

Recherches sociographiques



Notes sur l'analyse des idéologies

Fernand Dumont

Volume 4, Number 2, 1963

Thèmes idéologiques

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/055180ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/055180ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Dumont, F. (1963). Notes sur l'analyse des idéologies. *Recherches sociographiques*, 4(2), 155–165. <https://doi.org/10.7202/055180ar>

NOTES SUR L'ANALYSE DES IDÉOLOGIES

Contrairement à ce qui se passe en physique ou en biologie, la société n'offre pas aux premières prises de l'investigation scientifique un support concret qui puisse servir à la construction abstraite de l'objet. Bien plus qu'à la perception, la recherche, dès le départ, fait appel à la totalité de la conscience. Ce qui explique sans doute ce caractère à première vue si bizarre d'une discipline qui a dû consacrer une part très importante de ses réflexions au simple repérage préliminaire de son domaine.

Mais cette difficulté se complique encore du fait que cet objet si difficile à cerner comporte, comme un de ses constitutifs essentiels, des définitions plus ou moins explicites de lui-même. Lorsqu'il s'attache aux faits démographiques ou économiques, le sociologue a bien le sentiment d'une difficile tâche de construction, mais il peut croire quand même qu'il se trouve confronté avec des réalités distinctes de sa propre conscience. Toute illusion de ce genre est vite dissipée lorsqu'il s'agit des phénomènes culturels : ici, chaque fait possède ce statut ambigu d'être à la fois objet et explication de l'objet. Comment le sociologue peut-il expliquer à son tour sans assumer la manière même dont cet objet rend compte de sa propre existence ? Il faut répéter de la culture tout entière ce que Cassirer disait du langage : « Comment donc le langage lui-même pourrait-il être compris par la psychologie, puisqu'il est au contraire le milieu dans lequel se meurent toute appréhension et toute compréhension psychologiques ? »¹

I

On peut dire sans crainte de se tromper que c'est, depuis toujours, dans des réflexions de ce genre — mais d'une manière plus ou moins implicite — que prennent racine les conceptions diverses des idéologies. Celles-ci sont couramment conçues comme des prises de position inhérentes à toute définition de la situation par des groupes ou des individus. Selon

¹ E. CASSIRER, « Le langage et la construction du monde des objets », dans : *Psychologie du langage*, Paris, Alcan, 1933, 22.

la plupart des auteurs, elles confinent à l'illusion ou tout au moins à l'irréalisme. Que les définitions traditionnelles et encore courantes soient beaucoup trop larges, cela tient sans doute au fait que plusieurs traits caractéristiques de l'idéologie valent pour la culture tout entière. Marx y englobe « toute œuvre objective de la conscience réelle, collective et individuelle à la fois (langage, droit, morale, art, connaissance), en tant que cette œuvre est en corrélation fonctionnelle avec une classe ou qu'elle participe à la structuration d'une classe ».¹ Mannheim écrit, pour sa part : « Dès que nous adoptons la conception totale de l'idéologie, nous tentons de reconstruire l'horizon tout entier d'un groupe social. »² D'ailleurs, la méthode de reconstitution proposée par le même auteur l'amène à déduire l'idéologie de la culture considérée en son entier (tout au moins implicitement) de sorte que l'idéologie est, chez lui, moins un produit particulier de la culture que son véritable noyau.³

Sans rejeter les connotations essentielles attachées traditionnellement à la notion, nous croyons qu'il faut en restreindre la signification et la portée par rapport à l'ensemble des phénomènes culturels. Parmi tous les modèles qui servent à définir les situations en vue de l'action, nous proposons d'appeler « idéologies » ceux qui constituent des justifications *explícites et systématiques* des comportements.

Nous ne reprendrons pas ici les arguments que nous avons déjà développés ailleurs⁴ pour montrer la légitimité de cette définition préalable. Nous voudrions plutôt, en guise de préface à des recherches empiriques,⁵ repérer très sommairement les directions principales d'analyse, quelques-unes des idées directrices qu'il nous est arrivé de proposer à nos étudiants pour l'orientation de travaux dont on trouvera quelques échantillons dans le présent numéro de *Recherches sociographiques*. Il ne s'agit même pas d'esquisser une théorie, mais de jalonner les grands chapitres de cette grammaire de l'idéologie qui reste encore à faire.

