu une extension allant au delà du « biais élitiste », parce qu'ainsi l'analyse et la critique de l'idéologie restent centrées d'abord et avant tout sur l'idéologie dominante. Ceci ne signifie

23. T.B. BOTTOMORE, *Critique de la société* (cité note 2), 179 et 180.

24. Denis MONIÈRE et André VACHET, *Les idéologies au Québec*. Montréal, Gouvernement du Québec. — Ministère des Affaires culturelles, 1976, 156 p.; 16.

pas, comme le craignent à bon droit Monière et Vachet, qu'on doive continuer à se désintéresser

> du « monde ordinaire », des classes dominées, de ceux qui sont dépourvus de pouvoir, qui n'ont pas la possibilité de se faire entendre même s'ils disposent du droit formel à la parole (. . .), comme si l'on avait postulé que ces gens n'avaient rien de nouveau, d'intéressant ou de particulier à dire parce que leur univers idéologique [ne serait] que le reflet de celui de la classe dominante et de ses appareils idéologiques et qu'il [serait] par conséquent inutile de gaspiller temps et efforts à essayer de repérer l'idéologie des classes dominées rurales et urbaines (p. 17).

Car comme on le verra plus loin (en 4), ce sont ceux et celles qui subissent plus directement les contrecoups de l'idéologie dominante qui occupent la *position sociale* permettant une meilleure compréhension et analyse de l'idéologie dominante, en même temps aussi qu'une plus grande possibilité d'en combattre effectivement les effets négatifs ou les abus.

En réservant le terme « idéologie » pour désigner, dans notre société aujourd'hui, l'égalité ainsi que des phénomènes en dépendance étroite avec elle, en refusant donc de lui donner une signification extensive qui en ferait un concept dispersif, on rejoint également l'axe même de pensée des fondateurs du marxisme lorsqu'ils situent l'analyse de l'idéologique à l'intérieur du rapport savoir/pouvoir pour dénoncer l'illusion que le premier, c'est-à-dire le savoir, aurait pouvoir comme critique de transformer radicalement le réel. On le voit dès la Préface de *L'idéologie allemande*, où les idéologues à démasquer sont présentés comme croyant en la force infaillible de la critique qui, en enlevant les idées fausses que les hommes se font dans leurs têtes sur eux-mêmes et sur le réel, ferait que la réalité s'effondrerait d'elle-même[25]. La croyance en l'auto-efficacité de la critique, c'est-à-dire en son pouvoir magique, tout comme celle qui fait dire à des chrétiens : « Convertissez-vous et le monde sera changé ! », est bien aussi de l'essence de l'idéologique. Et il faut dire que c'est une tentation à laquelle on n'échappe jamais totalement.

3e EFFICACE DE L'IDÉOLOGIE DOMINANTE

Sur l'horizon du rapport savoir/pouvoir, on peut parler des effets ou de l'efficace des idéologies. Cette efficace amène à considérer surtout ce que Marx et Engels appelaient les « pensées dominantes » ou les « idées dominantes », c'est-à-dire les idéologies dominantes[26].

Ceci peut aider à ne pas mettre sur le même plan idéologies dominantes (et ce qui s'y rattache étroitement) et idéologies soi-disant particulières partagées par des groupes restreints, voire des individus ou même à la limite un individu, ce qui serait minimiser la dimension essentiellement *sociale* de l'idéologique. C'est un abus de langage que de parler de l'idéologie d'une personne pour signifier qu'elle aurait des idées, même lorsque ces idées sont à visée sociale. Car il est de la nature de

25. K. MARX — F. ENGELS, *L'idéologie allemande*. Paris, 1971, 632 p.; 39. Voir aussi 70.72.73.93-94. . .

26. Voir par exemple K. MARX — F. ENGELS, *L'idéologie allemande* (cité note 25), 75-76.

l'idéologique d'être *partagé* par de larges groupes dans une formation sociale, et c'est la mise en place ou l'organique de ce partage qui amène à parler d'efficace, même si cette efficacité est parfois difficilement décelable. Il ne faut donc pas conclure que l'idéologique, parce qu'il serait illusion, rêve, quelque chose d'irréel, serait par là même inefficace et qu'il ne vaudrait pas la peine de s'en préoccuper. Une illusion ou un rêve qui serait dépourvu d'efficace, réelle ou possible, n'est pas idéologique.

La question de l'efficace au moins de l'idéologie dominante surgit donc du fait que les illusions ne sont pas toujours qu'illusoires, qu'elles sont non seulement des *reflets*, mais qu'elles peuvent être aussi des *effets* d'intérêts plus ou moins ouvertement avoués et avouables. L'idéologique ne part donc pas d'un non-réel ou même d'un anti-réel auquel on pourrait ensuite opposer d'autant plus facilement le réel; il part du réel des rapports sociaux existants auquel même le non-réel ou l'anti-réel retourne, notamment dans l'idéologie dominante, pour en déterminer l'organique dans un double sens qui reste à préciser.

