Document généré le 3 juin 2025 14:17

Sociologie et sociétés

Critique sémiologique de l'idéologie
A semiological Criticism of the Concept of Ideology
Critica semiológica de la ideología

Jean MOLINO

Volume 5, numéro 2, novembre 1973

Sémiologie et idéologie

URI : https://id.erudit.org/iderudit/001510ar
DOI : https://doi.org/10.7202/001510ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)
1492-1375 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

MOLINO, J. (1973). Critique sémiologique de l'idéologie. *Sociologie et sociétés*, *5*(2), 17–44. https://doi.org/10.7202/001510ar

Résumé de l'article

La notion d'idéologie est inséparable de sa genèse: issue d'une théorie qui considère le symbolique comme un reflet, la notion n'a jamais pu échapper à la problématique qui lui a donné naissance. La construction d'un concept défini et opératoire de l'idéologie passe par la réflexion sur le fonctionnement du symbolique dans la société. La sémiologie, en analysant les modes d'existence et de connaissance des processus symboliques, peut contribuer efficacement à une redéfinition de l'idéologie.

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 1973

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Critique sémiologique de l'idéologie

JEAN MOLINO

«C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes.»

KARL MARX *(l'Idéologie allemande)*

INTRODUCTION

L'idéologie est-elle un concept clair et défini? On peut en douter. Comme la plupart des concepts utilisés dans les sciences humaines, c'est un concept doublement historique; c'est d'abord un concept dont le domaine de validité est l'histoire, mais il a lui-même une histoire, sans laquelle il ne saurait être compris ni utilisé: parce qu'il a une histoire, au cours de laquelle se sont constituées les strates de sa signification, avec leurs failles, leurs recouvrements, leurs renversements, il manifeste une variabilité et une imprécision essentielles. Lorsqu'il s'agit d'un concept scientifique, l'histoire est inutile, puisque le concept renvoie directement à une définition et à des procédures qui en autorisent l'emploi; dans le cas d'un concept historique ou sociologique, il n'existe pas de définition minimale acceptée par la communauté des savants, et moins encore de procédures d'emploi. Il est donc nécessaire de s'attacher à

la genèse du concept: si l'étude n'est pas assurée d'en dégager *la* définition opératoire, elle permet au moins de prendre conscience de sa complexité et de comprendre les sources de la confusion qui préside à son emploi.

Cette histoire explique aussi la géographie du concept d'idéologie: ce dernier appartient à la famille des concepts dont l'emploi et les significations varient avec les régimes politiques, les cultures et les théories scientifiques. Valeurs et emplois du mot changent lorsque l'on passe de l'Europe occidentale aux pays socialistes, du Tiers Monde aux États-Unis: le succès du mot est, par exemple, récent dans l'analyse politique et sociologique de langue anglaise et la terre natale du concept est le marxisme européen. Rien d'étonnant donc si l'idéologie est un concept flou: entre les diverses acceptions du mot existent seulement un air et des ressemblances de famille[1].

Vaut-il la peine de s'intéresser à une notion aussi vague, aussi discutée, et, sans doute, aussi peu utilisable? Il suffirait de répéter que l'idéologie est l'idée de mon adversaire pour évacuer tout problème: la critique idéologique ne serait, après tout, qu'un des éléments constants de la lutte politique, qui ne mériterait pas plus de commentaire que le besoin de parler ou la fréquence de la corruption.

Pourtant, l'idéologie pose aux sciences sociales un problème fondamental, qui met en jeu leur existence: c'est le problème du symbolique. Et cela de deux façons: quel est d'abord le rôle du symbolique dans la société? Les vieilles oppositions entre les idées et le réel — est-ce que ce sont les idées qui mènent le monde ou le monde qui produit les idées? —, entre les intentions et les actes, entre les décisions et leurs conséquences, ordonnent toujours souterrainement les théories et les conflits théoriques des sciences humaines: l'idéologie est, dans le cadre de la philosophie marxiste, une des réponses possibles à cet ensemble de questions. En même temps la solution — quelle qu'elle soit — proposée pour la question précédente pose, par un ricochet inévitable, une nouvelle question: la sociologie étant une connaissance, c'est-à-dire une pratique et une construction symboliques, comment lui réserver une place privilégiée dans le monde du symbolique?

Avant de résoudre ces questions, il importe de les poser clairement. Or, il nous semble que la problématique de l'idéologie d'inspiration marxiste repose sur une méconnaissance totale du symbolique. Nous nous proposons donc d'analyser successivement la théorie marxiste traditionnelle, puis une forme révisée, la théorie d'Althusser, avant de suggérer quelques principes auxquels devrait être fidèle l'analyse des formes symboliques, si elle entend s'instituer en discipline rigoureuse et consciente de ses démarches.

I. GENÈSE ET SIGNIFICATION DE LA THÉORIE MARXISTE

La notion d'idéologie est née historiquement de la critique de la religion. Ni la tradition sceptique de réfutation des dogmatismes ni la critique des préjugés chez les rationalistes du XVIIe siècle n'appartiennent à la préhistoire

1. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchugen*, Oxford, 1953, t. I, p. 67.

directe de l'idéologie. De Xénophane — « Mais si les bœufs, les chevaux ou les lions avaient des mains, ou étaient capables de dessiner avec leurs mains et de faire les travaux que les hommes peuvent faire, les chevaux dessineraient les dieux sous la forme de chevaux... » (fr. 15) — à Lucrèce et au baron D'Holbach, c'est dans la dénonciation des illusions religieuses que s'élaborent les concepts grâce auxquels K. Marx pourra définir l'idéologie.

L'idéologie se présente comme le faux par rapport au vrai. À cet égard, K. Marx est, avec les philosophes du XVIIIe siècle, l'héritier du rationalisme classique, pour lequel la recherche de la vérité se confond avec la critique des erreurs: il faut « se délivrer peu à peu des illusions de nos sens, des décisions de notre imagination, et de l'impression que l'imagination des autres hommes fait sur notre esprit[2] ». Mais la vérité existe, de manière absolue et indépendamment de nous: « Nous recherchons la vérité en elle-même et sans rapport à nous; et nous ne considérons le rapport qu'elle a avec nous que parce que ce rapport est cause que l'amour-propre nous la cache et nous la déguise[3]. » Si le lieu de la vérité a changé de Malebranche à Marx, son statut est demeuré identique; il y a des faits, une réalité sociale et politique qui est garantie par une évidence matérielle formellement analogue à l'évidence des idées claires: « Voici donc les faits: des individus déterminés qui ont une activité productive selon un mode déterminé entrent dans des rapports sociaux et politiques déterminés. Il faut que, dans chaque cas particulier, l'observation empirique (qui s'en tient simplement aux données réelles) montre dans les faits, et sans aucune spéculation ni mystification, le lien entre la structure sociale et politique et la production. La structure sociale et l'État résultent constamment du processus vital d'individus déterminés: mais de ces individus non point tels qu'ils peuvent s'apparaître dans leur propre représentation ou apparaître dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont *en réalité*...[4] » K. Marx ne cesse, pour souligner le contraste entre les « fantasmagories » du cerveau humain et l'activité matérielle des hommes, de reprendre les mots d'observation empirique, de prémisses réelles, de développement réel, visible empiriquement... La théorie de la connaissance de K. Marx n'a rien d'hégélien — ni de bachelardien —; elle est beaucoup plus proche de celle des matérialistes français du XVIIIe siècle: la pensée vraie a le même mode d'existence que l'objet qu'elle « représente » adéquatement, elle ne saurait que le refléter. L'ambition de l'homme de science est d'exposer le mouvement réel dans son ensemble: « Si l'on y réussit, de sorte que la vie de la matière se réfléchisse dans sa reproduction idéale, ce mirage peut faire croire à une construction à priori[5]. » Si l'analyse du capitalisme doit passer par des catégories abstraites, c'est parce que le capitalisme construit dans la réalité les conditions réelles de cette abstraction: « Cet état de choses s'est le mieux développé dans le type le plus moderne de la société bourgeoise, aux États-Unis. C'est là que la catégorie abstraite « travail », « travail en général », travail *sans phrases,* le point de départ de l'économie moderne, devient pratiquement vrai. Ainsi l'abstraction la plus simple que l'économie moderne place au premier rang et qui exprime un

2. Malebranche, *De la recherche de la vérité,* Paris, Vrin, 1962, t. I, p. 211.
3. *Ibid.,* t. II, p. 112.
4. K. Marx et F. Engels, *l'Idéologie allemande*, Paris, Les Éditions sociales, 1968, p. 49-50.
5. K. Marx, *Œuvres,*. 2t., Paris, Gallimard, 1965-1968, t. I, p. 558.

phénomène ancestral, valable pour toutes les formes de société n'apparaît pourtant comme pratiquement vrai, dans cette abstraction, qu'en tant que catégorie de la société la plus moderne[6].» Le processus de reconstruction scientifique du capitalisme est imposé par l'état de développement du capitalisme lui-même: si l'ordre de succession des catégories ne doit pas refléter leur ordre de succession historique, c'est que leurs relations à l'intérieur de la société bourgeoise sont l'inverse de leur ordre d'apparition historique. La théorie marxiste de la science, de *l'Idéologie allemande* à la Postface de la seconde édition allemande du *Capital* en passant par l'*Introduction générale* de 1857 et la *Critique* de 1859, est une théorie du reflet.