Il faut de toute évidence remonter d'abord au plus loin dans la détection des perspectives selon lesquelles sont fatalement posés les points de départ de l'analyse sociologique des idéologies.

¹ Renvoyons, sur ce point, à l'exégèse précise de Georges GURVITCH (que nous venons de citer) dans son étude sur « La sociologie de Marx », *La vocation actuelle de la sociologie*, II, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, 285-288.

² K. MANNHEIM, *Idéologie et utopie*, trad. Rollet, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1956, 47.

³ Nous avons dégagé une attitude analogue dans l'étude des idéologies au Canada français. Voir : « L'étude systématique de la société globale canadienne-française », *Recherches sociographiques*, III, 1-2, janvier-août 1962, 277-292.

⁴ En particulier dans notre étude : « Idéologie et savoir historique », à paraître dans la prochaine livraison des *Cahiers internationaux de sociologie*.

⁵ Dont nous avons essayé de donner une illustration concrète dans notre étude « Structure d'une idéologie religieuse », *Recherches sociographiques*, I, 2, avril-juin 1960, 161-188.

La sociologie tout autant que l'anthropologie tournent sans cesse, sans parvenir encore à quelque délimitation précise, autour d'une distinction fondamentale entre *structure* et *culture*. D'une part, sous la figure de la structure, la réalité sociale est considérée comme une forme objective où sont privilégiés les données démographiques et économiques, certains aspects aussi de l'organisation sociale (ceux, par exemple, qui se traduisent par des statuts et des rôles), enfin certains groupements qui *paraissent* s'imposer aux premières appréhensions concrètes (comme la nation ou les classes). D'autre part, sous des images assumées par la notion de culture, la réalité sociale se présente comme configuration spirituelle ou « conscience collective », comme un univers mental auquel participent les individus et par lequel ils sont définis.

Bien sûr, *structure* et *culture* n'impliquent pas deux sciences distinctes. L'un et l'autre concepts renvoient à deux pôles entre lesquels oscille la pensée. Les traditionnelles analogies que la réflexion sociologique a puisées dans la biologie trouvent dans cette convergence leur foyer et leur fécondité : rapports de l'anatomie et de la physiologie, du corps et de l'esprit... On ne peut résister à rappeler ici les ingénieuses intuitions d'Halbwachs : « La société s'insère dans le monde matériel et la pensée du groupe trouve, dans les représentations du groupe qui lui viennent de ses conditions spatiales, un principe de régularité et de stabilité, tout comme la pensée individuelle a besoin de percevoir le corps et l'espace pour se maintenir en équilibre. »¹

Cette réciprocité ne saurait être unilatérale. Elle inaugure vraiment deux phénoménologies selon que l'un ou l'autre terme commence les démarches de la prospection. Ou bien l'on chemine de la structure à la culture, et alors cette dernière est définie comme l'ensemble des modèles de comportements requis par les conditions les plus matérielles de la *praxis* sociale. L'œuvre de Marx, surtout en ce qui concerne les travaux de la maturité, est construite dans cette perspective. Ou bien on va de la culture à la structure, et dans ce cas, cette dernière est considérée comme une projection et même une création de la culture. Que l'on songe alors à certaines définitions très compréhensives de la culture proposées par les anthropologues.² Parfois, chez quelques auteurs (Durkheim, par exemple), les deux modes de lecture sont aisément discernables.

Selon que l'on épouse l'une ou l'autre de ces grandes directions, deux approches très différentes de l'idéologie se dessinent. À partir de la struc-

¹ Maurice HALBWACHS, *Morphologie sociale*, Paris, Colin, 2^e éd., 1946, 18.

