

Le vieux vin et les nouvelles outres : Réflexions critiques sur l'idéologie dans quelques ouvrages récents

Pierre-André Tremblay

Volume 6, numéro 1, 1982

Idéologies et politiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006068ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006068ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

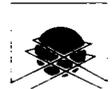
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tremblay, P.-A. (1982). Le vieux vin et les nouvelles outres : Réflexions critiques sur l'idéologie dans quelques ouvrages récents. *Anthropologie et Sociétés*, 6(1), 195–213. <https://doi.org/10.7202/006068ar>

LE VIEUX VIN ET LES NOUVELLES OUTRES réflexions critiques sur l'idéologie dans quelques ouvrages récents *



Pierre-André Tremblay
Département d'anthropologie
Université Laval

L'écheveau serait long à démêler qui, de Destutt de Tracy à Althusser en passant par Napoléon, Marx et Mannheim, retracerait les transformations et les mutations de l'idéologie. D'autres s'y sont essayés avec un bonheur variable et je ne vois pas le besoin de le faire ici. Je relève simplement ce fait troublant : depuis près de 200 ans, le concept d'idéologie fournit le socle méthodologique sur/contre lequel se bâtissent les diverses « logies » traitant de la société. Incluons-y, tout de go, la philosophie, ne serait-ce que parce qu'elle se considère comme la grande sœur d'icelles. D'où une constatation : qui veut indiquer la configuration générale des recherches récentes sur l'idéologie devra considérer l'éventail le plus vaste possible des sciences humaines. Les diverses disciplines, ces rationalisations a posteriori de l'histoire sociale occidentale, trouvent dans ce rejet un objet commun. Paradoxe : signe de la *division* (pré/post-coupe épistémologique, par exemple), l'idéologie-objet-transdisciplinaire pourrait fort bien servir d'*unificateur* à l'histoire des sciences humaines. Gageons que ceux qu'il faut bien appeler « les théologiens organiques de l'État »¹ y perdront quelques plumes acadé-

* N. Abercrombie, *Class, Structure and Knowledge. Problems in the Sociology of Knowledge*, New York & Londres, New York University Press, 1980, 200 p., notes, index; R. Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1981, 473 p.; S. Hibbin (éd.), *Politics, Ideology and the State*, Papers from the Communist University of London, Londres, Lawrence & Wishart, 1977, 143 p.; G. Rudé, *Ideology and Popular Protest*, New York, Pantheon Books, 1980, 176 p., bibliogr., index.

¹ Je tiens l'expression de mon camarade Pierre Bernier, qui n'est pas responsable de l'usage que j'en fais.

miques. Le choix des livres dont on parlera ici répond à cette optique générale. L'ouvrage de N. Abercrombie ressemble beaucoup à une introduction aux principales théories qu'on retrouve dans l'histoire de la sociologie de la connaissance. Il fournira donc un commode point de départ. Nous passerons ensuite au livre dirigé par S. Hibbin. Il donnera l'occasion de réfléchir à l'interface, comme on dit, entre discours à finalité de connaissance (scientifique) et discours à finalité d'action (politique). Ce second versant nous occupera plus particulièrement lorsque nous considérerons le texte de l'historien G. Rudé. Enfin, le gros livre de R. Debray servira de point d'orgue : se voulant rien moins qu'une « réflexion sur les formes *a priori* de la pratique politique en général » (p. 343), il se donne un vaste programme dont seul un philosophe – métaphysicien de surcroît – accepterait de prendre le risque.

◆ N. Abercrombie indique son intention dès la première page. La sociologie de la connaissance est sous-développée et passe son temps à se référer à des auteurs antiques. Son antipathie vis-à-vis du marxisme l'a empêchée de profiter des progrès de la théorie de l'idéologie. Ce livre veut corriger cet isolement en contrastant la position « conventionnelle » de la sociologie de la connaissance avec, d'une part, le marxisme moderne et, d'autre part, le courant de la sociologie phénoménologique. Nous voici donc fixés dès le départ : l'auteur se situe sur le strict terrain de la discussion sociologique. Ceux pour qui le marxisme n'est pas une théorie universitaire, ceux pour qui la phénoménologie est d'abord une position philosophique s'étayant par certains appels du pied méthodologiques, ceux-là n'ont qu'à aller se rhabiller. On parlera *sociologie* de la connaissance. Notons, à la suite de l'auteur, que cela ne signifie pas grand-chose : l'objet de cette branche du savoir sociologique est vague, et floues ses frontières. En fait, il s'agit d'une discipline cousine de l'histoire des idées, mais celle-ci est plus intellectualiste et descriptive, alors que la première est, eh bien, plus sociologique et explicative : elle recherche la base sociale se cachant derrière les idées exprimées. Au fond, rien là de très nouveau : Pareto, Marx, Durkheim et Weber s'y étaient employés. Karl Mannheim est cependant le premier à avoir clairement vu que le problème est moins de décrire le rapport de certaines croyances à certaines classes que d'expliquer pourquoi tel ensemble particulier de croyances va de pair avec telle classe particulière. La mise sur pied de cette problématique et le développement de la notion d'*intérêt* qui l'accompagne permet de faire de Mannheim le père fondateur de la sociologie classique de la connaissance.

L'auteur consacre donc à Mannheim la première des trois parties de son livre. La mise à jour des positions de la sociologie conventionnelle se fait en deux temps. Le premier trace en 20 pages une esquisse de la théorie de la (fausse) conscience développée par Marx dans *L'Idéologie Allemande*. Cette théorie est, selon Abercrombie, tout le contraire d'un système harmonieux. En fait, elle est déchirée par la « tension » qui existerait entre

la thèse qui veut que l'être détermine la conscience et celle selon laquelle la base détermine la superstructure, thèses que l'auteur conçoit comme irréconciliables mais présentes au même moment dans le texte de Marx. La première signifie que l'individu appartient à une classe sociale, qui a une certaine position dans le mode de production. Cette position détermine les croyances des individus, « détermination » signifiant ici la présence d'un certain rapport causal que symbolise la notion d'intérêt de classe. Entre croyance et intérêt existe un rapport *fonctionnel* : les croyances fonctionnent pour supporter les intérêts de classes; sinon, il s'agit d'une fausse conscience. La deuxième thèse concerne moins la conscience de chaque classe que ce qui informe la conscience dominante d'une société : les idées dominantes sont, en général, celles de la classe dominante. Selon Abercrombie, ce point de vue signifie que la classe dominée partage les idées dominantes alors que la classe dominante, elle, n'a pas besoin de croire en ce qu'elle fait gober aux dominés. L'auteur s'empresse d'ajouter qu'à son avis, la réalité empirique montrerait plutôt l'inverse : l'idéologie dominante sert d'abord (pas seulement) à donner cohérence à la classe dominante. Quoiqu'il en soit, il faut retenir de la confrontation de ces thèses au moins deux leçons : 1) le principal problème est celui du relativisme, c'est-à-dire des critères à utiliser dans l'établissement du Vrai; 2) il existe une très grande similitude entre l'approche marxiste traditionnelle et l'analyse fonctionnelle.