La critique de la religion par les philosophes des Lumières s'inscrit dans ce cadre; pour D'Holbach, «la vérité est simple; l'erreur est compliquée, peu sûre dans sa marche, et remplie de détours; la voix de la nature est intelligible, celle du mensonge est ambiguë, énigmatique, mystérieuse; le chemin de la vérité est droit, celui de l'imposture est oblique et ténébreux[7]». Les idées naturelles s'opposent aux idées surnaturelles, comme la vérité s'oppose à l'erreur.

Mais l'erreur, pour les philosophes du XVIIIe siècle, ne suffit pas à expliquer la religion: il faut y ajouter l'intérêt et le mensonge. La religion est née de la fourberie d'imposteurs, qui ont vu en elle le plus sûr moyen de maintenir l'humanité dans l'esclavage; les prêtres, prenant directement entre leurs mains le pouvoir ou le confiant à des souverains dont ils garantissent l'autorité pour mieux asseoir leurs privilèges propres, se servent de la religion pour défendre leurs intérêts terrestres en empêchant les fidèles de se poser la question de l'origine et de la valeur de leur puissance. La légitimation du pouvoir temporel se fonde sur une puissance spirituelle qui interdit la mise en question de la puissance temporelle: «Ainsi que la religion, la politique et la morale devinrent des sanctuaires dans lesquels il ne fut point permis aux profanes d'entrer[8].» Première forme du schéma que, sous le nom de pouvoir de violence symbolique, Bourdieu et Passeron ont mis au fondement de la réalité et de la connaissance sociologiques.

Ainsi se constitue ce qu'on pourrait appeler la forme classique de la préhistoire de l'idéologie: la religion, la politique et la morale sont des illusions — des idées surnaturelles — développées par des spécialistes — prêtres ou tyrans — pour fonder et cacher à la fois leur puissance matérielle. Si le statut logique de ces illusions est clair — ce sont de pures et simples erreurs —, leur signification anthropologique est ambiguë: l'illusion est première par rapport à la vérité, et s'il est vrai que — selon Fontenelle — «l'esprit humain et le faux sympathisent extrêmement», d'où vient ce privilège? Dans ces conditions, comment l'erreur peut-elle disparaître un jour devant la vérité? Enfin, les fauteurs d'illusion sont-ils toujours les défenseurs conscients d'intérêts explicites?

6. K. Marx, *Œuvres*, t. I, p. 259.
7. Baron D'Holbach, *le Bon Sens*, Paris, Editions rationalistes, 1971, p. 6.
8. *Ibid.*, p. 3.

En premier lieu, une incertitude subsiste quant à l'origine de l'illusion. Si les philosophes des Lumières sont d'accord pour voir dans les prêtres les organisateurs d'une institution religieuse, ils ne leur attribuent pas la création *ex nihilo* de l'illusion. D'où vient l'illusion? Elle a pu naître dans le cerveau de quelques enthousiastes ou fanatiques; mais le problème est alors déplacé: il y a, de toute façon, quelque chose dans la nature humaine qui tend, dans certaines circonstances, à produire l'illusion. La source de l'illusion peut être dans une volonté d'explication causale des phénomènes selon le modèle de la technique humaine — c'est la théorie qu'expose Fontenelle dans l'*Origine des fables* —, ou dans le couple antithétique de la peur et du désir — c'est l'explication la plus fréquente, de Voltaire à D'Holbach et au Président des Brosses: «On n'adore, on n'invoque, on ne veut apaiser que ce qu'on craint; tous les enfants voient le ciel avec indifférence; mais que le tonnerre gronde, ils tremblent, ils vont se cacher. Les premiers hommes en ont sans doute agi de même[9].» Ce qui est esquissé, c'est une théorie de la religion comme projection, qui ne pouvait que demeurer ébauchée, puisque l'intention critique des philosophes leur interdisait de reconnaître de plein droit l'origine naturelle — et donc la légitimité relative — de l'illusion.

Mais alors, comment comprendre le progrès des Lumières, devant lesquelles se dissipent les illusions? La solution se trouve dans la distinction entre une élite et une masse, l'élite toujours susceptible de s'éclairer, la masse toujours incapable de le faire. Le progrès est donc ambigu et se heurte au schème cyclique de développement de l'humanité, présent tout au long du XVIIIe siècle. La masse a sans cesse tendance à retomber dans son inertie. C'est reconnaître que l'essentiel n'est pas la conspiration des prêtres et des rois, mais la nature humaine: l'humanité sécrète des prêtres et des rois parce qu'elle veut être trompée. Derrière l'analyse confuse des Lumières se profile une question plus fondamentale: à quelles conditions est possible une illusion originaire qui, servant l'intérêt des uns, s'impose naturellement à tous, tout en produisant nécessairement les conditions de sa disparition?

La théorie de la religion de Feuerbach, revue et prolongée par K. Marx, a le mérite d'apporter à cette question une réponse cohérente et d'une logique presque miraculeuse. On nous reprochera peut-être de sauter délibérément du baron D'Holbach à Marx, sans nous arrêter à Hegel et à Feuerbach. C'est que les doctrines de K. Marx — et sa théorie de l'idéologie tout particulièrement — ne sont ni hégéliennes ni feuerbachiennes: K. Marx a usé d'une rhétorique pseudo-hégélienne — et cela tout au long de sa vie, y compris dans *le Capital* —, il n'a jamais pensé hégélien, comme le prouve l'extravagante idée du renversement de la dialectique; il s'est servi de concepts empruntés à Feuerbach, il n'a jamais été feuerbachien, et l'on peut se demander s'il a compris Feuerbach mieux qu'il a compris Hegel. Dans les deux cas, il procède de la même façon: il renverse et il traduit. C'est précisément en cela que consiste pour lui le péché idéologique: transposer le réel dans une langue devenue folle. La critique marxiste des idéologies se fonde sur le même paradigme qui permet d'expliquer la naissance des idéologies; la conscience, c'est-à-dire le langage, lorsqu'on les laisse jouer tout seuls, ne sont que mensonge: lorsqu'on le laisse

9. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, 1961, p. 361.

seul — dit à peu près J. Prévert — le monde mental ment monumentalement. Hegel et Feuerbach sont des idéologues: leurs analyses, abstraites et mystifiées, ont besoin d'être redressées, n'étant que la traduction «en idées» de processus réels qui expliquent en même temps leur nécessaire traduction en idées. Il suffit donc de traduire et de renverser pour reproduire le mouvement vrai de la réalité.

Pour Marx, l'analyse de la religion présentée par Feuerbach est un acquis définitif: «Pour l'Allemagne, la critique de la religion est, pour l'essentiel, achevée, et la critique de la religion est la condition de toute critique[10].» Elle n'en est pas seulement la condition, elle fournit le modèle d'explication de toutes les productions non matérielles: l'idéologie se définit par rapport au monde réel comme le ciel de la religion par rapport à l'ici-bas de l'existence humaine. Il y a deux réalités, une réalité imaginaire *(phantastische)* et une réalité vraie *(wahre Wirklichkeit)*. Dans la religion, l'homme se définit par rapport à Dieu, c'est-à-dire à un surhomme *(Ubermensch)* dont il n'est que l'indigne image; Feuerbach a prouvé que ce surhomme n'est que le reflet *(Widerschein)* de l'homme, issu de la substantiation des prédicats de l'être générique humain.

Ce reflet est renversé, parce que le monde réel est un monde à l'envers: «L'homme, c'est *le monde de l'homme,* l'État, la Société. Cet État, cette société produisent la religion, une *conscience du monde à l'envers,* parce qu'ils sont un monde à l'envers[11].» Aussi la religion est-elle en même temps le résultat d'un monde déchiré — son expression, et une protestation contre ce déchirement. Abolir la religion implique nécessairement l'abolition d'un monde qui ne peut éviter de l'engendrer. Mais ce monde et cet homme ne sont pas des êtres abstraits: ils sont définis comme ce monde-ci et cet homme-ci, résultats d'une activité pratique où s'unissent et s'affrontent la nature et les individus. La vérité, ce sont les rapports réels des hommes entre eux et des hommes avec la nature: le droit, la politique et l'économie ont, avec le réel, les mêmes relations que la religion. Reflets illusoires d'un monde qui a besoin d'illusion, ils ne peuvent que se désagréger sous les coups de la critique qui, reconnaissant leur origine naturelle mais provisoire, annonce leur disparition nécessaire, inscrite dans le mouvement du réel. La critique des idéologies se transforme en critique du monde réel: de la religion, Marx passe à l'économie pour ne plus la quitter.