² Celle de Boas, par exemple : pour lui, la culture est « la totalité des réactions physiques et mentales ainsi que des activités qui caractérisent individuellement et collectivement le comportement des individus constituant un groupe social, dans leurs relations avec leur milieu naturel, avec les autres groupes, avec les membres du groupe lui-même, enfin dans leur propre relation avec eux-mêmes » (cité par KREBER et KLUCKHOHN, *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of the Peabody Museum, XLVII, 1952, 1). Voilà une définition pour le moins compréhensive !

ture sociale, la culture sera presque fatalement résorbée dans l'idéologie : le cas de Marx est tout simplement exemplaire d'une tendance beaucoup plus générale chez les sociologues. On le voit fort bien aussi aux présupposés un peu simplistes sur l'adaptation dont Mannheim a fait, il me semble, son ultime référence.¹ À partir de la culture, l'idéologie sera dissoute dans la culture — selon une argumentation implicite que nous disions au départ.

Mais, du même coup, si l'on épouse la première approche, on mettra en évidence l'idéologie comme phénomène d'adaptation, c'est-à-dire dans sa liaison avec le fonctionnement de la société. Si l'on suit la deuxième route, on percevra d'abord la place de l'idéologie dans l'ensemble de la culture, ou, plus précisément, de quoi elle se nourrit. Fonction et structure interne : sans doute apercevons-nous là, en définitive, une nécessaire complémentarité.

II

À partir des structures sociales, les types de définitions des situations où peut naître l'idéologie sont fort variés. Ainsi, on l'a remarqué, une vision conservatrice des choses aura tendance à définir la situation de l'engagement comme un ensemble organique ; à l'inverse, un mouvement de gauche dissociera volontiers les coordonnées du présent puisqu'il propose des ouvertures et des remises en question. On pourrait multiplier à l'infini les observations de ce genre. Mais la question première n'est pas là. Il s'agit d'abord de discerner à l'intérieur de quelles limites extrêmes l'idéologie apparaît.

On ne saurait parler d'idéologie à propos de la société traditionnelle. La délibération et la décision, l'action elle-même y sont bloquées sur le court terme. Le caractère profondément empirique qu'y revêt le travail a souvent été souligné : la nature fournit périodiquement des signaux qui déclenchent l'intervention de modèles techniques le plus souvent routiniers. On peut aller plus loin et parler d'empirisme à propos de l'ensemble de la vie sociale : les conversations quotidiennes, qui assurent la plus grande partie des communications et du contrôle social, se réfèrent, d'une part, à l'immédiateté de l'action, et d'autre part, à des modèles stéréotypés (proverbes, contes, chansons, mythes proprement dits). Ces derniers étant utilisés au sein de l'empirisme s'offrent comme recours fragmentaire : ils ne donnent pas lieu à une systématisation *explicite* qui en ferait une sorte d'idéologie. Le symbolisme qui y joue n'est pas non plus traduit en rationalisations proprement dites : il y faudrait des situations critiques qui provoquent de brusques et profondes prises de conscience.

¹ « Une théorie est mauvaise si, dans une situation pratique donnée, elle utilise des concepts et des catégories qui, s'ils étaient pris sérieusement, empêcheraient l'homme de s'adapter à ce stade de l'histoire » (*Idéologie et utopie*, 85).

Il n'y a pas ainsi, dans la société traditionnelle, d'homogénéité entre le court terme et le long terme. Celui-ci n'apparaît pas avec suffisamment de fermeté, comme étant lui aussi le temps de l'action empirique. C'est pourquoi la délibération, l'incertitude ne se traduisent pas en interrogations précises sur un passé ou un avenir aux assises bien fermes.¹ La définition du long terme est littéralement *donnée* par le mythe : celui-ci est un analogue de l'idéologie, en ce sens qu'il est un procédé de justification, garanti lui-même par un passé mal dégagé comme tel. Les fins de la société sont aussi fournies par le mythe ou rattachées à des principes considérés comme inhérents à la nature humaine plutôt que comme relatifs à des conjonctures historiques. Si le mythe est mal structuré, c'est que le recours qui lui est fait ne suppose pas de prise de conscience critique. Ainsi, en définitive, la situation reçoit son statut de l'extérieur.