Il ne m'apparaît pas évident que c'est bien là ce que Marx « voulait dire », mais je suis assez prêt à accorder que Mannheim comprenait Marx de cette façon, car elle sociologise l'analyse marxiste et la pose en des termes recevables par des penseurs académiques. Abercrombie le démontre (malgré lui, je crois) dans le deuxième temps de son exposé sur la position conventionnelle : Mannheim et, surtout, son livre *Idéologie et Utopie*. Sans prétendre rendre justice à la présentation qu'en fait Abercrombie et qui compose sans doute les pages les plus intéressantes du livre, disons que Mannheim considérait les systèmes de croyance d'un groupe particulier non pas tant en/pour eux-mêmes que par rapport à d'autres niveaux de la réalité sociale. La sociologie conventionnelle procède de la façon suivante : description d'un système de croyance; identification du groupe qui l'épouse; mise à jour des rapports entre eux. Celle-ci se fait de manière « phénoménologique », par interprétation de chaque item particulier et par mise en liaison de cet item à l'ensemble de la constellation culturelle d'une époque. Il apparaît ainsi que le groupe est le fondement véritable de la pensée individuelle, car il détermine les expériences accessibles à l'individu. Il existe plusieurs types de groupes (génération, classe, groupe de statut, etc.), mais la classe est le plus fondamental. La définition des classes est ici politique, fondée sur une opposition dominants/dominés plutôt que bourgeois/prolétaires. La fonction de l'intellectuel est d'établir le rapport entre un système de croyance (qui, généralement, se termine en 'isme') et un groupe spécifique. Les intellectuels, dont on sait qu'ils sont sans attaches et peuvent se joindre à divers groupes, selon la conjoncture, n'ont donc pas qu'un rôle passif.

La position conventionnelle selon Abercrombie peut être ainsi résumée. Il existe des systèmes de croyance d'un niveau supra-individuel et la raison du partage de ces systèmes est sociale. Le lieu de la recherche sociologique sera donc le groupe, la classe sociale en étant le plus crucial. Le mécanisme causal reliant classe et croyance est l'intérêt de classe. Les sociétés sont organisées de telle façon qu'une classe domine. C'est sur ce socle que vont s'opposer les deux écoles ultérieurement les plus importantes : marxisme et phénoménologie.

Même si, dans la 2e partie de son livre, Abercrombie consacre presque autant d'espace à la critique marxiste qu'il n'en avait accordé à la position conventionnelle, je serai plus bref, car j'estime que l'auteur y est beaucoup moins intéressant. S'il fallait en croire son texte, le marxisme post-marxien se limite à un peu de Gramsci et à beaucoup d'Althusser. On m'accordera que tout cela est un peu mince et que, de toute façon, une présentation du marxisme du XXe siècle qui se borne aux travaux philosophiques est partielle autant que partielle.

Depuis Mannheim, donc, la critique marxiste s'est attachée à trois points fondamentaux. Le premier concerne la nature même de l'idéologie : pour les marxistes, elle ne se limite pas aux 'ismes' et aux travaux des intellectuels. Gramsci, par exemple, y incluait le langage, le folklore, le 'sens commun'. Plus important encore, il ne faut pas la comprendre comme un ensemble d'idées ou de sentiments mais comme des pratiques effectuées via des appareils. On ne saurait donc la limiter à un ensemble de représentations faussées. Bien plus : c'est la réalité elle-même qui trompe le sujet connaissant, d'où on peut inférer que l'idéologie révèle autant qu'elle dissimule. C'est la tâche de la science que de départager le révélé du dissimulé, mais le marxisme moderne (entendez : Althusser) aura dû, pour cela, refuser la détermination sociale de la science et hypostasier la Théorie.

Le second point de la critique marxiste porte sur le concept de mode de production, crucial en ce qu'il met l'accent sur les interrelations entre base et superstructure, voire même en ce qu'il fait de celle-ci une condition de celle-là. Ainsi chez Althusser, pour qui des éléments superstructuraux sont à l'œuvre dans la définition même des rapports de production. Abercrombie est sans doute justifié d'y voir l'influence de Weber et de relever que cette conception donne le pas à la structure du mode de production sur la division en classes. Les althussériens ajoutent toujours que les sujets connaissants sont déterminés par leur localisation sociale, mais la façon dont agit la coupure reste problématique, c'est le moins qu'on puisse dire.

C'est cette difficulté que cherchait à résoudre le concept gramscien d'hégémonie, qui compose le troisième temps fort de la critique marxiste. L'hégémonie s'oppose au sens commun favorisant la classe dominante en ce qu'elle est plus réfléchie, plus théorique, ce qui sous-entend qu'il faut des appareils pour la diffuser (les Appareils Idéologiques d'État d'Althusser)

et des spécialistes pour la formuler (les intellectuels). L'intérêt premier de ce point de vue est de mettre l'accent sur les mécanismes matériels de diffusion de l'idéologie et, donc, d'ouvrir la voie à une recherche empirique. Tout à fait remarquable, en particulier, est l'importance accordée aux intellectuels. Articulant une vision du monde qui sans eux resterait informe, ils acquièrent un rôle dynamique qui empêche la pétrification de leur rapport aux classes sociales. De ce point de vue, et cette critique devrait valoir mise en place, il faut regretter qu'Abercrombie gomme l'importante distinction entre intellectuels organiques et intellectuels traditionnels : en procédant de cette façon, on sociologise l'analyse gramscienne en y introduisant des groupes fonctionnels là où il faudrait voir des forces politiques : Parti, Syndicat, Église. En considérant comme sociologiques des textes qui ne le sont pas, Abercrombie dénature la théorisation de Gramsci et donc dénature aussi la critique marxiste de la sociologie.

Toute autre est la critique que fait de Mannheim le courant phénoménologique, dont la présentation occupe la courte troisième partie du livre (une trentaine de pages). Reprochant à l'analyse conventionnelle de se désintéresser de la vie quotidienne et de se limiter à une vision passive des acteurs sociaux, Schutz voulut construire une théorie de l'action, c'est-à-dire de l'institution du social à partir du sujet et non des structures. Or, la base de l'expérience sociale des acteurs est la vie quotidienne, ordinaire, pré-scientifique (non-réfléchie), inter-subjective. Cette vie quotidienne est donc d'abord un certain style cognitif où l'acteur construit des *types* qui ne sont pas sans rappeler ce que Merton appelait des rôles. L'acteur interprète donc le monde et cette interprétation est active car vivre, c'est tenter de dominer un monde qui nous résiste. On voit comment, au contraire de l'analyse marxiste, l'approche phénoménologique se situe bel et bien, elle, dans la sociologie de la connaissance. Berger et Luckmann vont d'ailleurs jusqu'à en faire la discipline centrale de la sociologie, pour eux le monde social n'est rien d'autre qu'un éternel procès d'objectivation de la pensée quotidienne des acteurs sociaux. Le couple individu-société est homologue, retranscription du couple sujet-objet. La société existe bien comme réalité objective, mais c'est en tant qu'elle est un *ordre* que, par nécessité anthropologique, le sujet l'impose sur ce chaos qu'est le réel. Toute pensée sociale objectivée est donc légitimation. On ne peut qu'approuver Abercrombie lorsqu'il voit en tout cela une théorie profondément conservatrice.