Critique et prolongement de la découverte de Feuerbach, la théorie marxiste de l'idéologie se fonde sur un certain nombre de présupposés qui pèseront très lourd sur la postérité marxiste et qui empêchent encore aujourd'hui de poser correctement le problème des formes symboliques. Le symbolique est un reflet: «La conscience ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient et l'Être des hommes est leur processus de vie réel[12].» La conscience est donc conscience-du-processus-de-vie-réel. À l'origine, elle n'implique aucun décollage par rapport à ce processus: la première forme de la conscience, la conscience grégaire, n'est qu'un instinct conscient, sous la double forme de la conscience du monde humain et sensible, proche d'une part et de l'autre de la

10. K. Marx et F. Engels, *Werke,* Berlin, Dietz, 1970, t. I, p. 378.
11. *Ibid.*
12. K. Marx et F. Engels, *l'Idéologie allemande,* p. 50.

conscience de la nature comme puissance étrangère. Dans les deux cas, la conscience est « purement animale » : « Ce début est aussi animal que l'est la vie sociale elle-même à ce stade[13]. » Le symbolique se réduit à la conscience, qui n'est elle-même que langage, né du besoin de la communication avec les autres hommes. C'est donc un produit social, mais qui, paradoxalement, ne sert à rien, puisque « ma conscience, c'est mon rapport avec ce qui m'entoure » ; la conscience originaire est pure présence pour moi d'un rapport qui existe d'abord comme réalité matérielle : « Là où existe un rapport, il existe pour moi[14]. »

Réduite à cette pure illumination de rapports existants, la conscience n'a rien à voir avec les conditions mêmes de possibilité de l'histoire humaine : l'histoire doit être une histoire totalement matérialiste. Les quatre conditions de possibilité de l'histoire sont la production des moyens susceptibles de satisfaire les besoins primordiaux de l'espèce, la production de nouveaux besoins, la reproduction du rapport social dans la famille, enfin l'existence d'un système de liens matériels entre les hommes, rapports de production fondés sur l'état des forces productives. Aucune de ces conditions ne suppose la présence de la conscience, puisque les rapports de production — ce que Marx appelle « système de liens » — prennent « sans cesse de nouvelles formes et présente [nt] donc une « histoire » même sans qu'il existe encore une quelconque absurdité politique ou religieuse qui unisse les hommes par surcroît[15] ».

La comparaison de l'idéologie avec une *camera obscura* n'est pas une métaphore approximative : les processus symboliques ne sauraient rien créer, ils ne peuvent que déformer. Une rupture se produit dans l'histoire lorsque apparaît la division entre le travail matériel et le travail intellectuel, qui est le résultat « de l'accroissement de la productivité, de l'augmentation des besoins et de l'accroissement de la population[16] ». Une série d'événements purement matériels rend ainsi possible la naissance de l'illusion : la conscience peut commencer à s'imaginer (*einbilden*) qu'elle est autre chose que ce qu'elle est en réalité, elle peut librement se mettre à fabuler.

Étant reflet, le symbolique ne fonctionne que de deux façons antithétiques : ou bien il reflète adéquatement ce qui est et il devient science, ou bien il déforme et devient idéologie. Toutes les opérations symboliques se réduisent à des opérations photographiques : représenter, renverser, passer du négatif au positif, déformer grâce à des objectifs spéciaux. À l'esthétique réaliste correspond une philosophie de la plaque photographique. Et la pratique des *Thèses sur Feuerbach* ne fait pas, malgré les apparences, une place plus favorable au symbolique. La pratique humaine, « activité sensible de l'homme », est une activité « objective » ; non pas, comme chez Feuerbach, intuition sensible, mais activité pratique des sens. Le symbolique — la « pensée » — n'existe littéralement pas : l'objectivité de la pensée se décide au niveau de la pratique, c'est-à-dire de la réalité (*Wirklichkeit*) et de la puissance (*Macht*), c'est-à-dire dans son caractère d'être de ce monde-ci, d'ici-bas (*Dies-*

13. K. Marx et F. Engels, *l'Idéologie allemande*, p. 60.
14. *Ibid.*, p. 59.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, p. 60.

seitigkeit). L'opposition est toujours celle de la religion et du réel, de l'autre monde et d'ici-bas, de la vérité et de l'illusion. La pratique est un travail non symbolique, et le symbolique consiste seulement dans la prise de conscience de la pratique (*in dem Begreifen dieser Praxis)*, qui n'est que copie éclairée de la pratique. Les autres formes du symbolique apparaissent comme des travestissements qui transforment la théorie en mysticisme. Un texte tardif de Marx, les *Notes critiques* sur le traité d'économie politique d'Adolph Wagner (1880) montrent la continuité de ses conceptions: «Par conséquent, les hommes commencent effectivement par s'approprier certaines choses du monde extérieur comme moyens de satisfaire leurs propres besoins, etc.; plus tard, ils en viennent aussi à les désigner *verbalement* selon qu'elles leurs apparaissent en fonction de leur expérience pratique, c'est-à-dire comme moyens de satisfaire ces besoins[17].» C'est là résoudre les problèmes de la nomination et de la catégorisation d'une manière schématique et dogmatique; la catégorisation humaine semble bien se caractériser, dès l'origine, par une souplesse et une variabilité qui interdisent d'y voir le reflet direct d'un besoin pratique, lui-même difficile à définir avec précision. La fonction symbolique n'imite pas, elle crée.

Toute l'histoire de l'idéologie — qu'il s'agisse de son évolution à l'intérieur du marxisme ou de sa transposition sous la forme de sociologie de la connaissance — se déroule dans le même cadre épistémologique. Rien n'est plus caractéristique que la discussion aussi dogmatique que naïve que fait, dans *Matérialisme et empiriocriticisme,* Lénine de la théorie des symboles de Helmholtz: «Si les sensations, n'étant pas des images des choses, ne sont que des signes et des symboles sans «ressemblance aucune» avec elles, la prémisse matérialiste de Helmoholtz est compromise, l'existence des objets extérieurs devient douteuse, car les signes ou les symboles peuvent se rapporter aussi à des objets fictifs, et chacun connaît des exemples de signes et de symboles de cet ordre[18].» Ainsi, pour Lénine, si les sensations ne sont pas des images fidèles et ressemblantes, des copies conformes des «objets réels», le matérialisme est perdu, et la vérité attaquée. Ce n'est pas seulement de la mauvaise philosophie, c'est un pseudo-raisonnement dont on s'étonne qu'il puisse être défendu aujourd'hui, pour peu que l'on s'intéresse aux recherches modernes sur le langage (l'arbitraire du signe) ou sur la perception. Le dogmatisme de l'image vraie est en étroites relations avec la théorie léniniste de l'action révolutionnaire: «Si ce que confirme notre pratique est la vérité objective unique, finale, il en découle que la seule voie menant à cette vérité est celle de la science fondée sur la conception matérialiste[19].» Reflets d'un objet extérieur «vrai» ou d'une doctrine imposée comme science, conscience et connaissance sont l'image d'une norme posée autoritairement et sans justification possible.

17. K. Marx, *Œuvres*, t. II, p. 1539.
18. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme,* Paris, Les Editions sociales, 1948, p. 211.
19. *Ibid.*, p. 123.

II. ALTHUSSER ET L'IDÉOLOGIE: LES AVENTURES DU REFLET

Que la théorie marxiste ne peut échapper à son erreur originaire, c'est ce que nous voudrions maintenant montrer en étudiant les théories successives de l'idéologie proposées par L. Althusser.

Une première théorie de l'idéologie est présentée par L. Althusser dans son article « Sur le jeune Marx » ; bien qu'il s'agisse d'une théorie de l'évolution idéologique, L. Althusser donne en fait une théorie générale de l'idéologie: les conditions qui permettent de rendre compte de son évolution sont, d'un point de vue marxiste, les conditions qui permettent de la comprendre en tant que telle.

Le premier caractère de cette théorie — théorie I, pour la distinguer des théories ultérieures — est sa prétention à la rigueur scientifique absolue: « Il faut ajouter que ces principes, contrairement aux principes antérieurs, ne sont pas *des principes idéologiques au sens strict, mais des principes scientifiques*[20]. » Il sera donc logique d'attendre de cette théorie qu'elle satisfasse aux conditions les plus générales du travail scientifique, conceptualisation, adéquation et validation.

Cette théorie I est une théorie du texte idéologique. Sans qu'une référence explicite soit faite aux données d'où part l'étude de l'idéologie, Althusser semble considérer comme allant de soi qu'une idéologie est un système théorique explicite, manifesté sous la forme d'un ensemble de textes, d'un corpus fini — dans le cas étudié, des œuvres de jeunesse de K. Marx. Althusser ne se pose donc pas la question de l'existence de l'idéologie sous une autre forme que celle du texte; aussi sa théorie de l'idéologie demeure-t-elle une théorie de l'explication de texte.