Ainsi *l'idéologique reproduit comme son résultat efficace ses propres conditions*. Quand on la « croit sur parole »[27], l'illusion idéologique s'incarne dans le réel, mais pour le désincarner davantage en laissant croire par exemple pour l'idéologie de l'égalité, que l'égalité serait advenue parce qu'on en parle et qu'on ne craint pas de s'y référer explicitement, tandis que la question de son contenu réel est évitée ou masquée. On oublie alors souvent que l'idéologie de l'égalité est entretenue et soutenue par ceux et celles qui, en elle, organisent déjà eux-mêmes leur différence, qu'elle est mise aux enchères et offerte à tous par ceux et celles qui s'y soustraient.

La considération de l'efficace de l'idéologie dominante nécessiterait une analyse de la fonction des appareils d'Etat qu'il serait trop long d'amorcer ici, parce que ces appareils sont plus diversifiés et de structuration plus complexe dans notre société, au moins avec et depuis la Révolution tranquille. Rappelons toutefois que parmi ces appareils, et en fonction même de l'idéologie dominante de l'égalité, l'École prend une importance accrue[28]. L'École redouble en effet l'efficace de l'idéologie dominante de l'égalité par l'insistance sur la soi-disant « objectivité » ou « neutralité » du savoir et sur sa 'recherche gratuite', et par la course à l'ascension sociale prétendument ouverte à tous et permettant enfin (!) aux seules capacités ou dons *naturels* des personnes d'expliquer les inégalités factuelles. Dans l'idéologie de l'égalité, au moins pour ce qui concerne l'extension à tous des chances de fréquentation plus prolongée de l'École et de spécialisation plus poussée, on tend à dissocier l'École des autres composantes sociales et à laisser croire que celles-ci ne seraient que secondaires, et donc négligeables, dans le processus de consolidation et de reproduction des inégalités existantes. C'est dans un tel contexte qu'il conviendrait par exemple de demander avec Pierre Fougeyrol-

27. K. MARX — F. ENGELS, *L'idéologie allemande* (cité note 25), 79.
28. Voir G. LABICA, « De l'égalité » (cité note 3), 21 et 25-27, ainsi que L. ALTHUSSER, *Positions*, Paris, 1976, 173 p.; 92-97.

las à quoi tient « le goût des recyclages que la classe dominante cherche depuis une ou deux décennies à répandre dans le public, en particulier chez les cadres »[29] :

> S'il se trouve, en effet, que des cadres parvenus au milieu de leur carrière ont besoin d'un nouvel enseignement pour assimiler des connaissances nouvelles, c'est, d'une part, que l'enseignement initial ne leur avait pas conféré la polyvalence fondamentale permettant l'adaptation continue au développement de leurs disciplines et que, d'autre part, leurs activités professionnelles, loin d'aiguiser leur intelligence, ont tendu, au contraire, à l'assoupir au profit d'une docilité en elle-même peu créative (p. 246).

De toute manière, une des choses à promouvoir en ce domaine n'est pas « la détention de savoirs dans lesquels des connaissances objectives ponctuelles[30] et les schémas de l'idéologie bourgeoise se trouvent inextricablement mêlés », mais bien « l'impulsion rénovatrice indispensable » à la transformation « des disciplines traitant de la réalité humaine » « en une science du devenir humain. »[31]

L'efficace de l'idéologie dominante comprend essentiellement deux aspects : l'aspect *consolidateur* d'une situation sociale donnée, et l'aspect *contraignant* vis-à-vis de ceux et celles qui s'y opposeraient. Ces aspects, le second surtout, peuvent être liés à différentes formes d'organisation et d'exercice du pouvoir allant de l'oligarchie répressive, comme on le constate ces dernières années dans certains pays de l'Amérique latine, à des façons plus raffinées, mais non moins efficaces, de consolidation et de contrainte alliées à des techniques de persuasion plus subtiles, comme c'est le cas par exemple dans le phénomène de la publicité.

Dans son efficace de consolidation du statu quo, l'idéologie dominante se présente — et c'est un aspect qu'on retient très souvent — comme *justificatrice* d'une situation donnée. L'idéologie est alors la théorie qui vient appuyer le système dominant régissant cette situation. Comme idéologie dominante, l'égalité par exemple est l'extrapolation à toute une formation sociale de l'échange qui régit les rapports sociaux existants et qui présuppose comme réelle l'équivalence ou l'adéquation apparente entre ce qui est ou peut être échangé (par exemple la force de travail et le salaire), par souci de consolidation et de respect des modes factuels de fonctionnement de cette « adéquate inadéquation »[32]. C'est pourquoi la dynamique de l'idéologie dominante de l'égalité n'est pas celle du *proche* (au sens où l'on parle par exemple du « prochain ») mais celle du *propre*. Autrement dit, l'égalité, comme toute idéologie dominante, *n'est fidèle qu'à elle-même*[33] et aux rapports sociaux qu'elle domine en vertu de l'échange qui est à son fondement. Les soi-disant « raisons extraéconomiques » auxquelles renverrait le concept d'idéologie le sont plus dans leurs effets que dans leur genèse ou origine. Et même