Dans les dix pages de conclusion, l'auteur estime que la sociologie de la connaissance et la théorie de l'idéologie s'opposent moins par rapport à leur objet, qui est toujours le sujet humain et ses relations avec la structure sociale, qu'en tant que théories rivales de cet objet. Il y a sans doute du vrai dans cette opinion : quelque chose s'est passé entre 1900 et 1920 qui a profondément infléchi la course du marxisme. Derrière Mannheim se profile le véritable interlocuteur : Max Weber (qu'on songe à son influence sur Lukacs). Malgré sa valeur pédagogique certaine, le livre d'Abercrombie est toutefois un mauvais guide pour juger de cet infléchissement. Comme

Gramsci le rappelait à Boukharine, le marxisme n'est pas une sociologie, d'où on peut inférer que la théorie marxiste de l'idéologie n'est pas une théorie de la connaissance — sauf à qui ne peut pas ne pas penser dans les termes de la division académique du savoir. La difficulté sur laquelle achoppe l'effort d'Abercrombie est fondamentale : elle tient à une incapacité d'aborder la théorie de l'idéologie comme une conceptualisation de l'action politique.

◆ Cette critique n'origine pas seulement de mon allergie naturelle envers ceux qui ne voient pas de contradiction dans l'expression 'sociologie marxiste', car c'est à la développer que s'attache le livre dirigé par S. Hibbin. Il s'agit d'un recueil de cinq articles qui furent d'abord rendus publics lors de conférences données en 1977 dans le cadre de la Communist University of London. Quand on sait que, de plus, la maison d'édition est celle du P.C. britannique, on n'a plus guère de doute sur le lieu d'où parlent les auteurs.

Le premier article, « Hegemony and Political Intervention » par A.S. Sassoon, est un effort de description et d'explication du concept d'hégémonie, conçu comme pivot central de l'œuvre d'A. Gramsci. Refusant une approche abstraite et a-historique, l'auteur considère qu'on ne peut comprendre Gramsci qu'en situant ses interrogations par rapport à l'État dans une période et un stade spécifiques du capitalisme. Il faut de plus se souvenir que pour Gramsci, la question des bases de l'hégémonie bourgeoise — et donc des voies de son renversement — n'avait rien d'académique. La lutte pour la survie de l'URSS, la montée puis la victoire du fascisme donnaient un caractère très concret à l'interrogation théorique et mettait au clair l'impossibilité de simplement répéter le procès révolutionnaire bourgeois.

La période où écrivait Gramsci est celle de l'impérialisme, de l'extension de la sphère étatique et de l'apparition des organisations de masses. La présence des masses *dans* l'activité politique impose une modification du rapport état-société civile : à l'époque de la domination du capital financier et de l'apparition de la planification, l'État n'est plus un simple instrument de police. Il tente d'organiser les masses et de les éduquer pour satisfaire les besoins des forces productives et pour offrir une base sociale à l'État. De cette façon, l'État 'élargi' est le produit d'une situation où le potentiel du mouvement de masse menace constamment l'ordre bourgeois. Les institutions politiques sont remises en question : l'hégémonie bourgeoise est en crise.

On voit donc qu'on ne peut réduire le concept ni à une métaphore de la 'légitimation' d'une domination, ni à une variante du couple endoctrination — fausse conscience, pas plus qu'on ne peut le reléguer dans les sphères brumeuses de la 'culture'. On voit aussi que la réflexion de Gramsci n'est appropriée que lorsqu'il s'agit de l'État 'élargi' occidental, qui diffère profondément de celui auquel Lénine s'était affronté. Cette considération aura son

importance lorsqu'il faudra expliquer (ou justifier, c'est selon) la tactique de l'eurocommunisme. Mais chez Gramsci même, cette problématique ne prend son sens qu'à condition de voir ses implications stratégiques : articulée autour d'un programme, l'action d'un parti politique prolétarien doit viser à construire un nouveau bloc historique. La lutte idéologique ne se borne pas à l'activisme propagandiste. On doit reconnaître qu'il existe des modes divers d'intervention politique appropriés aux différents groupes politiques; les modes d'organisation varieront, eux aussi.

Le procès révolutionnaire prolétarien ne saurait donc répéter la 'révolution passive' bourgeoise (l'expression est de Gramsci), car la classe ouvrière a ses difficultés propres, en particulier celle de se doter d'un groupe indépendant d'intellectuels. La tâche de ces derniers sera complexe : interagir avec les masses à leur niveau culturel et lutter contre la philosophie sophistiquée de la bourgeoisie. On ne peut donc prévoir le *contenu* de l'hégémonie ouvrière ni les formes que prendront les superstructures, ce qui n'est rien d'autre que rappeler ce fait simple : l'action politique est toujours affaire de conjoncture. Politique alors signifie moins de lieu de l'action que son contenu ou son mode : l'action sera politique si elle met en lutte des hégémonies opposées appuyées sur des classes opposées.

Je laisse aux spécialistes le soin de se demander si, dans cette discussion à peine esquissée ici, Gramsci trouve vraiment son compte. Remarquons seulement l'intrusion d'une série d'objets de discours totalement absents de l'analyse sociologique : le Parti, l'État, la stratégie des classes en lutte. Intégrée à cet univers conceptuel, la question du savoir objectif, c'est-à-dire de la scientificité du discours, prend un sens nouveau. Les trois articles qui se succèdent ensuite considèrent des aspects particuliers des thèmes effleurés par le premier texte. On sera donc plus bref à leur sujet.

Le second chapitre, écrit par B. Jessop, s'intitule « Marx and Engels on the State ». On comprend facilement la nécessité du sujet : le capitalisme étant Monopoliste d'État, il importe d'indiquer une théorie générale où pourront s'articuler ces êtres hétérogènes : le capital, la bureaucratie, la répression. L'intention est louable, mais il ne faut pas trop espérer. En fait, on a droit à la nième étude marxologique sur la transformation du concept entre la *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* et la *Critique du Programme de Gotha*. Ceux qui s'attendaient à des considérations actuelles en seront pour leurs frais.