La théorie entend s'opposer trait pour trait à « la conception universitaire courante » caractérisée par l'éclectisme. La théorie éclectique est analytique — toute pensée est réductible en ses éléments —, téléologique — les éléments sont confrontés à une norme instituée comme vérité — et auto-intelligible — l'histoire des idées ne renvoie qu'à elle-même. Il nous importe peu de savoir si ces caractères appartiennent bien à « la conception universitaire courante »; l'essentiel est de prendre au sérieux les « principes marxistes d'une théorie de l'évolution idéologique ».

Le premier principe implique « que chaque *idéologie* soit considérée comme un tout réel, unifié intérieurement par sa *problématique* propre, et tel qu'on ne puisse en distraire un élément sans en altérer le sens[21] ». Face à une approche analytique, L. Althusser propose une approche structurale de l'idéologie. Il ne suffit pas, en effet, de « dire qu'une idéologie constitue une totalité [organique][22] », car cela nous conduit « à ne plus rien penser que l'unité vide du tout décrit ». Il convient donc de penser « ce qui constitue l'unité profonde d'un texte, l'essence intérieure d'une pensée idéologique », qui est « une

20. L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 59.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, p. 63.

structure déterminée d'unité», à laquelle on donnera le nom de problématique.

Cette notion de problématique implique donc un présupposé très lourd, que l'on peut appeler le principe de l'essentialisme structuraliste: il existe une «essence intérieure» de toute pensée idéologique, principe dont la preuve incombe à celui qui l'affirme, auquel il est légitime de demander comment il dégage et construit cette essence intérieure.

La problématique d'une pensée idéologique ne se découvre pas au niveau de ses réponses, mais au niveau de ses questions, c'est-à-dire «dans le système de référence interne objectif de ses propres thèmes[23]». En effet, les éléments isolés d'une pensée ne permettent pas de la comprendre: les objets dont on traite ne suffisent pas à définir une pensée, mais seulement «la modalité de la réflexion, le rapport effectif que la réflexion entretient avec ses objets, c'est-à-dire la *problématique fondamentale* à partir de laquelle sont réfléchis les objets de cette pensée[24]». L. Althusser souligne l'importance de cette étape de l'analyse idéologique, mais ne nous donne aucune indication positive sur les procédures effectives qui font passer des objets aux modalités de la réflexion, des réponses aux questions. Le passage est d'autant plus énigmatique que la problématique «ne se donne pas immédiatement elle-même à la réflexion de l'historien, pour une bonne raison: c'est qu'en général le philosophe *pense en elle sans la penser elle-même*[25]». Ce qui organise un système idéologique, ce qui en constitue l'unité essentielle, c'est donc une structure latente, que l'on appellera, selon les sollicitations de la mode, impensé, blanc, lacune ou silence. La difficulté n'est pas dans le «décentrement du sujet», — car seuls les structuralistes font mine d'affirmer aujourd'hui que l'on croit encore à la transparence du sujet — mais dans le passage du texte à la structure implicite qui l'organise: quelle est la discipline, quelles sont les méthodes à qui revient la charge d'opérer ce passage? La réponse est simple: il n'y en a pas; le premier moment de l'analyse idéologique est une pure et simple explication de textes, une exégèse sans garantie ni validation, soumise au talent seul de l'interprète: la politique de Montesquieu, ou l'impensé de J.-J. Rousseau sont analysés à partir d'une structure qui n'a ni plus ni moins de validité qu'une structure dégagée par Spitzer ou Starobinski. L'affirmation de la problématique d'un texte n'en garantit pas *ipso facto* la validité: reconnaissons plutôt qu'il n'y a pas aujourd'hui de science du texte.

Cette constatation nous conduit à mettre en question l'affirmation maintes fois répétée par les disciples d'Althusser: «Spinoza a une descendance dans la mesure où il a inauguré une théorie de la lecture comme condition de possibilité de toute lecture. Avec lui le texte devient *effet,* et aussi le sens du texte. *Connaître* ce qu'on lit c'est donc produire le concept théorique des mécanismes qui donnent tel ou tel texte, tel ou tel sens, contre-sens, non-sens.» La théorie althussérienne de la problématique d'un texte peut-elle se réclamer de Spinoza? C'est là un patronage noble, mais que la lecture de Spinoza ne permet pas de justifier. Adressons-nous au chapitre VII du *Traité*

23. L. Althusser, *Pour Marx*, p. 64.
24. *Ibid.*, p. 65
25. *Ibid.*, p. 66.

théologico-politique dans lequel Spinoza donne les règles de l'interprétation de l'Écriture. Ces règles sont précisément des règles explicites de passage du texte à l'interprétation, dont le modèle est fourni par la méthode des sciences de la nature: « Pour faire court je résumerai cette méthode en disant qu'elle ne diffère en rien de celle que l'on suit dans l'interprétation de la Nature, mais s'accorde en tout avec elle. De même en effet que la méthode dans l'interprétation de la nature consiste essentiellement à considérer d'abord la Nature en historien, et, après avoir ainsi réuni des données certaines, à en conclure les définitions des choses naturelles, de même, pour interpréter l'Écriture, il est nécessaire d'en acquérir une exacte connaissance historique et une fois en possession de cette connaissance, c'est-à-dire de données et de principes certains, on peut en conclure par voie de légitime conséquence la pensée des auteurs de l'Écriture[26].» Spinoza pose des règles explicites, qui font de l'interprétation de l'Écriture l'exact équivalent de l'interprétation de la nature. Il faut commencer par recueillir les données dans une enquête historique *(historia)*: connaissance de la nature de la langue utilisée, regroupement des énoncés contenus dans chaque livre sous forme d'un lexique conceptuel en distinguant celle dont le sens est immédiatement clair et celle dont le sens est obscur, circonstances historiques dans lesquelles ont été composés les livres de l'Écriture. La deuxième étape consiste à passer de l'enquête historique à l'interprétation *(interpretatio)*: toujours sur le modèle des sciences de la nature, il faut commencer par «ce qui est le plus universel», c'est-à-dire les principes les plus généraux qui constituent «la base et le fondement de toute l'Écriture»; grâce à ce premier ensemble de doctrines, on pourra passer à des doctrines moins universelles, de portée morale, et les énoncés ambigus seront éclaircis par la confrontation avec les principes les plus généraux ou par la mise en relations avec les circonstances dans lesquelles ont été produits ces énoncés; enfin la même méthode sera appliquée aux propositions portant sur les matières spéculatives, avec une certitude beaucoup moins grande du résultat, car ici chaque prophète ayant sa propre conception philosophique, il est difficile d'éclaircir un énoncé donné à l'aide d'un principe plus général emprunté à un autre prophète. La méthode de Spinoza est une méthode explicite, philologique qui formalise — ou plus exactement met en forme de la manière la plus rigoureuse la tradition exégétique fécondée par la nouvelle physique. Aucune «essence intérieure», aucune «problématique» abstraitement posée et qu'il est impossible d'exhiber: si la nature est un livre, le livre est une nature qu'il convient d'analyser en suivant la même méthode et il y a aussi peu de miracle — au sens populaire du mot — dans le livre que dans la nature. On est libre d'accepter ou de récuser le rationalisme qui réduit le religieux à une morale transfigurée par l'imagination — vieille idée dont il est ridicule de faire hommage à Spinoza — , on ne peut méconnaître la nouveauté radicale de ce dont il était l'inventeur conscient: «J'ai résolu sérieusement en conséquence de reprendre à nouveau, sans prévention, et en toute liberté d'esprit, l'examen de l'Écriture, et de n'en rien affirmer, de ne rien admettre comme faisant partie de sa doctrine, qui ne fût enseigné par elle avec une parfaite clarté. Avec cette précaution donc j'ai formé une méthode pour l'interprétation des livres saints[27].»

26. Spinoza, *Traité théologico-politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 138-139.
27. *Ibid.*, p. 24.

La leçon de Spinoza, c'est qu'une théorie doit s'accompagner d'une méthode c'est-à-dire de procédures d'analyse sans lesquelles la théorie reste «idéologique»...