29. P. FOUGEYROLLAS, *La révolution prolétarienne* (cité note 4), 245.
30. Ce que Richard J. Barnet appelle la « poursuite de la vérité fractionnée » comme réflexe de l'idéologie dominante; cité dans E. MANDEL (cité note 13), 251.
31. P. FOUGEYROLLAS, *La révolution prolétarienne* (cité note 4), 247.
32. G. LABICA, « De l'égalité » (cité note 3), 11.
33. Cette fidélité explique que L. Althusser (*Positions* — cité note 28) puisse affirmer que « l'idéologie en général n'a pas d'histoire » (100-01.110), ce qui ne veut aucunement dire que l'idéologie n'a pas d'efficace (pour ALTHUSSER, voir par exemple *Positions*, 105 et 107) !

dans leurs effets, elles ne sont pas en dernière instance extraéconomiques, car elles visent à une consolidation des conditions matérielles d'existence subsistantes.

Si l'on ne doit pas dénier aux superstructures idéologiques une fonction déterminante sur l'infrastructure économique sous peine de tomber dans une analyse pan-économique finalement simpliste, on ne doit pas non plus perdre de vue l'assise constante des superstructures dans l'économique. La « critique sociale » de plusieurs prophètes de l'Ancien Testament avait déjà remarqué qu'en période de prospérité économique, Yahvé était plus facilement oublié. De même dans l'Allemagne dévastée des toutes premières années d'après-guerre, les églises étaient plus pleines que lorsque le « miracle économique allemand » fit plus tard son apparition. Parlant de la « morale bourgeoise-vertueuse » comprenant entre autres « épargne, prévoyance, procrastination du plaisir, discipline, acharnement au travail, morale professionnelle, probité dans le service de l'État », Luigi Lombardi Vallauri n'hésite pas à dire que cette morale bourgeoise-vertueuse

> ne tarde pas à perdre du terrain dès qu'on flaire l'opulence imminente, car elle est alors soupçonnée d'être la morale de la rareté, donc une morale fonctionnelle à un stade arriéré de l'économie[34].

Et il ajoute : « ce que, en partie du moins, elle est effectivement : nous la voyons, par exemple, avancer et reculer avec le pétrole : s'il y a beaucoup de pétrole, il y a peu de morale; si le pétrole se retire, les vertus bourgeoises émergent à nouveau ».

Sans oublier le fondement de l'idéologique dans l'économique, il ne faut cependant pas prétendre que l'idéologique exercerait son influence ailleurs seulement que dans l'économique, sous prétexte que ce dernier resterait, comme son fondement, hors d'atteinte de l'idéologique et de son influence. Une telle façon de voir est le propre de la pensée essentialiste ou substantialiste soustrayant en ce cas totalement et comme par définition l'économique à la détermination par l'idéologique. C'est bien plutôt l'interaction constante, dialectique, entre ce qui fonde et ce qui est fondé, entre l'économique et l'idéologique, qui doit retenir l'attention et qui permet de parler de l'efficace de l'idéologique.

L'efficace de l'idéologie dominante peut s'entendre prioritairement ou bien par rapport à sa *provenance ou origine* (dimension historique de son processus), ou bien par rapport à sa *fonction* consolidatrice/répressive (dimension actuelle de son processus). Mais dans les deux cas, il s'agit toujours de l'efficace-résultat, c'est-à-dire de l'efficacité comprise surtout comme résultant ou bien d'un processus historique originant dans un *passé*, ou bien d'un procès actuel originant *avec le présent* de ce résultat.

Le réflexe de provenance confond facilement l'origine (ou la genèse) historique de l'idéologie et ses porteurs présents. Dans une recherche de l'origine ou de la genèse historique d'un « idéal », il met souvent cet « idéal » lui-même à contribution pour masquer l'assimilation à cette origine des porteurs de son efficace présente. Cette recherche a alors comme visée ultime, mais d'ordinaire peu avouée, la justification présente de cette efficace, bien qu'elle se donne des appa-

34. L.L. VALLAURI, « Sécularisation et Sadisme », dans Enrico Castelli (éd.), *Herméneutique de la sécularisation*. Paris, 1976, 397-401; 399.

rences d''objectivité' en prétendant ne présenter que les causes historiques passées de cette efficace, comme on peut facilement le constater par exemple dans la théorie de la « révélation close avec la mort du dernier apôtre » en théologie traditionnelle, théorie qui servait en réalité à consolider un certain autoritarisme de l'appareil ecclésiastique entre autres dans la question de l'interprétation de l'Écriture. L'apparente objectivité dont on vient de parler est non seulement différente de l'objectivité critiquée par Marx et Engels dans *L'idéologie allemande*[35]; elle est aussi beaucoup plus subtile, et donc plus difficile à démasquer dans sa motivation, que l'objectivité que Marx a en vue dans cette note. Car il ne s'agit plus de dénoncer la *séparation* entre « rapports historiques » et « activité », comme ce dernier le fait en qualifiant de « réactionnaire » cette séparation et donc « la manière dite objective d'écrire l'histoire ». C'est un autre réflexe 'réactionnaire' qui est alors en cause et qui n'est pas tel parce qu'il sépare, mais bien parce qu'il *relie pour assimiler* à l'origine afin de le mieux dominer.