L'idéologie proprement dite apparaît quand s'instaure un nouveau genre de rapport entre la situation et le long terme — quand l'un et l'autre sont dotés d'une temporalité homogène. L'avènement d'une technologie complexe a fait éclater les ensembles culturels syncrétiques : dotée de plus en plus d'un dynamisme autonome, la technique a orienté la culture sur les voies des crises et des remises en question. L'instauration de nouveaux types de pouvoirs (on pense surtout à la bourgeoisie), fondés sur l'action des individus plutôt que sur des principes considérés comme éternels, a aussi débloqué l'empirisme par rapport aux situations immédiates pour projeter sur un plus long avenir l'empire de la raison technicienne. Enfin, les classes sociales, en faisant apparaître sous une lumière de plus en plus vive les tensions et les contradictions de la culture, appelaient fatalement des modèles de comportement fondés sur certaines techniques sociales ayant pour tâche de fabriquer des mécanismes d'unanimité et de définir explicitement des fins collectives. La société technologique devait substituer l'élaboration d'idéologies à la souveraineté ancienne des mythes, des principes et de la spontanéité sociale. La justification de la situation n'étant plus donnée, il fallait désormais conférer un sens à l'histoire à partir de la situation.² Alors que le mythe était une « parole qui circonscrit et fixe un

¹ Il faudrait citer ici tout au long les belles observations de Marc Bloch sur la mémoire collective au Moyen Âge. Retenons seulement ces remarques : « La solidarité entre l'autrefois et l'aujourd'hui, conçue avec trop de force, masquait les contrastes et écartait jusqu'au besoin de les apercevoir (...) À force de respecter le passé, on en arrivait à le reconstituer tel qu'il eût dû être... » (*La société féodale*, I, *La formation des liens de dépendance*, Paris, Albin Michel, 1959, 145, 146).

² L'idéologie naît donc proprement de l'angoisse historique caractéristique des sociétés « prométhéennes ». On pourrait trouver une parfaite illustration de cette genèse dans les présupposés existentiels de la pensée hégélienne. On trouve, dans cette dernière, la reconnaissance initiale du *tragique* de la subjectivité individuelle — laquelle réside essentiellement dans la possibilité de s'opposer au donné, de le remettre en question (la *négativité*) ; ce qui entraîne à la recherche de ce que nous appellerions « un nouvel abri existentiel », à l'élaboration d'une *totalité* existentielle où l'homme puisse se retrouver — et retrouver ses semblables. Il serait à peine osé de dire que ce que Hegel cherchait dans « l'esprit objectif » beaucoup d'agents sociaux le demandent aux idéologies.

événement », ¹ l'idéologie est un procédé d'ouverture de l'événement (ou, si l'on veut, de la situation) sur une temporalité plus vaste, en définissant celle-ci comme une situation élargie génératrice d'intelligibilité pour la conjoncture plus étroite.

L'idéologie se range donc ainsi parmi ce que nous appellerions volontiers les *techniques de l'existence* : tout à côté d'un droit rationalisé, des procédés de propagande et de persuasion, des méthodes pédagogiques — mais s'en distinguant par son œuvre spécifique de définition des fins collectives. C'est dans cette perspective, nous semble-t-il, que devraient être faites les analyses empiriques de la réciprocité fonctionnelle entre structures sociales et idéologies.²

Dans les recherches effectives, cette réciprocité a reçu diverses dénominations (« convenance », « corrélation », « reflet », « harmonie », etc.) qui trahissent l'incertitude et même la confusion sur la nature de la jonction entre structures sociales et idéologies. Chercher une relation trop directe, terme à terme, c'est se condamner au cercle vicieux. Si la structure sociale est éminemment un construit, comment opposer la reconstitution du sociologue, considérée comme objective, à l'idéologie considérée comme l'expression plus ou moins fallacieuse d'une conscience sociale ? Sans compter qu'il faut bien définir celle-ci, par ailleurs, comme une production nécessaire de la structure. Bien plus, quand il s'agit d'élaborer le modèle spécifique d'une société globale quelconque, le sociologue est contraint, du moins dans les premières approximations, de saisir cette société comme une totalité à travers les représentations, c'est-à-dire les idéologies, qu'elle sécrète. On le voit au mieux dans l'analyse sociologique de la nation. Il n'a pas été possible de ramener celle-ci à des facteurs objectifs de structure : langue commune, ethnie propre, cohésion politique, etc. Il a fallu, comme Renan, parler de « vouloir vivre collectif » ou, comme les ethnologues contemporains, considérer que la nation ou la tribu, « c'est la théorie que ses membres s'en font » (S. F. Nadel). À cette limite, au lieu d'être un simple sous-produit, l'idéologie est un achèvement de la structure sociale.