Ceci dit, certaines des idées émises par l'auteur valent la peine. L'intuition fondamentale est celle-ci : l'évolution de l'analyse marxienne de l'État peut être jugée selon la place faite au rapport État-lutte des classes. La différence entre les textes de 'jeunesse' et ceux de la 'maturité' réside en ce que les premiers sont organisés autour de la division société civile – société politique, alors que les seconds exploitent le paradigme classe bourgeoise – classe ouvrière. De la très hégélienne contradiction entre intérêts généraux

et intérêts particuliers, Marx passa à un point de vue cherchant à cerner l'effet de la pratique des groupes sur la transformation ou la consolidation des rapports sociaux. L'opposition à Hegel n'est donc pas seulement conceptuelle mais aussi (surtout ?) politique quant à l'analyse qu'il faut faire de la société moderne. Les oppositions, disons 'normatives', sont donc présentes dès l'origine : en critiquant de façon acerbe l'organisation corporative prônée par Hegel (*Critique de la Philosophie du Droit*), en refusant le formalisme des droits politiques et en estimant que la libération humaine doit d'abord se faire dans la société civile, par abolition de la propriété privée (*Sur La question juive*), Marx faisait plus qu'alimenter un débat de théoriciens : il ouvrait la voie à un rapport différent de la réflexion politique aux conflits sociaux.

Cependant, comme le note Jessop, tout cela ne fait pas un système-du-politique. Tout au plus peut-on retrouver des *thèmes* récurrents que Marx reprendra à divers moments de sa 'deuxième période'. Le premier est que la forme de l'État est un reflet de la base économique. La raison de ses interventions sera donc économique, ce qui ne signifie pas que l'État ne représente qu'un épiphénomène, car Marx et Engels rejettent le réductionnisme économiste. Deuxième thème : l'État sert à la domination de classe, mais il n'y a là, contrairement à ce que disent les méchantes langues, aucun instrumentalisme. En fait, la thèse selon laquelle l'État est le gérant des affaires bourgeoises représente moins un argument sur l'État que sur la lutte des classes. Comme le montrent leurs analyses empiriques, Marx et Engels considèrent qu'il est exceptionnel qu'une classe ait un contrôle direct et absolu sur l'État. Enfin, troisième thème, l'État est le facteur essentiel de la cohésion sociale. Le danger de fonctionnalisme sera évité si on se rappelle ce que disait Lénine : la coercition est inhérente à l'État, la cohésion sociale n'est pas la réconciliation des classes. Au total, il faut retenir que l'approche marxienne était focalisée sur la lutte des classes plutôt que sur l'intégration de l'État au circuit du capital. Elle se trouve à l'opposé de l'institutionnalisme de la science politique contemporaine.

Mais l'Idéologie, ce mot est bien vague. Le troisième chapitre du livre (« Monopoly Capitalism and the Mass-Media », par I. Connell) s'intéresse à un cas particulier, histoire de donner de la chair au concept. En étudiant la télévision, l'auteur la considère moins comme une industrie soumise à des impératifs de rentabilité que comme une machine à produire des effets communicatifs — idéologiques relativement autonomes. Plus encore : la spécificité de la télévision par rapport aux autres industries consiste en la formulation de ce qui sera reçu comme discours (du) public sur les événements. L'idéologie dominante ne *découle* pas de la domination économique : elle en est le fruit dans une lutte constante. Elle ne sera donc pas l'idéologie d'une seule classe : au contraire, il faut la voir comme composite, complexe, tissée de contradictions. Elle a bien sûr une certaine unité perceptible par ses effets : isolement des agents, formulation de la volonté nationale. Mais

son hégémonie tient moins à son contenu qu'à sa capacité de tracer les limites à l'intérieur desquelles idées et valeurs seront débattues.

L'organisation des reportages télévisés le montre. Il n'y a pas de conspiration malveillante pour masquer l'existence des conflits. Au contraire : on présente les points de vue opposés des différents acteurs mais, dans la description et l'explication des événements, on privilégie les opinions modérées qui cherchent le bon sens et le consensus. L'œuvre idéologique est justement de faire croire que ces opinions sont partagées par les acteurs, même s'ils sont en lutte; autrement dit, on veut faire croire que ces points de vue sont ceux de la nation entière. On définit ainsi ce qu'est l'évidence et le normal. Par divers procédés rhétoriques, on cherche à augmenter l'identification des auditeurs à la T.V. On définit ainsi, pour l'audience, ce qu'est l'audience. Voilà comment on génère les limites de reconnaissance de groupes sociaux.

Je n'ai présenté ici que le squelette conceptuel de l'analyse et laissé de côté les descriptions qui forment le plus clair de l'article. Je crois cependant en avoir assez dit pour montrer que les auteurs du livre estiment tous que la domination idéologique bourgeoise ne découle pas fatalement de la possession des moyens de production, point de vue qui gomme la spécificité du moment politique et donc celle du parti prolétarien lui-même. Le « sens commun » n'est que le nom appliqué à un construit théorique qui, dans la pratique réelle, se présente comme une lutte, avec ses aléas et ses inconnues.

L'article suivant s'attache à montrer comment deux auteurs marxistes, Gramsci et Althusser, ont tenté de conceptualiser le déroulement de cette lutte. Dans « Science, Ideology and Common Sense », T. Richardson considère que la fusion de la théorie et de la pratique cherchée par le marxisme passe par l'action et l'organisation du Parti ouvrier et du mouvement prolétarien dans son ensemble. Gramsci l'avait bien vu, qui avait défini le Parti comme éducateur des masses devant générer les intellectuels organiques de la classe ouvrière. Dans cette identification des tâches, la pratique du Parti sert de socle sur lequel bâtir la théorie. La notion d'idéologie, chez Gramsci, doit donc être reliée non pas à celle de science mais à des notions comme domination bourgeoise, bloc historique, etc. On comprend pourquoi Gramsci s'intéresse moins à la philosophie-des-philosophes qu'aux philosophies quotidiennes, conceptions du monde, sens commun et aux moyens de reproduction de l'hégémonie bourgeoise. Ce « sens commun », Gramsci le met en rapport avec le stade « corporatiste » de la conscience de classe ouvrière. Le second moment est celui de la conscience économiste, réformiste. Le troisième est politique, celui où l'individu comprend que ses intérêts dépassent ceux de sa classe économique. À ce stade se fusionnent les divers points de vue moraux, politiques, etc., et la conscience ouvrière repart sur des bases universelles : se développe ainsi l'hégémonie d'un groupe social fondamental. On voit que les passages d'un stade à un autre ne sont pas l'effet d'un simple travail idéologique mais d'une lutte politique, car chaque stade

est celui d'une forme nouvelle de l'organisation ouvrière. On trouve là la raison du rapport établi par Gramsci entre le Parti et les intellectuels organiques.

Toute autre est l'approche althussérienne. Le rapport théorie-pratique y prend la forme du rapport philosophie-pratique politique et concerne la capacité du matérialisme historique à se comprendre lui-même et à comprendre son histoire. Cette capacité dépendra de l'élaboration du matérialisme dialectique et donc de la différence à établir entre « diamat » et matérialisme historique. On en connaît l'origine stalinienne. L'auteur, dans ses dernières pages, discute donc du dogmatisme, de la généalogie Marx-Lénine-Staline et du culte de la personnalité. Il en ressort qu'Althusser est un penseur important de la lutte contre cette « erreur », cette « déviation » que fut le stalinisme.