Le réflexe de provenance sert à consolider le statu quo, et il serait faux de penser que le statu quo se maintient tout seul, que l'immobilisme social n'exige pas une mobilisation et un encadrement constants, une vigilance de tous les instants. Au moins l'idéologie dominante, même celle qui consolide et reproduit le statu quo, n'est jamais statique, et cela vaut également pour l'idéologie stabilisatrice du tyran ou de la junte militaire. La consolidation du statu quo s'opère par la persuasion-intériorisation et/ou la répression, c'est-à-dire en suscitant l'adhésion et/ou en y incitant. Lorsqu'il s'exerce vis-à-vis de l'idéologie dominante, et en vertu même de la dimension essentiellement sociale de l'idéologique, le réflexe de provenance consolide la contradiction et sécrète en même temps l'opposition.

Si l'analyse de l'idéologie dominante est toujours aussi l'élucidation du processus historique de son développement et donc de sa provenance, l'émergence de l'efficace de l'idéologie dominante n'est pas, tout comme son présent, qu'un résultat historique. Cette émergence est aussi et surtout le produit de rapports présents que l'idéologie dominante reproduit. S'attarder à la question du maintien de l'idéologie dominante en terme d'efficace ne signifie donc pas chercher du côté de la production de l'idéologique en obéissant au réflexe de provenance mû par la question de l'origine. Il faut dire toutefois que la dimension efficace de l'idéologie dominante n'est pas ce qui retient habituellement l'attention, probablement parce que c'est le nœud de questions difficiles qui tiennent pourtant à la déconstruction effective de ce qui, dans une formation sociale, se présente comme idéologie dominante.

4e EXTÉRIORITÉ CONCERNÉE

Tout comme les idéologies ne sont jamais neutres mais ont des efficaces, le lieu d'où la question de leur genèse et du processus de leur reproduction se pose n'est pas neutre non plus. Si l'idéologique donne toujours accès à son propre réel, va-t-il

35. P. 71, surtout la réflexion de Marx reproduite dans la note 1 : « La manière dite *objective* d'écrire l'histoire consistait précisément à concevoir les rapports historiques séparés de l'activité. Caractère réactionnaire. »

s'agir de comprendre et d'analyser l'idéologie dominante pour ainsi dire de l'intérieur, ou faudra-t-il plutôt la comprendre et l'analyser de l'extérieur ?

Avant de répondre à cette question, quelques mots sur ce que voudrait dire : comprendre l'idéologie dominante de l'intérieur. En référence à la façon dont Destutt de Tracy comprenait l'idéologie[36], il semblerait que l'analyse au moins de l'idéologie dominante doive, bien sûr, partir de son efficace ou de ses effets, mais pour remonter ensuite, à rebours du développement historique, vers sa provenance, son origine ou ses causes. La logique spontanée de l'expérience quotidienne, qui sait bien qu'il n'y a pas de fumée sans feu, trouve là son compte, comme aussi le primat du rapport causal en logique métaphysique. Or malgré leur convenance réciproque due au fait qu'elles se fondent l'une l'autre et se confirment ainsi dans leur assurance de savoir et de compréhension, ces deux logiques sont probablement peu utiles pour l'analyse de l'idéologie dominante. Voyons brièvement pourquoi.

Contrairement à l'expérience quotidienne et à ce que la logique métaphysique enregistrait comme constat de cette expérience, on ne peut pas comprendre et analyser l'idéologie dominante de l'intérieur, c'est-à-dire en ayant une attitude de *sympathie* et d'*ouverture* face à elle. Pourquoi cette sympathie et ouverture, quotidiennement expérimentées au niveau des rapports interpersonnels et codifiées dans une certaine philosophie du comprendre ou herméneutique, offrent-elles peu de secours lorsqu'il s'agit de l'idéologie dominante ?