L'idéologie ajoute des éléments à la structure : par conséquent, toute recherche de corrélation doit être exclue au départ. Il s'agira de définir les deux termes, non pas dans leur correspondance, mais dans leur complémentarité, sans préjuger du poids de réalité de l'un et de l'autre. On devra, en somme, conserver à l'idéologie sa consistance et sa spécificité. Pour cela, il faudra toujours rechercher systématiquement les pouvoirs sociaux définisseurs des idéologies. Celles-ci ne sont jamais l'expression

¹ G. VAN DER LEEUW, *L'homme primitif et la religion*, Paris, Alcan, 1940, 131.

² Nous avons étudié un cas concret de cette complémentarité dans notre communication : « Idéologie et conscience historique dans la société canadienne-française du XIX^e siècle » (Congrès franco-canadien d'histoire, octobre 1963).

directe de toute la société, ni même (comme le laissent entendre Marx et, plus confusément, Mannheim) des classes sociales et de leurs conflits. L'aptitude à formuler des idéologies et la force de contrainte pour les imposer sont inégalement réparties entre les groupements d'une société donnée. À l'inverse, le pouvoir n'est pas seulement la faculté de définir des règles et de dévouer la violence au service d'un ordre quelconque : c'est aussi un certain monopole de la capacité de définir des fins. En ce sens, les pouvoirs sociaux apparaissent comme la jonction concrète entre l'ensemble d'une structure sociale et les idéologies.

III

La réflexion qui va de la culture à la structure sociale postule, au départ, qu'est donné aux sociétés comme aux agents sociaux une sorte d'univers symbolique originaire où les formes sociales, avant d'avoir une *fonction*, ont une *signification*.¹ C'est là un curieux présupposé qui peut admettre diverses justifications dont nous ne discuterons pas ici : soulignons seulement qu'il n'est pas moins légitime que le postulat inverse d'une détermination de la culture par la structure sociale, et que ce dernier y renvoie d'ailleurs, comme paraît le montrer l'échec du fonctionnalisme radical.

Pareille présupposition a d'ailleurs son fondement dans la structure de l'action, où la médiation du symbole apparaît proprement comme essentielle. On se souvient de la remarque de Kant : « La pensée n'est pas un produit des sens et, à ce titre, elle n'est pas non plus limitée par eux, mais elle n'a pas d'emblée pour cela son usage propre et pur, sans le secours de la sensibilité, parce qu'alors elle serait sans objet. »² Qu'est-ce dire — sinon que le signe sensible et la *chose* ne coïncident pas ? Et que la pensée discursive (ou utilitaire) aussi bien que la *chose* supposent une liaison dialectiquement préalable de l'esprit aux choses qui soit symbolique ? Il semble qu'on puisse le discerner dans les premières formes d'apprentissage chez l'enfant : le visage de la mère est d'abord offert comme signification humaine globale ; le langage est d'abord utilisé comme ensemble de totalités significatives avant d'être manié selon ses possibilités analytiques... L'animisme enfantin est sans aucun doute un phénomène du même ordre.