Que se passe-t-il, en effet, lorsque l'analyste affirme dégager la problématique d'un système idéologique? Son but est — deuxième et troisième principes de la théorie I d'Althusser — de mettre en rapport cette problématique avec les autres problématiques qui constituent le champ idéologique et avec «les problèmes et la structure sociaux qui le soutiennent et s'y réfléchissent[28]». Comme les autres problématiques ont été dégagées par la même méthode, c'est-à-dire avec la même absence de méthode, le «champ idéologique» est un monde fantomatique, composé de chimères et d'êtres de raison, et l'on imagine la lourde verve avec laquelle le jeune Marx l'aurait dénoncé. S'il n'y a pas de méthode pour dégager les problématiques, chaque exégète va trouver dans l'idéologie ce qu'il y a apporté lui-même, faisant de l'idéologie une espèce nouvelle de l'auberge espagnole. Or, ce que l'exégète althussérien met dans l'idéologie nous est révélé par l'usage qu'il entend faire de sa problématique: «Mais cette problématique est, en *elle-même*, une *réponse*, non plus à ses propres questions — problèmes — internes, mais aux *problèmes objectifs posés par son temps à l'idéologie*[29].» Il faut donc lire à l'envers les analyses d'Althusser: une fois admis qu'il faut à la fin retrouver la situation de classe de Montesquieu ou de Rousseau, toute la construction est remise sur ses pieds; l'idéologie d'Althusser — pour pasticher Marx — est une *camera obscura* qui renverse les phénomènes, créant de toutes pièces une problématique qui n'est que la traduction d'une analyse historique.

Et c'est ici qu'apparaît la troisième mystification de l'idéologie althussérienne: où est la science nouvelle, où est le continent nouveau abordé par Marx? Si la problématique est une réponse aux «problèmes objectifs posés par son temps à l'idéologie», comment trouverons-nous ces problèmes objectifs? Qu'est-ce donc que les «problèmes objectifs» d'une époque? L'expression est inquiétante, et dégage un fort parfum d'hégélianisme vulgaire: se pourrait-il donc que l'histoire avance par problèmes, et non par événements? Le temps ou l'époque ne posent jamais de problèmes, car ils sont des constructions de l'historien. Il est inutile de reprendre les analyses de R. Aron ou de P. Veyne pour rappeler que l'histoire n'est pas donnée, mais construite à partir de données hétérogènes: c'est l'historien qui pose des problèmes, à moins que l'on ne voit dans le temps ou l'époque, totalités réelles, dotées d'un esprit qui penserait par problèmes. La notion de problème objectif implique que l'on possède la science achevée, ce qui est en contradiction absolue avec la notion même de science.

Aussi l'analyse des idéologies est-elle une vaste tautologie: à partir d'une théorie vague et abstraite des rapports de classe et des structures «à dominante» se construit une machinerie gigantesque et vide, qui, mécaniquement appliquée aux sociétés et aux textes, ne permet aucun progrès de la connaissance. Il suffit à cet égard de jeter un coup d'œil sur l'utilisation lamentable que font les épigones de cette théorie de l'idéologie: des mots, des mots et pas une pensée...

28. L. Althusser, *Pour Marx*, p. 59.
29. *Ibid*, p. 64.

Une deuxième définition de l'idéologie apparaît dans un texte de 1963, *Marxisme et humanisme*: «Il n'est pas question d'entreprendre ici une définition approfondie de l'idéologie. Il suffit de savoir très schématiquement qu'une idéologie est un système (possédant sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon les cas) doué d'une existence et d'un rôle historiques au sein d'une société donnée[30].» Définition qui est ensuite précisée dans un texte du *Cours de philosophie pour scientifiques*: les idéologies pratiques sont des «formations complexes de montages, de notions, de représentations, d'images d'une part, et de montages de comportements-attitudes-gestes d'autre part, l'ensemble fonctionnant comme des normes pratiques qui gouvernent l'attitude et la prise de position concrète des hommes à l'égard des objets réels de leur existence sociale et individuelle et de leur histoire[31]».

Ces deux textes marquent un changement net de perspective par rapport à la théorie I et constituent une théorie II de l'idéologie. L'objet a changé: il ne s'agit plus d'idéologies théoriques, c'est-à-dire de systèmes conceptuels explicitement élaborés — systèmes philosophiques, systèmes juridiques par exemple — , mais d'idéologies pratiques. Ces idéologies pratiques se présentent sous deux formes distinctes — et l'on peut voir une correction et une précision dans le second texte par rapport au premier: d'un côté des représentations, et de l'autre des schèmes de conduites. Le mérite essentiel d'une telle définition est d'injecter dans la tradition marxiste — sans le dire et peut-être sans le vouloir explicitement — des notions empruntées à l'histoire récente de la sociologie et de la psychologie sociale, et devenues bien commun de l'air du temps. Révisionnisme si l'on veut, mais révisionnisme fécond et nécessaire: la sociologie existe, comme la cybernétique et l'économétrie, et rien ne vaut mieux pour critiquer une science prétendue bourgeoise, que de s'en servir.

En second lieu, la nouvelle définition reconnaît le caractère universel de l'idéologie: «L'idéologie n'est donc pas une aberration ou une excroissance contingente de l'Histoire: elle est une structure essentielle à la vie historique des sociétés[32].» Révisionnisme encore, et capital: l'idéologie ne saurait disparaître, même dans une société communiste, puisque l'idéologie «*est indispensable à toute société pour former les hommes, les transformer et les mettre en état de répondre aux exigences de leurs conditions d'existence*[33]». *In extremis,* Althusser tente de sauver la distinction entre idéologie dans une société de classe et idéologie dans une société sans classe; l'entreprise n'est guère convainquante: les hommes, dans une société sans classe, doivent «être transformés» pour s'adapter sans cesse aux conditions nouvelles de l'existence, et cette adaptation doit «être assumée, dominée, contrôlée». Processus qui «ne peut être [laissé] à la spontanéité», l'adaptation est une action qui suppose un acteur et un agi: la société sans classe n'est plus conçue sur le modèle de la transparence rêvée par Marx — la volonté réelle des coopérateurs — , mais sur le modèle léniniste des rapports entre le parti

30. L. Althusser, *Pour Marx*, p. 238.
31. L. Althusser, *Cours de philosophie pour scientifiques,* extraits cités par C. Gluckmann, «*A propos d'Althusser*», *la Nouvelle Critique,* avril 1969, p. 45.
32. L. Althusser, *Pour Marx,* p. 239.
33. *Ibid.*, p. 242.

d'avant-garde et le prolétariat. Qui va former les hommes dans la société sans classe? Althusser est au bord d'une découverte tragique: l'idéologie doit fonctionner dans la société dite sans classe comme légitimation de la domination du parti, et l'humanisme socialiste est l'envers — nouvelle *camera obscura* de l'idéologie — de l'exploitation de l'homme par l'homme dans les pays soi-disant socialistes. Mais, pour faire cette découverte, Althusser devrait introduire dans sa théorie un peu de sociologie — ou un peu de marxisme — empirique: l'idéologie n'est pas seulement liée à la classe, à l'individu ou à la société globale, elle est liée aux structures institutionnelles de la société; c'est là l'élément nouveau qui conduira Althusser à une troisième théorie de l'idéologie.

Sur un second front, le révisionnisme s'arrête aussi au seuil de ce qui lui enlèverait toute raison d'exister, au moment où la théorie devrait déboucher sur une méthode d'analyse des «idéologies pratiques». Celles-ci se présentent sous les deux formes de représentations et de comportements; mais comment étudier des représentations et des comportements? Le philosophe marxiste se trouve placé devant un insupportable dilemme: ou rester le Suprême Théoricien — frère ennemi et jumeau de ceux que raillait jadis C. Wright Mills — dont le système clos, dénué de tout prolongement possible dans des méthodes explicites d'analyse, est invérifiable et inutilisable, sinon pour discuter à perte de vue sur de pseudo-concepts ;ou proposer, conjointement à une théorie, des procédures d'analyse qui permettent de valider la théorie tout en posant des questions qui font progresser connaissances et méthodes. Dans ce dernier cas, il faut avoir l'audace de rompre avec la scolastique, et d'en venir, pour parler comme Marx, au réel.

Althusser choisit la première voie: la définition de l'idéologie comme ensemble de représentations et de comportements l'amène à des raffinements philosophiques plus subtils les uns que les autres, dont le résultat est l'impossibilité déduite d'une analyse empirique de l'idéologie. Dans le texte de 1963, *Marxisme et humanisme,* l'idéologie est donnée comme un «système de représentations». Qu'est-ce donc qu'une représentation? Une première dichotomie oppose représentations conscientes et représentations inconscientes; l'idéologie est un système de représentations inconscientes: «Mais ces représentations n'ont la plupart du temps rien à voir avec la «conscience»: elles sont la plupart du temps des images, parfois des concepts; mais c'est avant tout comme *structures* qu'elles s'imposent à l'immense majorité des hommes, sans passer par leur «conscience[34].» Exemple magnifique de pensée scolastique, où l'emploi magique du mot structure résout un problème en lui donnant un nom; le problème est fondamental: quel est le mode d'existence de cette structure qu'on appelle idéologie? Où se trouve-t-elle? Comment la construit-on? Le mot de structure permet d'échapper à ces deux questions: la structure est là, il ne s'agit que de la trouver.