S'intéresser à la théorie des superstructures chez Gramsci et à la possibilité d'une théorie de l'histoire de l'URSS chez Althusser ne sont donc pas des préoccupations académiques, car elles renvoient à l'analyse de Marx-Lénine-Gramsci-Staline, au rapport à l'URSS – bref, à la possibilité de l'eurocommunisme, problème politique s'il en est. Venant en quatrième position, le texte de Richardson laisse une impression de redondance, de déjà-vu et de frustration profonde. On se demande comment il est encore possible de présenter le stalinisme comme une erreur, comme un « culte de la personnalité ». Si le test essentiel du marxisme est de se penser lui-même, le patient semble bien mal en point. Aucun article de ce livre ne prend de grands risques avec l'orthodoxie, mais nulle part son poids n'est aussi visible que dans ce dernier texte.

Il n'était cependant pas inutile, car il place encore plus clairement que les précédents le rapport entre l'idéologie (la conscience de classe) et l'action politique : les modes d'interprétation de l'univers politique ne sont pas des résidus passifs ni des épaves qui flottent à la surface des structures sociales. Ils sont *parties prenantes*.

Je crois toutefois que sa fonction dans le livre était ailleurs : il servait à introduire le thème de l'indépendance nécessaire, sinon souhaitée, des P.C. d'Europe de l'Ouest face au P.C.U.S. C'est le sujet du dernier article du livre : « Western European Communist Strategy », écrit par G. Bridges. L'auteur cherche à y expliquer la spécificité de la « voie européenne » par rapport à l'orthodoxie commodément représentée par le PCUS. Selon lui, elle tient en quatre points fondamentaux : problèmes de la transition socialiste dans la démocratie capitaliste avancée; nature de la société socialiste qui en émergera; nature du « socialisme réellement existant » et de la répression dans les pays de l'Est; thème spécifiquement européen : l'émergence d'institutions supra-nationales.

De la convergence de ces quatre interrogations est issu l'eurocommunisme. On aura compris qu'une compréhension nouvelle du stade actuel du capitalisme cherche à se faire jour, où l'opposition étroite capital/travail serait débordée pour inclure d'autres oppressions : nationalités, sexes, races, etc. La classe ouvrière conserve son rôle dirigeant mais sur de nouvelles bases qui rendent caduque le couple classique lutte économique + propagande idéologique. L'hégémonie à construire doit reposer sur de nouvelles bases, plus larges. Le Parti sera l'unificateur, le généralisateur, le formulateur d'une expérience pluraliste.

Ce dernier chapitre diffère donc profondément des précédents : il n'est pas une étude mais un ensemble de propositions pour une formulation nouvelle de la stratégie politique des P.C. européens. Il éclaire les références multiples à l'articulation théorie-stratégie : un intellectuel aimerait voir dans le cours nouveau des P.C. le résultat d'analyses approfondies des textes canoniques visant à faire ressortir la ligne juste. Je crois cependant que la réalité soit exactement à l'inverse : la nécessité pour les P.C. de réorienter leur tir leur impose une réinterprétation nouvelle des auteurs classiques, apte à rationaliser-justifier les décisions. Notons au passage que la chose n'est pas nécessairement mauvaise; on devrait plutôt s'inquiéter de voir un P.C. dirigé par des intellectuels universitaires. Il reste toutefois que les auteurs du livre offrent bien *malgré eux* la vérification de leurs dires : dans l'expression « théorisation politique », la primauté revient toujours aux nécessités stratégiques. Il ne faut jamais trop espérer d'une théorie politique. La systématité d'un domaine du discours n'est pas la raison de son efficacité. Rien là que de très banal. On se surprend à constater combien cela reste incompris. Les intellectuels sont encore aux prises avec les fantasmes de la pensée close.

◆ Pour les acteurs sociaux, l'exigence est tout autre : d'action justement, dont le discours – bricolé, hétérogène, improvisé – n'est qu'un des aspects. Le petit livre de G. Rudé prend le problème à bras-le-corps, d'où son intérêt. Comment décrire le rapport entre l'idéologie populaire à l'époque pré-industrielle et les mouvements de protestation qui la supportaient ? Historien, Rudé ne répond pas à la question par d'obscures cogitations livresques. S'il existe une solution, il faut la chercher dans la pratique empirique des acteurs sociaux. Mais, marxiste, l'auteur évite l'empirisme : une recherche doit être guidée.

La première partie du livre identifie l'objet à analyser. Il ne s'agit ni d'une introduction méthodologique (Rudé n'innovant pas par rapport à ses livres précédents), ni un énoncé des réponses auxquelles il sera bon d'arriver. L'auteur veut éclairer ce qu'il entend par « idéologie populaire ». Il faut, pour cela, procéder à une rapide histoire des méthodologies à l'œuvre dans le marxisme. Marx avait insisté pour abolir le capitalisme sur la nécessité du développement d'une conscience *vraie* qui soit (qui ne peut qu'être)

propre au prolétariat. Lukacs retint de Marx que la conscience de classe n'est pas une activité intellectuelle mais une pratique politique. Il fait cependant dépendre le succès des actions révolutionnaires de l'avènement de la crise inévitable et catastrophique du capitalisme. Le risque est grand d'attentisme révolutionnaire. Gramsci, lui, ignore la notion de fausse conscience; plus sensible à la réalité multiple des choses, il s'intéressa aux « idéologies non-organiques », modes de pensée hérités du passé et adoptés aussi par d'autres groupes que la classe ouvrière : paysans, petits propriétaires, etc...

On trouve là la source du concept d'idéologie populaire. Pour la définir d'un trait, disons d'abord qu'elle n'appartient pas en propre à un seul groupe. Elle est une mixture, une fusion de plusieurs éléments d'origines diverses, qu'on peut classer en deux catégories générales : les éléments « inhérents » aux classes populaires, traditionnels, non transmis par les sermons du clergé ou par les livres de l'intelligentsia; et les éléments que Rudé nomme « dérivés », empruntés par les classes populaires aux autres groupes, souvent sous forme de systèmes. Cette division n'est pas étanche, les catégories interagissent. L'idéologie « dérivée » d'une génération devient souvent l'idéologie « inhérente » de la génération suivante; à l'inverse, les éléments dérivés ne sont fréquemment qu'une distillation plus systématique des éléments inhérents. Le tout se présente au chercheur comme un ensemble d'éléments disparates et parfois contradictoires, d'où une tension dynamique. La configuration particulière de l'amalgame dépend du moment historique : la fusion sera plus rapide en période de révolution qu'en temps calme, dans les villes que dans les campagnes, etc. Le résultat — idéologie conservatrice et contre-révolutionnaire ou militante et subversive — dépendra moins de la nature propre des éléments dérivés que des circonstances, de la conjoncture. De façon générale, cependant, les éléments inhérents aux classes paysannes ne mènent pas à la révolution. Tout au plus pouvaient-ils empêcher l'hégémonie complète de l'aristocratie. Pour devenir révolutionnaire, même en société pré-industrielle, on eut besoin d'éléments dérivés (de la bourgeoisie montante, d'intellectuels déclassés, etc.) qui furent absorbés pour devenir une culture spécifiquement populaire.