La culture est ainsi conçue comme un véritable à priori des structures et des comportements. On le voit bien dans le langage, phénomène cul-

¹ Ce mode de pensée nous paraît fort bien illustré dans un texte curieux d'Henri Hubert (préface à la traduction du *Traité d'histoire des religions* de LA SAUSSAYE). Il y définit le sacré comme « l'idée-mère de la religion. Les mythes et les dogmes en analysent à leur manière le contenu, les rites en analysent les propriétés, la moralité religieuse en dérive, les sacerdocees l'incorporent, les sanctuaires, lieux sacrés, monuments religieux la fixent au sol et l'enracinent. La religion est l'administration du sacré. »

² KANT, *Critique de la raison pure* (trad. Tremesaygues et Pacaud), 286.

turel par excellence. Benveniste remarque, par exemple, que les pronoms personnels sont présents dans toutes les langues et qu'ils se distinguent des autres désignations par ce trait fondamental : « Ils ne renvoient ni à un concept, ni à un individu . . . Le langage est ainsi organisé qu'il permet à chaque locuteur de s'approprier la langue entière en se désignant comme *je*. »¹ Le même auteur montre aussi comment s'établit la correspondance du temps où l'on est avec le temps où l'on parle — et il en arrive à conclure que « le langage est la possibilité de la subjectivité, du fait qu'il contient toujours les formes linguistiques appropriées à son expression, et le discours provoque l'émergence de la subjectivité, du fait qu'il consiste en instances discrètes. Le langage propose en quelque sorte des formes « vides » que chaque locuteur en exercice de discours s'approprie et qu'il rapporte à sa « personne », définissant en même temps lui-même comme *je* et un partenaire comme *tu*. L'instance du discours est ainsi constitutive de toutes les coordonnées qui définissent le sujet. »²

En somme, on pourrait dire, à la manière d'Heidegger, que le langage — et aussi bien la culture — nomme l'Univers avant que nous nommions les choses. Et, du même coup, la structure du langage comme celle de la culture se ramèneraient aux jeux de l'implicite et de l'explicite. Cette fois, l'idéologie apparaîtrait comme le sommet de l'explicite.³ En analyser la nature, ce serait la situer fonctionnellement dans la dialectique de l'implicite et de l'explicite inhérente au langage et à la culture. Cette dialectique peut être cherchée, nous semble-t-il, dans trois voies principales.

1. Si, par définition, l'implicite ne peut jamais être ramené à l'explicite, il existe des possibilités multiples d'explicitations — qui ne sauraient être susceptibles de systématisation au sein de l'existence. Ici intervient d'abord l'action comme provocatrice de systématisations (et d'explicitations). L'action se prolonge dans un langage qui en devient la critique ; à l'inverse, l'action donne consistance à ce que dit le langage.⁴ À un palier extrême, *les idéologies apparaîtront alors comme des axiomatisations symboliques des conditions de l'action*. Alors, analyser leur structure, ce sera en dégageant une syntaxe.

2. Mais la dialectique avec l'action est insuffisante pour expliquer la consistance du langage. Dans son prolongement, il faut faire intervenir,

¹ E. BENVENISTE, « De la subjectivité dans le langage », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 55, 3, juillet-septembre 1958, 260-261.

² *Ibid.*, 262.

³ On pourrait prétendre que le stéréotype est plutôt le point limite de l'explicite. Mais la stéréotypie se présente sous la figure de fragments dispersés dont la liaison est enfouie dans l'univers implicite des attitudes. L'idéologie est un *système* explicite comme tel.

⁴ « Le langage contribue à fixer des contenus et à lier entre elles les propriétés, à créer des centres d'une vision objective . . . Il classe et organise l'expérience. Il jalonne les degrés de cette organisation » (I. MEYERSON, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1948, 38-39).

comme support commun, et comme lieu de la relation entre l'un et l'autre, ce que certains linguistes appellent la « conscience linguistique » (qu'il ne faudrait sans doute pas hésiter à identifier largement avec la « conscience culturelle »). « La conscience linguistique est un obstacle à un émiettement possible de la morphologie et des cadres du lexique, à un éparpillement des phonèmes. Elle est normative par les valeurs qu'elle maintient, et par la prédominance qui, par elle, s'attache au qualitatif sur le quantitatif. Le rôle du linguiste, comme de tout savant, est de traduire la qualité en quantité, de mesurer, par exemple, la fréquence des phonèmes pour en apprécier le rendement. Le sujet parlant n'estime le phonème que par sa qualité, non par sa fréquence : tous les phonèmes qui lui sont familiers ont, pour lui, égale valeur. Il n'entend que ce à quoi il s'attend. »¹ Dans cette seconde perspective, *les idéologies seront considérées comme la rationalisation d'une vision du monde (ou d'un système de valeurs) prérequise par la culture en question.*