L'idéologie comme structure n'est pas exhibée comme objet construit, elle est abstraitement définie grâce à de nouvelles dichotomies et à des renverse-

34. L. Althusser, *Pour Marx*, p. 239-240.

ments « dialectiques » où le balancement des termes remplace la production de l'objet. Structure inconsciente, l'idéologie gouverne la prise de conscience par les hommes de leur monde: la conscience est le produit de cette inconscience originaire. À la dialectique du conscient et de l'inconscient, succède la dialectique du simple et du complexe: « Ce rapport [...] semble [...] n'être simple qu'à la condition d'être complexe, de ne pas être un rapport simple, mais un rapport de rapports, un rapport au second degré[35]. » La structure est devenue un rapport, le rapport « vécu » des hommes à leur monde, où, plus exactement un rapport de rapports. Il y a d'un côté un rapport « réel » des hommes au monde et de l'autre un rapport « imaginaire »: l'idéologie est le rapport de ces deux rapports, ou — en passant maintenant du rapport à l'unité — « l'unité [surdéterminée] de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence réelles ». Structure, rapport, unité (surdéterminée): nous avons changé de vocabulaire, avons-nous progressé dans la connaissance de l'idéologie? Le recours à la langue de la psychanalyse ne fait que rebaptiser une des constatations de l'expérience courante: les hommes ne se voient pas tels qu'ils sont et s'illusionnent sur leur place dans le monde et dans la société. Très souvent sans doute, l'image qu'ils se font d'eux-mêmes « exprime plus une *volonté* (conservatrice, conformiste, réformiste ou révolutionnaire) voire une espérance ou une nostalgie, qu'il ne décrit une réalité[36] ». Ce qu'un sociologue bourgeois traduirait en disant que l'idéologie « s'inspirant largement de valeurs, propose une orientation précise à l'action historique » d'un groupe ou d'une collectivité[37]. Tout le problème, pour le philosophe comme pour le sociologue, est de décrire faits et valeurs, rapport réel et rapport imaginaire.

Soit l'exemple donné par Althusser de l'idéologie de la bourgeoisie au XVIII^e siècle[38]. Comment définir les rapports sur lesquels s'édifie l'idéologie? Le rapport réel, c'est le « droit de l'économie capitaliste libérale »; il n'y a ici qu'une petite difficulté — empirique sans doute, donc indigne de la théorie —, c'est que précisément ce droit n'existe pas encore, qu'il n'est qu'une revendication. Ce qui est appelé idéologie, c'est le *mythe* de G. Sorel, et le mot vient tout naturellement sous la plume d'Althusser: « En vérité, la bourgeoisie doit croire à son mythe, avant d'en convaincre les autres, et non seulement pour les en convaincre, car ce qu'elle vit dans son idéologie c'est *ce* rapport imaginaire à ses conditions d'existence réelles, qui lui permet à la fois d'agir sur soi (se donner conscience juridique et morale, et les conditions juridiques et morales du libéralisme économique) et sur les autres (ses exploités et futurs exploités: les « travailleurs libres ») afin d'assumer, de remplir et de supporter son rôle historique de classe dominante[39]. » Le prétendu rapport réel n'est que la volonté de réaliser un rapport, qui est donc, à ce moment, proprement imaginaire. Le rapport dit imaginaire — imaginaire II, pourrait-on dire — est dans l'affirmation du premier rapport comme réel: le libéralisme économique existe, donc créons-le, tel serait le contenu réel de l'idéologie bourgeoise...

Arrêtons là les subtilités: avec les mots de classe, d'idéologie, de liberté, d'égalité, le philosophe construit, sans obligation ni sanction, un monde de

35. L. Althusser, *Pour Marx*, p. 240.
36. *Ibid.*
37. G. Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Paris, Le Seuil, 1970, t. I p. 127.
38. L. Althusser, *Pour Marx*, p. 241.
39. *Ibid.*

chimères, dont le statut scientifique est comparable à celui des *Mystères de Paris* revus par M. Szeliga, et longuement dénoncé par Marx dans *la Sainte Famille*. La seule nouveauté de méthode consiste à légitimer le refus d'analyses empiriques grâce à la Sainte Absence du Sujet: l'idéologie n'est pas la ruse d'un sujet qui serait la classe, puisque la bourgeoisie est inconsciente de cette ruse. Mais cette innocence est une ruse de la raison, et en fait tout se passe comme si c'était une ruse volontaire : « Lorsque la classe montante », bourgeoise, développe, au cours du XVIIIe siècle, une idéologie humaniste de l'égalité, de la liberté et de la raison, elle donne à sa propre revendication la forme de l'universalité, comme si par là elle voulait enrôler à ses côtés, en les formant à cette fin, les hommes mêmes qu'elle ne libérera que pour les exploiter[40]. » L'idéologie n'est pas une ruse ou un reflet; simplement, tout se passe comme si elle n'était que ruse et que reflet, reflet de ses intérêts et ruse pour les faire triompher. L'idéologie gagne la densité d'une métaphore, comme si...

Aurait-on réussi à décrire de manière satisfaisante ces deux rapports, réel et imaginaire, de l'homme à son monde, que le problème de l'idéologie ne serait pas résolu. C'est précisément là qu'il commence: l'idéologie n'*est* pas le rapport de ces rapports, leur structure ou leur unité, elle l'*exprime*. Tout ce long détour pour revenir au point de départ, car on ne se débarrasse pas aussi facilement du symbolique, grâce au simple mot d'*expression,* qui ici signifie simplement traduction. Le résultat est donné à l'avance: il y a deux classes, et leurs idéologies ne sont que la traduction de l'idée que le philosophe ou l'historien se fait de leurs intérêts respectifs. Il suffit alors de prendre quelques textes d'un philosophe ou d'un homme politique: on y trouvera toujours ce qu'on y cherche. À quoi bon étudier dans sa complexité à peine débrouillée le jeu des groupes et leurs relations multiples? Il faudrait alors se demander où *est* l'idéologie, comment on la construit à partir des textes théoriques, à partir des documents. Qu'est-ce que l'idéologie bourgeoise au XVIIIe siècle? De quelle bourgeoisie s'agit-il? Où s'exprime-t-elle? Et surtout, pourquoi exprimerait-elle quelque chose?

Reflet ou expression, des deux mots se dégage une conception identique du symbolique comme miroir, dont toute la force productrice n'est que reproduction. Là est la source de la fortune, aujourd'hui, de la notion de reproduction, dont le double sens est explicitement reconnu et utilisé par Bourdieu et Passeron: « L'AP (= action pédagogique) est objectivement une violence symbolique, en un second sens, en tant que la délimitation objectivement impliquée dans le fait d'imposer et d'inculquer certaines significations, traitées, par la sélection et l'exclusion qui en est corrélative, comme dignes d'être reproduites par une AP, re-produit (au double sens du terme) la sélection arbitraire qu'un groupe ou une classe opère objectivement dans et par son arbitraire culturel[41]. » La machinerie est toujours la même: les rapports symboliques « expriment » les rapports de force et les expriment deux fois, d'abord au sein des « instances exerçant une action de violence symbolique », puis au sein

40. L. Althusser, *Pour Marx*, p. 241.
41. P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *la Reproduction*, Paris, Les Editions de Minuit, 1970, p. 22.

«de la formation sociale considérée[42]». Le symbolique reflète le «réel», les rapports de force et, les reflétant, les reproduit: de quoi faut-il s'étonner le plus, d'une force qui ne tient que grâce aux fantasmagories d'un reflet, ou de la toute-puissance d'un reflet qui, tel l'Esprit de Dieu, engendre la force? Pour Althusser, comme pour Bourdieu et Passeron, le symbolique est im-pensable.

Il n'y a qu'une solution: il faut s'en débarrasser. C'est le résultat auquel aboutit la théorie III de l'idéologie, développée dans l'article «Idéologie et appareils idéologiques d'État[43]»: l'idéologie n'est plus envisagée sous la forme de systèmes explicites — les textes — , ni sous la forme d'idéologies pratiques — les représentations — , mais sous forme d'appareils idéologiques d'État. Un nouveau déplacement se produit dans la délimitation de l'objet: des textes et des représentations, on passe aux conduites et aux institutions. D'où le nouveau caractère de l'idéologie, dotée maintenant d'une existence matérielle; c'est la thèse II: «L'idéologie a une existence matérielle[44].»