Parce que celle-ci n'est pas affaire uniquement de rapports interpersonnels amplifiés jusqu'à l'horizon d'une formation sociale. Prétendre comprendre l'idéologie dominante de l'intérieur, c'est aussi étendre ce qui tient du domaine des relations interpersonnelles à ce qui vaut pour une formation sociale, et ne pas voir qu'une formation sociale est d'abord constituée et structurée par des rapports que les personnes ne font jamais absolument, mais qui au contraire les structurent toujours elles-mêmes *avant* qu'elles n'agissent sur eux. Et ce serait encore se situer à l'intérieur de l'idéologie dominante que de croire que « le fonctionnement de la catégorie de sujet »[37] rendrait compte du mécanisme de production et de reproduction de l'idéologique. Ce qui conduit facilement à comprendre une formation sociale comme *juxtaposition* de sujets proliférant dans un tout social « pluraliste » dont le cadre ou l'horizon ne serait prétendument le fait de personne et qui serait soumis à des dérives ne dérivant que du hasard ou d'une quelconque nécessité aussi aveugle qu'inconnaissable. La réduction du tout social au microcosme individuel, ou l'extrapolation de l'individuel au tout social permettant de parler par exemple de « conscience collective » ou de « société en tant que sujet »[38] et de privilégier le recours au « jeu de l'interaction », détourne l'attention de la portée factuelle ou de l'efficace de l'idéologique, et de son orientation prioritairement sociale.

36. Voir plus haut en 2 (« savoir et pouvoir »).
37. L. ALTHUSSER, *Positions* (cité note 28), 113.
38. Marx et Engels sont critiques là-dessus. Voir par exemple *L'idéologie allemande* (cité note 25), 67.

Le réflexe spontané porte à considérer une formation sociale comme une addition de personnes, ce qu'elle n'est jamais. De même, l'idéologie dominante n'est pas que l'enrichissement des aspirations, voire des illusions ou des rêves de chacune des personnes, ou même seulement de la majorité des personnes vivant dans une société. C'est ce qui rend l'analyse de l'idéologie dominante difficile, pour peu qu'on veuille bien tenir compte de la différence entre la compréhension par la sympathie et l'ouverture inhérente à des rapports interpersonnels vraiment humains, et la compréhension par l'antipathie et l'opposition face à l'idéologie dominante.

Cette dernière compréhension a été très peu soulignée comparativement à la compréhension par la sympathie et l'ouverture qui concerne avant tout, parfois même exclusivement, l'individuel et l'interpersonnel. On le voit déjà chez Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dont l'influence a été déterminante sur l'herméneutique par la suite. Pour lui, la congénialité des esprits est l'essence même du comprendre fondé sur le dialogue et l'accord interpersonnel. Dans cette perspective, il s'agit de mettre en œuvre une pratique qui, puisant dans l'interpersonnel, permette de surmonter les malentendus et serve l'harmonie sociale et la réconciliation[39].

La compréhension par l'antipathie et l'opposition est en cause quand il s'agit de l'idéologique et de la pratique par rapport à lui. C'est d'ailleurs pour cette raison que le terme 'idéologie' peut être utilisé comme injure dans les rapports interpersonnels. Mais cette utilisation n'est qu'une caricature de l'antipathie et de l'opposition qu'appellent la compréhension et la pratique par rapport à l'idéologique. Cette compréhension et cette pratique ont en effet pour tâche de comprendre et de transformer *ce qui se saisit* de la formation sociale et détermine les personnes dans leurs rapports.

S'interroger sur le lieu de cette compréhension et de cette pratique, c'est interroger le statut d'une extériorité toujours concernée, produite même dans une certaine mesure par l'idéologie dominante. Car celle-ci ne met pas en mouvement, ne propulse pas en avant sans inciter et même réprimer, sans exclure aussi de manière manifeste et physique, ou seulement voilée et plus raffinée. Parler d'extériorité concernée, c'est affirmer que l'idéologie dominante est vraiment comprise non pas en adoptant un « point de vue » opposé à elle et rendu possible par une quelconque « émigration intérieure », mais à partir de la place des exclus, de leur *position sociale*, même si cette compréhension ne parvient pas toujours à s'articuler, aussi bien dans la pratique qu'en théorie. Or cette place n'est pas extérieure à l'idéologie dominante au sens où elle serait étrangère à la formation sociale déterminée par l'idéologie dominante, et donc située quelque part en dehors ou à l'extérieur de la formation sociale. L'extériorité dont il est ici question est au contraire située dans *la plus grande proximité de l'efficace de l'idéologie dominante elle-même*. À cette condition *seulement*, il est tout à fait juste de dire qu'il faut partir de l'extraidéologique pour en comprendre le processus. Mais sans

39. Voir Hans-Georg GADAMER, « L'herméneutique philosophique », dans *Sciences Religieuses/Studies in Religion* 5 (1975/6 — n° 1), 3-13; 4.

cette condition, l'illusion serait vite créée que cet extraidéologique est en même temps aussi extrasocial, et l'opposition à l'idéologie dominante se ramènerait alors à une querelle d'idées dont la critique serait le moteur. Que la « détermination en dernière instance » de l'« histoire des idéologies » soit « située hors des seules idéologies, tout en les concernant », n'est en tout cas pas aussi « évident » que Althusser le voudrait[40].