3. Enfin, la relation avec autrui, au sein du langage comme de la culture, est évidemment une troisième dimension des processus d'explicitation et de structuration. Ici intervient le postulat fonctionnaliste — que Martinet, par exemple, formule ainsi : « Toutes choses égales d'ailleurs, une opposition phonologique utile à la compréhension mutuelle se maintient mieux qu'une autre moins utile. »² À ce point, *les idéologies apparaissent comme les systèmes symboliques les plus explicites requis par les urgences de l'unanimité sociale devant les situations à définir et les actions à poser.* Et du même coup, l'appréhension de l'idéologie par le cheminement de la culture à la structure rejoint la perspective inverse : à la charnière, on retrouve toujours les pouvoirs sociaux comme traductions concrètes des exigences de la structure aussi bien que comme médiateurs contraignants des formes d'unanimité.

En tant que *syntaxe*, le problème essentiel qu'affronte l'idéologie comme forme extrême de l'explicite est incontestablement le suivant : elle utilise l'univers symbolique préalable, mais elle doit le *fermer* à tout prix. La pensée idéologique est syncrétique par essence et elle l'est selon deux dimensions. D'une part, elle doit *ramener la situation à la cohérence*. Pour ce faire, elle supposera une communauté, un auditoire. L'analyse scientifique devra être particulièrement attentive à démêler les processus de construction de cette image de la communauté et, en corollaire, les procédés par lesquels la construction de l'idéologie efface le statut partiel de l'idéologue ou l'universalise. D'autre part, l'idéologie doit *définir des fins* : celles-ci n'étant jamais des valeurs abstraites, mais des objectifs concrets, l'analyse cruciale portera sur les processus de valorisation des

¹ A. MIRAMBEL, « Sur la notion de conscience linguistique », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 55, 3, juillet-septembre 1958, 293.

² A. MARTINET, *Économie des changements phonétiques*, Berne, A. Francke, 1955, 42.

faits qui donnent un poids concret aux finalités de même qu'aux procédés par lesquels celles-ci sont raccordées aux situations.

Ces deux grandes directions de l'analyse rejoignent les procédés rhétoriques que Perelman et Olbrechts-Tyteca¹ ont inventoriés sous les dénominations de *probabilité de la vraisemblance*,² et d'*intensité de l'adhésion*.³ Et la notion d'incompatibilité, dégagée par les mêmes auteurs d'une longue tradition, apparaît ici comme tout à fait centrale — en ce qu'elle se substitue à la notion plus purement logique de contradiction : « Alors que la contradiction entre deux propositions suppose un formalisme ou du moins un système de notions univoques, l'incompatibilité est toujours relative à des circonstances contingentes, que celles-ci soient constituées par des lois naturelles, des événements particuliers ou des décisions humaines. »⁴

Si la recherche d'une syntaxe des idéologies nous confronte avec les procédés formels de rationalisation, la mise en relation des idéologies avec les *visions du monde* qui les nourrissent nous renvoie au problème beaucoup plus difficile de leur contenu. Par-delà les opinions et les attitudes se pose la question nécessaire, mais éminemment difficile d'un certain noyau, d'une relative stabilité des valeurs au sein d'une culture donnée. Le problème n'est ni gratuit, ni tellement abstrait. Du côté des anthropologues, sous des étiquettes diverses, la question est plus ou moins nettement posée : « caractères nationaux », « prémisses culturelles », « thèmes culturels », « *value-orientations* », « valeurs fondamentales », « postulats existentiels », etc.⁵

Les recherches directes sur ces éléments inconscients de la culture sont évidemment possibles. Mais elles sont hasardeuses : on y retrouve toute la confusion que nous avons dénoncée à propos de la relation entre struc-

¹ Dans des travaux qui ont eu malheureusement peu d'écho, mais qui nous paraissent pourtant avoir une importance décisive pour l'étude des syntaxes idéologiques.