Les chapitres suivants cherchent les traces de l'idéologie populaire ainsi identifiée. La séquence globale est historique : on va du XVIIe siècle jusqu'à ce moment (flou) du XIXe siècle où la société industrielle s'installe dans la domination. Le chapitre 2 considère les révoltes paysannes européennes (jacqueries médiévales, « food riots » sous l'État absolutiste) et, les comparant avec les révolutions d'Amérique latine, vise à cerner l'impact différentiel des structures coloniales. Décryptant l'interpénétration des éléments dérivés et inhérents, identifiant quels en sont les *groupes porteurs*, détaillant la façon dont les événements s'inscrivent dans la mémoire du peuple, l'auteur montre que les révoltes paysannes laissées à elles-mêmes s'avèrent incapables de demander autre chose que la restauration du passé. On n'avait rien d'autre à proposer que la haine de l'opresseur et l'utopie conservatrice.

Le troisième chapitre, le plus étoffé du livre, montre comment tout cela va changer avec la montée de la bourgeoisie. Les exemples empiriques sont la révolution anglaise du XVII^e siècle, la guerre d'indépendance américaine, les révolutions françaises de 1789-93 et celles du XIX^e siècle (1830, 48, 71). La méthode de démonstration est la même dans tous les cas. Après avoir décrit la société où la révolution se déroula, l'auteur résume l'idéologie principale de la classe dominante et celle des groupes qui cherchent le pouvoir. Il décrit les idées « inhérentes » des classes populaires *avant* la révolution puis, lorsque celle-ci démarre, il cherche les moyens de transmission des idées dérivées, les étapes de cette transmission et le résultat, c'est-à-dire la nouvelle idéologie populaire. Le reste consiste à montrer la part jouée par l'idéologie populaire pendant la révolution. Le meilleur révélateur est le type d'activité populaire (émeutes, pétitions, mise sur pied de structures électives, sélection des leaders, modes d'organisation, etc...). Ce schéma est bien sûr très général et ne rend pas justice à la vivacité des descriptions de Rudé. Disons seulement que toutes montrent l'annulation ou la récupération des exigences populaires par la bourgeoisie montante, et à son profit. De ce point de vue, on peut dire que toutes ces révolutions sont bourgeoises, mais seulement à condition de se souvenir que les luttes mirent face à face *plus* de deux acteurs. La voie est ainsi tracée pour plus tard.

Le « plus tard » en question commence entre 1830 et 1848. Selon Rudé, en effet, la différence essentielle entre ces deux révolutions tient au fait que les sans-culottes sont entretemps devenus ouvriers, prolétaires. Le chapitre 4 s'intéresse à ces sociétés en transition vers la société industrielle et détaille les modifications produites en Angleterre par la capitalisation des rapports sociaux. Leur polarisation progressive est d'abord perceptible dans le fait que les protestataires sont, de plus en plus, des travailleurs industriels. Les demandes concrètes concernaient moins le prix du pain que le niveau des salaires. De même, les lieux de la protestation changent et suivent le développement des villes ouvrières, du Sud (Londres) vers le Nord (Manchester, Leeds, etc.). L'action directe perdit de son importance au profit de formes plus organisées. Les luttes étaient moins sporadiques, plus planifiées; on vit apparaître un nouveau type de leader, souvent issu des rangs des travailleurs. L'exemple du Chartisme montre que la classe ouvrière commence à se percevoir comme classe.

Dans ces conditions, on constatera sans surprise que la fin du livre se demande pourquoi la classe ouvrière n'a pas encore renversé le capital. Rudé offre deux réponses, mais je regrette qu'il n'en montre pas plus clairement l'articulation. La première réponse est tellement connue qu'on ne glosa pas longuement: il s'agit du développement d'une aristocratie ouvrière. La deuxième réponse commence également à être défraîchie: la bourgeoisie a entrepris une offensive pour « moraliser » la classe ouvrière, remplacer son idéologie divisive et séditeuse par des valeurs fondées sur le consensus, nommément: l'éthique de l'avancement individuel. Tout

cela est entré depuis dans le sens commun ouvrier. Ne serait-ce qu'à cause de la structure objective du mode de production capitaliste, il ne peut pas ne pas rester noyau dur de la conscience ouvrière, chargé de ressentiments et face auquel la propagande ne peut rien. Mais ce sont là des éléments 'inhérents' qui ne mèneront pas jusqu'à la révolution. La théorie marxiste reste donc nécessaire pour faire office d'idéologie dérivée.

En fin de course, nous revoici avec Kautsky. Signalons, à tout hasard, que le livre fut publié, en Angleterre, par Lawrence & Wishart... On ne peut s'empêcher de regretter qu'après un travail aussi convaincant sur des matériaux historiques magistralement utilisés, Rudé aplatisse l'imagination dont il avait fait preuve et, sous prétexte de faire une fleur à Lénine, nous serve un réchauffé d'orthodoxie. Sans le dire, l'auteur fait un pas de côté dans la méthode. Dans les chapitres précédents, il montrait que les événements, les conjonctures, les discours, les organisations et les modes tactiques d'action politique s'impliquaient mutuellement et s'influençaient, ce qui fait que le règne de la politique réelle ressort plus de la théorie marxienne des superstructures que des étalages pédagogiques en trois ou quatre instances. Dans la conclusion, l'analyse retombe sur son derrière et ne nous concède qu'une offensive idéologique comprise de façon plus classique : on a imposé des valeurs réactionnaires. Dans une telle vision, l'incapacité du P.C. à réagir pour diffuser son « idéologie dérivée » reste inexplicable.

On n'est heureusement pas obligé d'avaliser tout cela pour trouver passionnant le livre de Rudé. Sans chercher à masquer les difficultés de l'analyse (on se demande, par exemple, comment y intégrer les révolutions anti-impérialistes sans sombrer dans l'idéalisme historiciste le plus ethnocentrique), je crois que son intérêt premier réside dans le refus d'imaginer que l'ordre idéologique est surajouté au social. Dans la mesure où les sociétés concrètes sont l'effet des luttes entre les classes, il est évident que la façon dont les groupes s'identifient, identifient leurs adversaires et les possibilités historiques, sera constitutive du réel. Les productions discursives ne suintent pas du corps social. Il faut voir dans la dynamique des sociétés l'œuvre instable de stratégies objectivement conflictuelles. Chacun à leur manière, les auteurs partagent cette volonté de réintégrer le dire et la représentation dans l'ensemble des rapports sociaux en ce qu'ils ont de contradictoire, plutôt que de reléguer le Logos au rang d'épiphénomène, ce à quoi le matérialisme vulgaire nous avait habitués. Du même coup, ils refusent l'acrobatie spiritualiste où le consensus sur les « attentes partagées » est le ferment de l'« ordre social ». Ces deux culs-de-sac ont en effet la même conséquence : faire d'une partie de la structure sociale le garant du reste.