La négativité de l'idéologique ne relève pas de ses contenus possiblement vides, inversés, illusoires, mais tient de la *place* d'où sa réalité ou son efficace peut être comprise et contestée, place produite et maintenue (en respect) par l'idéologique sans en être pour autant le négatif (au sens photographique), c'est-à-dire l'idéologique lui-même affecté seulement du signe moins[41]. Situer la négativité de l'idéologique au niveau de ses contenus qui ne seraient pas adéquats au réel, aboutirait à ne plus voir que c'est dans la différence sinon l'opposition qu'il suscite et rencontre, que le processus idéologique dévoile non seulement ses effets, son emprise sur le réel, mais aussi sa provenance.

L'idéologie dominante ne se comprend donc de l'intérieur que d'une place à la fois externe à elle-même et interne à la formation sociale dominée par elle. Pour analyser ce que l'idéologie dominante *se* représente et pour comprendre son fondement doublement masqué par le théorique justificateur et le pratique stabilisateur/répressif, il faut partir de ce qu'elle ne représente pas, oublie, refoule non pas d'abord psychologiquement chez des individus, mais socialement comme groupes à l'intérieur d'une formation sociale. Déceler le point d'absence de l'idéologie dominante, ce dont elle ne parle pas, ce qu'elle omet, c'est se mettre en mesure de la comprendre et de s'y opposer, tout comme c'est le contraste blanc/noir qui permet de déchiffrer un texte; impossible de lire blanc sur blanc ou noir sur noir. Il faut partir de ce que l'idéologique interdit — au sens de : « dit-*entre* » les dits de son discours et de ses pratiques. Cet 'inter-dit' seul donne au dire discursif ou pratique de l'idéologique son relief. Car ce que l'idéologie dominante ne dit pas, c'est précisément son *mouvement* même qui en imprime la *tendance*. Ce qu'elle dit, c'est son partage par le grand nombre ou la majorité qui y consent, ouvertement ou en silence, de bon gré ou de façon résignée.

De la sorte, l'idéologie dominante fait sienne la référence prioritaire à la globalité dans la signification, référence en vertu de laquelle la métaphysique occidentale a conclu, déjà avec Aristote, qu'il n'y a de science que du général. Mais ce faisant, l'idéologie dominante inverse le rapport premier entre globalité et émergence de la signification : car c'est cette émergence qui attire l'attention sur les contradictions d'après lesquelles s'articule la globalité, et décèle la mise en jeu de contraires « qu'on n'obtient pas en affectant l'autre du signe opposé au premier, parce qu'ils sont pris dans un *rapport d'inégalité* qui reproduit sans cesse ses conditions d'existence »[42]. Cette inversion du rapport premier entre globalité et

40. Les idéologies « ont une histoire, dont la détermination en dernière instance se trouve évidemment située hors des seules idéologies, tout en les concernant » (L. ALTHUSSER, *Positions* — cité note 28, p. 98).

41. Voir L. ALTHUSSER, *Positions* (cité note 28), 148.

42. L. ALTHUSSER, *Positions* (cité note 28), 148.

émergence de la signification dans l'idéologie dominante conduit à privilégier « le grand nombre » parce qu'il se rapproche plus de la globalité, et l'argument du grand nombre devient pour l'idéologie dominante une arme puissante d'incitation et de renforcement de ses positions, surtout en situation d'opposition ouverte contre elle.

Cet argument est mentionné explicitement dans le Nouveau Testament, plus précisément dans la tradition johannique. Mais cette tradition l'attribue non pas à Jésus, mais à Caïphe. L'argument de Caïphe est le suivant : s'adressant à ceux qui partagent avec lui la même opinion sur Jésus, il leur dit :

> Vous ne comprenez rien et vous ne réfléchissez pas que votre avantage, c'est qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière (Jn 11, 49-50).

L'argument de Caïphe qui ne cache pas le caractère, destructeur pour la « minorité », de l'enjeu qu'il formule, est toutefois contredit dans les évangiles. L'initiative du pasteur de la parabole qui laisse là les 99 brebis pour partir à la recherche de celle qui s'est perdue (Lc 15, 3-7), déboute l'argument du grand nombre. Et le discours du jugement dernier qui rappelle : ce que vous avez fait ou non « à l'un de ces plus petits », c'est à moi que vous l'avez fait ou non (Mt 25, 40.45), convie à un autre argument et à une autre 'logique' que Theodor W. Adorno, sans se référer cependant à l'Évangile, a appelé « micrologie » dans sa *Dialectique négative*[43], par opposition à la « macrologie » de la loi du grand nombre et de la prétention totalisante d'une identité recherchée par l'échange[44].