Le texte déjà cité, extrait du *Cours de philosophie pour scientifiques,* marque le passage de la théorie II à la théorie III, puisque l'idéologie y est définie comme ensemble de représentations et de comportements. Des textes aux représentations, des représentations aux comportements, Althusser répète pour son compte, l'histoire des sciences sociales depuis un siècle, des philosophes à la conscience et de la conscience au behaviorisme. Dans l'article de *la Pensée,* l'évolution est menée logiquement jusqu'à son terme: «Les idées ont disparu en tant que telles (en tant que dotées d'une existence idéale, spirituelle), dans la mesure même où il est apparu que leur existence était inscrite dans les actes des pratiques réglées par les rituels définis en dernière instance par un appareil idéologique[45]. » Tout est maintenant matériel : «Nous dirons donc, à ne considérer qu'un sujet (tel individu), que l'existence des idées de sa croyance est matérielle, en ce que ses *idées sont ses actes matériels insérés dans des pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent les idées de ce sujet*[46].» Althusser est contraint de reconnaître que ces quatre adjectifs «matériels» renvoient à des modalités différentes de la matière; mais si la distinction de ces modalités est laissée «en suspens», quel bénéfice retirer d'une transmutation aussi typiquement philosophique? Un agenouillement est matériel, aller à la messe est matériel, l'Église est matérielle, la parole est matérielle («discours verbal externe»), la conscience enfin est matérielle, puisqu'elle est «discours verbal «interne». Quel behavioriste sectaire aurait pu mieux dire? Le problème de l'idéologie est résolu, en faisant disparaître le mot d'idée, à la suite d'un raisonnement surprenant de naïveté: si l'on a des «idées», il faut agir selon ses idées, sinon ce n'est pas bien; et d'ailleurs, si un homme n'agit pas selon ces idées, ce qu'il fait répond à d'autres idées; de toute façon, il n'y a pas d'idées, puisque les idées d'un sujet «existent dans ses actes, ou doivent exister dans ses actes[47]». Cette prestidigitation qui trans-

42. P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *la Reproduction*, p. 22.
43. L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», *la Pensée,* juin 1970.
44. *Ibid.*, p. 26.
45. *Ibid.*, p. 28-29.
46. *Ibid.*, p. 28.
47. *Ibid.*, p. 27.

forme les idées en actes se fonde sur une équivalence jamais explicitée ni mise en question: l'idéologie est croyance, au double sens de croire à quelque chose — à son existence —, et de croire en quelque chose — c'est-à-dire lui accorder une adhésion affective et morale. Il est bien vrai que toute représentation est en même temps croyance, comme la sociologie nous le répète depuis un siècle, mais elle ne se réduit pas à la croyance *en* quelque chose: dans la «construction sociale de la réalité» — pour reprendre l'expression de P. Berger et Th. Luckmann — croyance à et croyance en se mêlent inextricablement, et, si la construction est sociale, elle n'en est pas moins symbolique, c'est-à-dire qu'elle ne saurait s'épuiser dans les pratiques, dans les rituels et dans les institutions dans lesquelles elle s'investit. Pour Althusser en revanche, toute représentation idéologique est croyance en un absolu, en un sujet, vécue sur le mode d'une adhésion fidéiste: abêtissez-vous, et vous croirez. Comme la conscience n'est qu'un réceptacle, où «sont contenues les idées de sa croyance», on peut passer directement des idées aux actes de l'individu: le symbolique disparaît entre les actes des individus et les rituels des appareils idéologiques.

Si la dialectique de la croyance, de la conscience et de l'acte permet d'anéantir le symbolique individuel, la notion d'appareil idéologique d'État (A I E) permet de faire l'économie de quelque chose comme une conscience collective et de résoudre simplement le problème du symbolique collectif. Les idées-actes de l'individu ne sont pas sa création propre, ils existent d'abord sur le mode collectif: «L'individu en question se conduit de telle ou telle manière, adopte tel ou tel comportement pratique, et, qui plus est, participe à certaines pratiques réglées, qui sont celles de l'appareil idéologique dont «dépendent» les idées qu'il a librement choisies en toute conscience, en tant que sujet[48]. » Les appareils idéologiques d'État sont sans doute une grande nouveauté, dans le vocabulaire et dans la philosophie marxiste; ils sont, depuis les débuts de la sociologie, une banalité. Ce que Althusser appelle appareil idéologique, c'est ce que Durkheim appelait institution: «Mais pour qu'il y ait fait social, il faut que plusieurs individus tout au moins aient mêlé leur action et que cette combinaison ait dégagé quelque produit nouveau. Et comme cette synthèse a lieu en dehors de chacun de nous (puisqu'il y a une pluralité de consciences), elle a nécessairement pour effet de fixer, d'instituer hors de nous de certaines façons d'agir et de certains jugements qui ne dépendent pas de chaque volonté particulière prise à part. Ainsi qu'on l'a fait remarquer, il y a un mot qui, pourvu toutefois qu'on en étende un peu l'acception ordinaire, exprime assez bien cette manière d'être très spéciale: c'est celui d'institution. On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler *institution,* toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité; la sociologie peut alors être définie: la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement[49]. »

Relisons la liste des appareils idéologiques d'État donnée par Althusser: l'Église, l'école, la famille, le droit, le système politique, les syndicats, l'information, la culture. Il s'agit de réalités hétérogènes qui, pour le sociolo-

48. L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», *la Pensée*, juin 1970, p. 27.
49. E. Durkheim, *les Règles de la méthode sociologique*, Paris, P. U. F., 1967, p. XXII.

gue, appartiendraient à des niveaux distincts de la société, puisqu'on y trouve des associations (les syndicats), des systèmes de règles (l'AIE juridique), des institutions (l'école), des domaines mal délimités (l'AIE culturel). L'important est que, sous une forme confuse, Althusser introduit dans la philosophie marxiste les données qu'étudie la sociologie bourgeoise et qui n'avaient, dans la tradition dogmatique, aucune place, écrasées entre les rapports de production et l'idéologie au sens général du mot («Les rapports de production antérieurs des individus entre eux s'expriment nécessairement aussi sous forme de rapports politiques et juridiques[50]»); sous le nom d'appareils idéologiques d'État, c'est tout le contenu conceptuel de la sociologie qui pénètre dans le marxisme, organisations, groupes et institutions dont le seul caractère commun est de ne pouvoir être directement rattachés aux rapports de production. Mais, en même temps, Althusser se refuse à les décrire empiriquement — ce serait faire de la sociologie —; il leur donne une existence à moitié réelle et à moitié illusoire: ce sont bien des données matérielles — des appareils — ,mais d'un côté ce sont des appareils d'État, ce qui permet de les ramener à l'État, c'est-à-dire à la classe dominante («L'État, qui est l'État *de* la classe dominante, n'est ni public ni privé, il est au contraire la condition de toute distinction entre public et privé[51]»), et ce sont d'un autre côté des appareils idéologiques, ils «fonctionnent» à l'idéologie, et s'épuisent dans cette fonction. Les appareils idéologiques d'État continuent la répression, celle des autres appareils d'État, mais avec d'autres moyens: ce n'est plus la violence pure, c'est, selon la formulation méthodologiquement identique de Bourdieu et Passeron, la violence symbolique. On croyait tenir quelque chose — des appareils, une existence matérielle —, et la matérialité se révèle matérialité de l'illusion. Althusser prête aux institutions une objectivité qu'elles n'ont pas — car aux yeux de l'observateur empirique elles apparaissent comme des ensembles flous de règles, de rôles et de coutumes — , il les réifie. Cependant la minéralité de l'appareil, s'avère pétrification de l'imaginaire: «Dans l'idéologie est donc représenté non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent[52].»

L'idéologie, ce sont des comportements gouvernés par des appareils idéologiques d'État; il reste un problème: comment les individus sont-ils contraints d'agir suivant les conduites modelées par les appareils? Le sujet croit agir selon sa conscience alors qu'il ne fait qu'obéir aux prescriptions de l'idéologie: par quel cheminement paradoxal se réalise cette servitude volontaire et inconsciente? Grâce à la catégorie de sujet: «la catégorie du sujet n'est constitutive de toute idéologie, qu'en tant que toute idéologie a pour fonction (qui la définit) de «constituer» des individus concrets en sujets[53]». L'idéologie interpelle les individus et les transforme ainsi en sujets: il suffit que quelqu'un, dans la rue, appelle, et vous vous retournez toujours, parce que vous savez que c'est vous qu'on appelle. Il faut s'arrêter un instant sur cette étonnante analyse: le sujet est constitué par l'intervention des autres, qui se

50. K. Marx et F. Engels, *l'Idéologie allemande*, p. 399.
51. L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», *la Pensée*, juin 1970, p. 70.
52. *Ibid.*, p. 26.
53. *Ibid.*, p. 29.

fait sur le mode de la menace sourde, de l'inquiétude et de la surprise, sur le mode de l'interpellation. Les autres s'attendent à moi, ils m'attendent au tournant: «Chacun sait combien, et comment un enfant à naître est attendu. Ce qui revient à dire très prosaïquement, si nous convenons de laisser de côté les «sentiments», c'est-à-dire les formes de l'idéologie familiale, paternelle/maternelle/conjugale/fraternelle, dans lesquelles l'enfant à naître est attendu: il est acquis d'avance qu'il portera le Nom de son Père, aura donc une identité, et sera irremplaçable[54]. » Dans cette genèse pathétique du sujet, l'inspiration de J. Lacan permet de transformer un processus en objet: le sujet n'est pas construit, il est «toujours-déjà» là. À l'origine, Althusser posait un problème bien réel, poursuivant son œuvre de modernisation de la philosophie marxiste: le problème de l'intériorisation des normes collectives par l'individu, que Durkheim avait abordé dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* et dans ses cours de pédagogie. Une fois de plus, le révisionnisme tourne court, car, au lieu d'analyser les rôles et les processus complexes de socialisation de l'individu, Althusser se borne à transposer dans un nouveau vocabulaire un modèle simpliste du fonctionnement de la société, hérité en grande partie de Durkheim. Les idéologies sont des choses, actes matériels modelés par des appareils matériels qui constituent matériellement l'individu en sujet. Dans cette société pétrifiée, tout est en ordre; une seule chose manque: le mouvement.