◆ Ces travaux sont l'œuvre de professionnels de la recherche sociale. Le tableau ne serait pas complet si on négligeait que par les temps qui courent théorie s'écrit souvent avec une majuscule. En clair, il est des gens pour qui la réflexion n'est pas complète si elle ne cherche dans le réel l'action de je

ne sais quel principe immanent, j'ai nommé : les philosophes. La comparaison des ouvrages cités plus haut et du livre récent de R. Debray peut être une bonne occasion de saisir ce que philosophie veut dire lorsqu'il s'agit de la société. La vie politique mouvementée de l'auteur (elliptiquement rappelée dans les soixantes premières pages) fournit une raison supplémentaire pour s'intéresser à ce qu'un agrégé de philosophie, prisonnier politique, journaliste, romancier, essayiste et enfin conseiller présidentiel, peut bien raconter lorsqu'il se pique d'interpréter le monde. Ceci dit, n'étant ni historien de la philosophie ni théologien, mes opinions se borneront à celles que pourrait avoir tout sociologue.

L'intuition de départ du livre fut donnée par le désarroi du militant qui, emprisonné en 1967, se trouva incapable de faire de la politique. Faute d'agir, il fallut réfléchir. Debray découvrit ainsi le politique. Autant avouer que la philosophie est un aveu d'impuissance. Socialiste et tiers-mondiste, Debray s'interrogea sur le nationalisme des révolutions latino-américaines et sur la victoire de la bureaucratie dans les pays du « socialisme réel ». Surprise : on assiste dans le cône sud à la *sacralisation* du national; dans les pays du bloc socialiste, on subit les ravages du *culte* de la personnalité. Les italiennes ont valeur conceptuelle : serait-ce que l'État et la Nation sont des sous-espèces du genre religion ? Serait-ce que, sous l'écume des jours, et les péripéties de la lutte quotidienne, « quelque chose » reste immobile ? Sous la multiplicité des comportements, y a-t-il comme une manière d'inconscient (dont on sait qu'il est éternel) ?

À toutes ces questions, Debray répond oui. Foi religieuse et conviction idéologique ne sont pas des phénomènes différents, seulement des époques successives de la même essence. L'enjeu est donc de mettre à jour les structures profondes du comportement politique, d'identifier la grammaire de formation et de reproduction des agrégats humains. Rien de moins. Pas surprenant que Debray définisse la politique comme la « science des problèmes insolubles » (p. 56)². La démonstration se fera en deux temps. Le Premier Livre, intitulé « Dialectique », veut déchirer le voile de l'apparence (première section) pour mettre à jour le mécanisme de la croyance qui le sous-tend (deuxième section). À l'arrivée, on devrait avoir cerné les limites du champ politique. Le Livre Deux, « Analytique », indique ce que sont ses configurations internes les plus essentielles. La première section considère les principes fondamentaux de l'organisation du social; la seconde section décrit la conséquence de l'horreur du vide fondatrice de la société : l'orthodoxie, le grand Tout semblable à lui-même. Autant donner tout de suite les résultats de la recherche : « Une critique de la raison politique tricherait avec son objet si elle ne pensait pas la dynamique – concepts et événements – sous les catégories d'une statique » (p. 436). On aura compris

² Je ne peux m'empêcher de rappeler la définition classique de la 'pataphysique : science des solutions imaginaires. Il y a là une complémentarité que Debray n'exploite malheureusement pas.

qu'il ne s'agit pas de la société mais du Social qui, certes, n'est ni harmonieux ni stable mais « autorégulation spontané (sic) des identités collectives » (p. 444). Sachez-le, l'objet fondamental de la pensée, ce sont ces phases longues (quelques millénaires) du balancier de l'histoire : de l'irrationnel au rationnel, et retour.

Je n'invente rien. Livre I, section 1 : la notion d'idéologie est un obstacle épistémologique, une illusion qui bloque l'accès au politique. Son utilisation joue sur deux tableaux, science et morale, qu'elle lie indissolublement, de par sa nature même. Tenter de récupérer le concept pour fins de connaissance n'est donc que mauvaise foi. Il n'y a pas de discours objectif possible qui se serve de cette notion. Il faudrait pour cela que le scientifique soit hors de la société. En fait, on n'est jamais sorti de la croyance collective, dont l'archétype est la religion : elle a précédé l'idéologie comme la théocratie a précédé l'idéocratie. La clé de l'anatomie de l'idéologie est donc donnée par l'anatomie de la religion. Ceux qui ne le comprennent pas, les marxistes par exemple, sont condamnés à toujours échouer dans leurs efforts pour formuler une théorie de l'idéologie. Comme le monde politique est le domaine de la représentation, on se condamne du même coup à ne pas pouvoir comprendre le politique. On reconnaît l'économisme inhérent au matérialisme historique qui néglige ces « structures primaires de la vitalité sociale » (sic) (p. 152) : langues, nations, ethnies. D'ailleurs, on n'a pas assez relevé le fait que l'opposition infrastructure/superstructure est elle-même de source religieuse : bien/mal, Terre/Ciel, etc.

Section 2 : l'idéologie n'est pas un ensemble d'idées mais un discours social dont l'analyse ressort plus de l'histoire des mentalités que de celle des doctrines. Son efficacité, c'est-à-dire sa capacité à produire des effets autres que discursifs, dépend d'une condition : être tenue pour vraie. Tout est donc affaire de *croyance*, sur laquelle se fonde l'autorité politique, car le collectif a besoin d'un garant qui lui soit extérieur. Conclusion importante : la croyance précède toute théorisation. Elle est même d'un autre registre que l'argumentation logique, puisque toute adhésion à une cause est d'abord affective. Trinité fondatrice : affectivité, effectivité, communauté. Il y a là comme un impératif anthropologique : le désir d'appartenance est le maître mot de l'existence collective. La preuve : si le P.S. est plus mouvant et souple que le PCF, c'est que son moindre degré de « consistance ethnique » (p. 272) l'oblige à forcer le mouvement en marchant. L'autre parti, étant moins un mouvement politique qu'un groupe d'identification, ne gardera sa consistance qu'à condition de ne pas changer. C.Q. F.D. (Et vlan !) Seconde conclusion, celle-là plus méthodologique : une science sociale ne peut avoir d'efficace directement, en tant que science, car un discours social ne saurait être extérieur à la société. À ceux qui croiraient que l'ethnologie fournit un contre-exemple — car après tout, elle est un discours extérieur à la société dont elle parle, mais elle a, par sa pratique de terrain un impact sur elle — Debray répond : « Si manipulation il y a, par effets dérivés de la présence étrangère, elle sera involontaire

(et donc non politique à proprement parler » (p. 243). Lumineuse parenthèse ! Ah, la théorie est vraiment une belle chose !