Se situer à l'intérieur de l'idéologie dominante pour en comprendre (!) le processus et l'efficace, c'est partir de l'Homme en considérant les rapports qui constituent l'être des hommes comme secondaires, accidentels, accessoires — quitte ensuite à présenter ces « accidents » comme des fatalités naturelles ou même surnaturelles, et à lancer des appels vibrants à la bienveillance et à la charité pour réparer l'irréparable. Dire cela, ce n'est pas minimiser ou même nier la charité. Mais c'est refuser de la considérer comme une sorte de pansement appliqué sur un cadavre d'ailleurs construit de toutes pièces : l'Homme, c'est-à-dire les hommes abstraction faite des rapports constitutifs de leur être, et c'est refuser qu'elle serve, tout comme le Dieu de Jésus le Christ dont la tradition johannique confesse qu'il est amour, de bouche-trou dans des pratiques dont on s'accommode même « avec de petits airs navrés »[45].

Face à l'idéologie dominante, la foi chrétienne doit aider à tenir compte de l'extériorité concernée, sans quoi elle émousse son propre scandale dans une prétendue neutralité qui, pour n'être que d'emprunt, ne jouerait pas moins en faveur des forces en place et oublierait ce qu'on peut appeler le principe d'incarnation.

---

43. Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*. Francfort, 1970, 410 p.; 397 (voir aussi 398.27.31. . .).
44. Voir Th.W. ADORNO, *Negative Dialektik* (cité note 43), 20.
45. K. MARX — F. ENGELS, *Sur la religion*. Paris, 1972, 366 p.; 82 — à propos des « principes sociaux du christianisme ».

5° PRINCIPE D'INCARNATION

Ce principe n'est pas une idée ni une théorie. On peut bien sûr s'en faire des idées, théoriser sur lui comme nous le faisons maintenant. Mais le principe d'incarnation n'est pas cela. Ce n'est surtout pas un précepte moral. Le principe d'incarnation est irrécupérable. Il est l'instance contestatrice constante pour les chrétiens aussi.

« Principe » est un terme composé transcrit du latin « principium », c'est-à-dire « primum capere », qui renvoie à l'action et au processus de « prendre » « d'abord et en premier lieu ». Quant au mot « incarnation », c'est malheureusement un mot que la théologie dogmatique s'est appropriée pour en faire un terme technique réservé au chapitre traitant de Jésus le Christ : la christologie. On dérape facilement sur le terme « incarnation » quand on ne le décape pas. Venue dans la chair, l'incarnation a en effet une double signification liée au préfixe 'in' qui forme ce mot. Or cette double signification est souvent évacuée au profit d'une insistance univoque sur la venue *dans* la « condition d'homme », et l'incarnation finit par ne plus signifier aussi la venue *à* la condition humaine. La prise en compte de cette double signification empêche de comprendre ce à quoi réfère l'incarnation comme un tremplin vers un arrière-monde dont la transcendance prend souvent la figure d'une condition historique passée à perpétuer dans le présent, de sorte que la foi à l'incarnation en vient à se mériter le qualificatif d'idéologique.

Les multiples implications du principe d'incarnation qui, dans la personne de Jésus le Christ, est à la fois l'objet de la foi et son fondement, pourraient conduire à une réévaluation de la foi chrétienne qui ne s'identifie ni à l'affirmation de l'auto-transcendance humaine, ni à la confession d'un être transcendant au nom duquel on déciderait de prendre « le parti de Dieu », comme dirait Charles Péguy[46], dans un « siècle » devenu sourd, comme Maurice Clavel par exemple le fait aujourd'hui[47]. Si le christianisme n'a que cela à affirmer comme confession de foi aujourd'hui, on doit s'en passer. Mais la foi chrétienne réside au contraire en ceci que le Dieu de Jésus le Christ, loin d'être au terme de l'auto-transcendance humaine et de servir de consolation dans un autre monde, se situe au cœur même de cette auto-transcendance et advient dans notre monde pour le délivrer d'une sacralité et d'une fixité qu'il n'a pas. C'est pourquoi le principe d'incarnation peut aider à découvrir et à transformer l'intention interne des orientations et des codes organisateurs du réel.

Le principe d'incarnation renvoie donc à ceci : prendre d'abord et en premier lieu l'advenance *dans* la chair, non pas individuelle et privatisée d'un individu dont on aurait fait un objet de vénération et un modèle à imiter, mais dans cette chair et le monde *pour* lequel Jésus est venu (Jn 3, 16-17) et *dont* il a pris la *condition* (Ph 2, 7).

46. C. PÉGUY, *Note conjointe sur M. Descartes*, dans *Œuvres complètes*, tome 9. Paris, Gallimard, 181.

47. Déjà dans son *Ce que je crois* (Paris 1975), mais surtout dans son « *Dieu est Dieu, nom de Dieu !* ». Paris, 1976, 306 p.

Cette condition est partie prenante des conditions matérielles d'existence qui font des hommes ce qu'ils sont.