² Ils y rangent les références aux exemples, au normal, à la compétence... Ce sont là des techniques classiques pour susciter l'unanimité d'un auditoire et ramener la situation à la cohésion.

³ Renvoyant aux « figures » de la rhétorique traditionnelle, ils évoquent « toute l'argumentation... basée sur le réel et l'apparent, sur les fins et les moyens, sur l'acte et l'essence, sur la quantité et la qualité, et autres couples d'oppositions considérées comme fondamentales » (C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Rhétorique et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 34).

⁴ C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, I, 264.

⁵ Retenons, entre bien d'autres, les propos de Kluckhohn : « L'étude que les anthropologues font de la culture a changé, elle est passée de l'étude des « artifacts » et des coutumes directement observables à celle des concepts et des prémisses caractéristiques de chaque culture. Ces caractères sont censés constituer un système de plus petits dénominateurs communs à l'intérieur d'une culture et dont les éléments observables sont les expressions. Il est ainsi possible d'isoler des éléments d'analyse plus fondamentaux et par conséquent plus stables. De tels éléments font montre d'une remarquable stabilité malgré que la population entière de ceux qui les manifestent soient remplacés à quelques décennies d'intervalle » (« Biological and Cultural Evolution : Some Analysis and Explorations », *Behavioral Sciences*, I, 1956, cité par Marcel RIOUX, « Remarques sur les concepts de vision du monde et de la totalité », *Anthropologica*, IV, 2, 1962, 274-275).

tures sociales et idéologies. On est alors livré, dans un univers plein d'inconsistance, au hasard de la déduction : cette déduction à laquelle précisément se livrent les fabricateurs d'idéologies et ceux qui y adhèrent... Des rationalisations que secrètent les cultures à celles que fabriquent le sociologue ou l'anthropologue, il y a une incontestable parenté — que nous avons déjà signalée. Et nous retrouvons encore l'idée centrale de *justification*. Les anthropologues nous ont habitués à distinguer entre les *valeurs vécues* et les *valeurs professées*. Mais, dans une perspective de traduction opérationnelle des concepts à laquelle la science contemporaine nous accoutume peu à peu, cette dichotomie apparaît à la fin comme très précaire. Ce sont toujours les valeurs professées, avec des procédés subtils de compatibilité avec les valeurs vécues, qui nous sont livrées dans la recherche empirique.

Nous sommes ainsi fatalement renvoyés, exactement comme pour la psychanalyse, à des *mécanismes de défense*. Dans de certaines limites — que seules les recherches empiriques pourront préciser — ces analogies pourront être légitimement poursuivies. Comme la psychanalyse l'a bien défini pour l'individu, la rationalisation surgit des contradictions du *ça* et du *surmoi*. D'une manière quelque peu semblable, il semble que ce soit du désaccord de la structure sociale et de la culture que naît l'idéologie. Nous serions amené à penser, du moins comme idée directrice de la recherche à venir, que les rationalisations idéologiques sont nos uniques portes d'entrée sur l'univers implicite des cultures. En tout cas, on est tenté de transposer aux idéologies ce que Anna Freud dit du *moi* : « Le *moi* est vraiment le domaine auquel doit toujours s'appliquer notre attention et... il constitue, pour ainsi dire, le milieu au travers duquel nous tentons de nous faire une image des autres instances. »¹

Ce qui impliquerait, en définitive, que, dans une stratégie d'ensemble que ce bref article aura à peine esquissée, on devrait accorder une certaine priorité, sur les autres démarches, au dégagement des syntaxes idéologiques. Tâcher de retrouver les processus d'argumentation dans des idéologies assez circonscrites pour ne pas décourager l'analyse minutieuse : c'était l'objectif que nous nous étions fixé dans certains travaux antérieurs ; c'est aussi celui qui a orienté d'autres études auxquelles ces très sommaires remarques devaient seulement servir d'introduction.

Fernand DUMONT

*Département de sociologie et d'anthropologie,
Université Laval.*

¹ Anna FREUD, *Le moi et les mécanismes de défense*, trad. A. Berman, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, 5.