Livre II, section 1 : maintenant que nous savons que pour croire il faut être ensemble, que l'idéologie n'est pas une façon de voir le monde mais de s'organiser dans le monde, nous savons aussi qu'il faut chercher la logique de l'idéologie dans celle de l'organisation, de l'organisation *en général* (Debray ne semble pas voir de différence entre une organisation politique et une organisation sociale : espèces d'un même genre, encore là). Le premier et plus fondamental principe générant l'organisation est dit *principe d'incomplétude* : aucun système ne peut se fermer sur lui-même. Par au moins un élément, il s'ouvre sur l'extérieur. Tout système a donc un manque fondamental, j'allais écrire : un trou en son fondement. De ce premier principe, on peut en déduire un second, d'*hétéronomie* du champ politique : aucun groupe ne peut se gouverner lui-même parce qu'aucun groupe ne peut se fonder lui-même. Corrolaire : la représentation politique, c'est-à-dire la délégation de pouvoir, devient indispensable. Elle exige une certaine légitimité, c'est-à-dire : a recours à une référence mythique, qui est la mise en pratique de la répétitivité politique (1917 répète la Commune qui répète 1848, etc.). Le temps politique est une boucle. On voit comment l'axiome d'incomplétude peut être dit « forme a priori de la pratique humaine » (p. 275) dérivée des principes logiques d'organisation du collectif. Il est bien entendu que cet invariant ne se retrouve pas suspendu en l'air mais est appuyé sur la naturalité biologique de l'être humain. L'auteur en profite pour redécouvrir à sa manière les fonctions premières de Malinowski, et aboutit aux mêmes conséquences : tout est toujours pareil, mais même le père du fonctionnalisme élémentaire n'était pas allé jusqu'à oser laisser croire que les variations n'existaient pas. Cela ne pose pas problème à Debray, pour qui idéologies politiques et idéologies religieuses ont le même programme : organisation et domination. La société n'est qu'une néguentropie en acte, une machine à remonter le temps, ce qui est le propre de toute organisation. Les marxistes n'ont jamais compris ce qu'il y avait de *naturel* dans le social ; ils n'ont jamais vu que tout est toujours déjà donné dès la constitution du collectif. Ils se condamnent donc à ne rien comprendre à la remontée des réflexes archaïques en pleine ère atomique : ayatollahs, ethnismes, religions. Et voilà pourquoi votre théorie est muette.

Section 2 : nous avons donc compris quelle est la logique de l'organisation et comment elle nécessite l'orthodoxie. Le reste du livre sera quelque peu redondant ('la fin est un peu faible'). Le travail doctrinal, fondé sur un rapport maître-disciple, fonctionne à deux régimes : circonscription (identification des limites du Nous), exclusion (des autres). De ce point de vue, le manque fondateur est d'abord celui du Maître-dont-on-se-fait-le-porte-parole : le trou originel, c'est la Mort, autre figure de l'entropie, et l'angoisse qu'elle génère. D'ailleurs — l'auriez-vous deviné ? — les figures d'autorité, dieux, césars et tribuns, n'ont jamais été que des moyens pour exprimer cette détresse. Les personnages politiques les plus efficaces seront donc

ceux qui cumulent les registres anesthésiques. L'empereur Constantin joue bien le rôle d'archétype, lui qui détenait le pouvoir politique, militaire et religieux. Les utopistes des 200 dernières années ne font que l'imiter, bien naïvement, mais pour n'avoir jamais saisi que « le collectif est de soi régressif » (p. 433) ils sombrèrent dans le mythe rationaliste du progrès et l'impossibilité logique du communisme, c'est-à-dire de la société transparente. Stop et fin.

Si tel est le regard du philosophe, si vraiment une pensée profonde doit être creuse, si vraiment on veut nous faire croire qu'un tissu d'épigrammes enjolivé de platitudes peut constituer une théorie substantive de la politique moderne, alors Debray a pondé une somme qui fera époque. Malheureusement, je ne crois pas que les sociologues y trouveront de quoi passer les longues soirées d'hiver. En sociologie, les concepts ne sont pas des outils. De ce point de vue, le livre de Debray est pire que décevant : inutile. Il faudra un jour expliquer aux métaphysiciens la différence entre un mot et un concept. Gageons qu'ils comprendront du même coup que la beauté des formules ne garantit pas la valeur de la construction théorique. Les raisonnements qui commencent par un « Il est en effet dans la nature de... » (p. 396, par exemple) ne mènent nulle part, ne nous apprennent *rien* et ne sont que l'occasion de redécouvrir bruyamment les approches les plus classiques, voire les plus éculées des sciences sociales. Au son de l'orphéon municipal, Debray nous assène ainsi : l'organicisme, le naturalisme biologiste, la « psychologisation » des rapports sociaux (psychanalyse aidant), les niveaux d'intégration définis par Parsons, les grandes envolées à la Toynbee. Au mieux : ce que Bateson disait il y a 25 ans. On a sans doute devant les yeux le dernier livre de la grande déprime des années soixante-dix. Eh bien, ça n'est pas drôle.

Évidemment, dans cette trop longue présentation, j'ai laissé de côté de nombreux aspects sympathiques de l'ouvrage, comme la beauté de son style et la remarquable efficacité de son ironie pamphlétaire. J'estime qu'il s'agit là d'aspects secondaires de la recherche scientifique. La mise en rapport de l'œuvre du philosophe et des trois premiers ouvrages pourra cependant suggérer d'intéressantes réflexions aux futurs historiens des sciences sociales. On connaît la théorie des deux 'cultures' : la scientifique (sciences dures), l'humaniste (littérature, philosophie, sciences humaines). Vers la fin des années soixantes, les épistémologues commencèrent à s'interroger sérieusement sur le gouffre séparant ces deux domaines du savoir ; Michel Serres est sans doute, en France, le plus brillant représentant de ce courant. Thèse pour des interrogations ultérieures : on n'assiste pas tant à l'établissement de repères pour le « passage du Nord-Ouest » qu'à la découverte de l'Amérique ; en clair : la tutelle de la philosophie sur les sciences humaines est en voie de disparition. Il n'y a pas deux cultures : il y a *au moins* trois termes à la proposition : sciences dures, sciences molles, humanités, dont les rapports sont beaucoup moins simples qu'on ne le laisse croire. J'incline à penser que la philosophie ne chapeaute plus les sciences sociales. Elle est à leur remorque.

Les trois premiers livres montrent bien que cela ne signifie pas l'abandon de l'interrogation théorique au profit de je ne sais quel positivisme à la mode new wave. Constatons toutefois qu'on n'en est plus à s'interroger sur les fondements de l'ordre du monde, question qui n'appelle pas de réponse *raisonnable*. Que l'identification d'un objet théorique et la mise en forme des moyens de son analyse se fasse à l'intérieur du champ d'une science, n'est-ce pas là le premier signe du mûrissement d'un domaine du savoir ? On ne sera pas surpris de voir que le terme d'idéologie tend – obscurément mais sûrement – à être déplacé par celui de discours. Je n'ai pas la prétention de savoir où aboutira le processus, mais il est en marche. Ces 4 volumes montrent que le voyage ne fait que commencer.