S'il a quelque sens en rapport avec l'attention aux conditions matérielles d'existence chez les fondateurs du marxisme, le principe d'incarnation réfère sûrement aussi à une dimension primordiale et centrale de la foi chrétienne. Si l'on peut déceler sa présence effective chez Marx et Engels, on pourra mieux comprendre pourquoi et comment la « grille d'analyse marxiste » a fait son entrée dans la réflexion de foi. On peut être réellement convaincu du bien-fondé de cela, on peut le déplorer. Dans les deux cas, surtout dans le second, il n'est pas certain qu'on ait toujours perçu la visée d'incarnation des fondateurs du marxisme dont l'insistance sur les conditions matérielles d'existence ne saurait être limitée et finalement enfermée dans le primat exclusif de l'économique qui, tout en étant la dernière instance, demeure toutefois déterminé par ce que la métaphore de l'édifice utilisée par Marx appelle « superstructure »[48].

De toute manière, même ceux et celles qui déplorent l'utilisation de la « grille d'analyse marxiste » en théologie devraient savoir qu'on a fait depuis un bon moment déjà, et qu'on continue de faire un rapprochement entre marxisme et christianisme, la plupart du temps en référence à la dimension future du Royaume de Dieu. On parle alors du marxisme comme d'un « christianisme sécularisé », le « grand soir » — un cliché de cette approche — n'étant plus relié à la conception apocalyptique du Royaume de Dieu prêché par Jésus, mais à l'abolition de la dictature du prolétariat dans une société sans classes. Conception du vieux réflexe apologétique, cette approche n'est pas aussi louable qu'on pourrait le croire. Car elle repose en fait sur une compréhension superficielle de la foi elle-même en ce qu'elle ne tient pas suffisamment compte de la réalité primordiale et centrale de celle-ci : le principe d'incarnation dont Jésus le Christ reste, pour ceux et celles qui se réclament de lui, non pas le souvenir, mais la « mémoire » au sens liturgique du terme « memoria ». Parce qu'elle ne fait pas encore assez place au radicalisme du principe d'incarnation, la conception téléologique d'un Royaume de Dieu venant abolir et/ou prendre la place de l'ancien monde, c'est-à-dire du nôtre, est fortement idéologique. Et les clichés de l''horizontalisme' et du 'verticalisme', qu'on devrait bannir du langage théologique parce qu'ils n'ont strictement rien à y faire, finissent l'ouvrage en tentant, dans un langage à la moderne, de renflouer l'épave d'un vieux dualisme dont autant la réflexion chrétienne que la pensée occidentale ne s'est jamais libérée.

Pour peu qu'on soit attentif au principe d'incarnation, on soupçonne non seulement l'aporie théorique que sa compréhension comporte, mais aussi l'exigence pratique qu'il trace. Et on ne s'étonne pas des difficultés éprouvées par exemple par l'exégèse, quand elle est consciente de l'importance de sa tâche, devant des confessions de foi comme celle de Jn 1, 14 : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. » Il faut donner raison à Marcel Jousse quand il dit dans son

48. Voir L. ALTHUSSER, *Positions* (cité note 28), 75 et 76 : « L'inconvénient majeur de cette représentation de la structure de toute société dans la métaphore spatiale de l'édifice, est évidemment d'être métaphorique : c'est-à-dire de rester *descriptive*. »

Anthropologie du geste à propos de cette confession de foi : « Nous ne sommes pas encore entrés dans cette effroyable et sublime réalité »[49].

Le principe d'incarnation résiste à la loi de la religion, qui désigne « ce qui relie », en quête d'*harmonie* du divin et de l'humain. Car le principe d'incarnation, loin d'être harmonie, est en lui-même *contradiction* (ce qui ne veut pas dire : contradictoire !) interprétée comme scandale et folie pour qui le refuse (1 Co 1, 23). Le paradoxe de la foi chrétienne ne s'arrête pas à l'affirmation : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ». Déjà osée dans le monde antique qui l'entendait, cette affirmation telle qu'on la comprend habituellement, n'est pas le fin mot du principe d'incarnation. Dieu s'est fait contradiction pour manifester la contradiction (1 Co 1, 18-25); il s'est fait scandale, au sens où en Mt 11, 6 Jésus dit : « Heureux celui qui ne se scandalisera pas de moi », pour que le scandale cesse d'être refoulé et masqué.

Le principe d'incarnation advient dans l'efficace de l'idéologique. Mais il ne s'y confine pas, et il n'obéit pas à ses incitations. Par là s'affirme son extériorité en regard de l'efficace de l'idéologique. Mais c'est une extériorité concernée et concernante dans laquelle le passage d'un état subi à une activité transformatrice est déterminant. Il faut rappeler ici la réflexion suivante de M. Jousse qui concerne également toutes les tentatives de parler sur l'idéologie :

> Au fond, nous jouons avec des cartes toutes faites et à l'usage de tous. Or, ce n'est pas aux cartes qu'il faut aller, mais au réel[50].

49. M. JOUSSE, *Anthropologie du geste*. Paris, 1974, 410 p.; 116.
50. M. JOUSSE, *Anthropologie du geste* (cité note 49), 129.