De la première à la troisième théorie de l'idéologie se dessine une double orientation: Althusser tente d'injecter dans la doctrine marxiste des données empiriques, celles-là même sur lesquelles travaille la sociologie; mais, en même temps, il reste pris dans le cadre du dogmatisme marxiste. Aussi les données nouvelles qu'il introduit sont-elles aussitôt traduites et travesties dans un langage abstrait et vide, derrière lequel se retrouve inchangé le postulat fondamental de la théorie marxiste de l'idéologie: le symbolique est un reflet. Ne songeant jamais à mettre en question ce postulat, Althusser a été contraint, pour suivre la voie de la «scientificité», à prendre Durkheim au mot: les idéologies sont des choses comme les autres. Mais il ne suffit pas de faire comme le héros du *Château des Carpathes* et de donner à des fantômes la consistance apparente des choses pour supprimer le problème des fantômes. Il importe peu que le symbolique soit ou non rangé dans la catégorie des «choses matérielles»; la matérialité symbolique est différente des autres matérialités: les «choses» symboliques sont des signes ou des traces.

III. L'ANALYSE DU SYMBOLIQUE ET L'IDÉOLOGIE

Les théories d'Althusser ne sont qu'un exemple parmi d'autres. Le trait commun des analyses contemporaines de l'idéologie est le dogmatisme, c'est-à-dire l'incapacité à saisir l'enchaînement des opérations qui permettent de construire l'objet, que l'on se donne au contraire de manière absolue. Les définitions de l'idéologie se bornent à fournir des caractérisations intrinsèques sans se préoccuper du mode d'existence de l'objet défini. Il suffit pourtant de

54. L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», *la Pensée*, juin 1970, p. 32.

poser la question — où est, comment se manifeste l'idéologie? — pour faire apparaître la nature fantastique des définitions proposées.

L'idéologie — cet objet multiforme plus ou moins confusément visé à travers le mot — est une construction, elle n'est pas une donnée immédiate. Il ne suffit pas alors de définir, comme si l'objet était garanti par une évidence irréductible, il est nécessaire d'exhiber l'objet et de déterminer les étapes de sa construction. C'est précisément parce que le symbolique est considéré comme un reflet que l'on omet de le constituer comme objet: textes, paroles, décisions ou institutions ont une signification immédiatement transparente, même si cette transparence ne se manifeste qu'à travers le brouillage d'un renversement ou la buée de l'imaginaire.

Si l'idéologie est le résultat d'une construction, il importe d'en préciser le mode d'existence ainsi que les modalités de notre connaissance, ce qui justifie l'appel à une méthode sémiologique: l'analyse de l'idéologie, qui en pose l'existence en même temps qu'elle la construit, est un décryptage de signes. La prise en considération des opérations grâce auxquelles l'objet est construit présente un double avantage: la construction peut être validée pas à pas et les progrès de l'analyse peuvent se faire grâce à la confrontation avec des problèmes spécifiques, au lieu de se perdre dans des débats académiques infinis. La démarche ici esquissée part des données accessibles, signes et production de signes, et des procédures d'analyse applicables à ces données : en ce sens, la démarche se veut sémiologique et opératoire. Elle ne vise pas à construire un modèle exhaustif des faits idéologiques, mais seulement à rappeler les méthodes et les problèmes de l'analyse des formes symboliques dans la société.

1. L'idéologie est un des modes d'appréhension et de conceptualisation des significations dans la société; elle implique l'existence d'un lien causal — ou d'une corrélation — entre les processus non symboliques et les processus symboliques.

Qu'il s'agisse d'une définition d'inspiration marxiste ou d'une définition donnée par un sociologue, l'idéologie apparaît toujours conçue à partir d'une dichotomie fondamentale entre verbal et non-verbal ou plus généralement entre symbolique et non-symbolique. Il y a deux niveaux de l'existence humaine distincts et mystérieusement liés, matière et esprit, superstructure et infrastructure, connaissance et réalité. Pour J. Baechler, l'idéologie est «toute proposition, ou tout ensemble de propositions, plus ou moins cohérentes et systématisées, permettant de porter des jugements de valeurs sur un ordre social (ou secteur quelconque de l'ordre social), de guider l'action et de définir les amis et les ennemis[55]». Deux «objets» sont posés l'un par rapport à l'autre, les propositions et l'ordre social, appartenant l'un au monde du symbolique verbalisé, l'autre au monde des faits. La même dichotomie se retrouve dans la définition de F. Dumont et G. Rocher: l'idéologie est «un système d'idées et de jugements, explicite et généralement organisé, qui sert à décrire, expliquer, interpréter ou justifier la situation d'un groupe ou d'une collectivité

55. J. Baechler, «De l'idéologie», *Annales*, mai-juin 1972, p. 642.

et qui, s'inspirant largement de valeurs, propose une orientation précise à l'action historique de ce groupe ou de cette collectivité[56]».

La dichotomie s'accompagne d'une dissymétrie entre symbolique et non-symbolique: ce qui est non verbal est plus réel, plus sûr que ce qui est verbal[57]. La parole, depuis les sophistes, fascine et inquiète, puisqu'elle peut faire venir à l'être ce qui n'est pas. La démarche «scientifique», prolongement sur ce point de la conscience commune, consiste à se méfier de tout ce qui n'est pas matériel, non symbolique; le sociologue, le malin et le critique des idéologies partagent la philosophie de Thomas Gradgrind: «Dans cette vie nous n'avons besoin que de Faits, Monsieur, rien que des Faits.» Le symbolique masque, travestit, déforme, trompe; c'est un mensonge intéressé, «*méconnaissance institutionnellement organisée et garantie* qui est au principe de l'échange de dons et, peut-être, de tout le travail symbolique visant à transmuer, par la communication et la coopération, les relations inévitables qu'imposent la parenté, le voisinage ou le travail, en relations électives de réciprocité[58]». Mais, tout en déformant, le symbolique construit: c'est grâce à lui que la société persévère dans son être, se reproduit ou change. Il participe de la puissance magique que Gorgias reconnaissait à la parole: «Le Discours est une grande puissance, lui qui avec un corps tout petit et très peu visible accomplit des œuvres vraiment divines (fragment II).» Les groupes sociaux n'agissent que guidés par des mots et des symboles.

Toute théorie de l'idéologie se fonde sur une philosophie des signes, sur une sémiologie qui demeure généralement implicite. Mais, explicite ou implicite, elle appartient aujourd'hui à l'un des trois types suivants: le behaviorisme, qui prend seulement en considération les relations stimulus-réponse ou fait intervenir des réponses médiatrices (théories médiationistes de la signification); les théories du reflet; enfin les théories de la compréhension, selon lesquelles les signes et actions humaines doivent être saisis par une intuition spécifique qui les rend immédiatement transparents à l'observateur. Pour des raisons différentes, aucune de ces théories ne peut servir à fonder une connaissance du symbolique dans la société; la première se borne à tenter de rendre compte de l'apprentissage individuel du symbolique; la seconde est condamnée à la répétition dogmatique de principes inutilisables; la troisième, si elle a représenté une étape importante dans l'histoire des sciences humaines, n'est guère compatible avec une méthodologie scientifique rigoureuse. Que toute analyse rigoureuse du symbolique passe par une théorie du signe, c'est ce qu'il est aisé de voir dans une des plus récentes tentatives de fonder la connaissance de la société sur la compréhension, celle de J.-P. Sartre. L'homme est créateur de signes, «dans la mesure où, toujours en avant de lui-même, il utilise certains objets pour désigner d'autres objets absents ou futurs». Au lieu de poursuivre et de constituer une théorie du signe, J.-P. Sartre anéantit le signe immédiatement après l'avoir évoqué: «Mais l'une et l'autre opération se réduisent au pur et simple dépassement: dépasser les conditions présentes vers leur changement ultérieur, dépasser l'objet présent vers une absence, c'est la même chose. L'homme construit des signes parce qu'il est signifiant dans sa

56. G. Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, t. I, p. 127.
57. J. Galtung, *Theory and Methods of Social Research*, Londres, Allen and Unwin, 1967.
58. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 228.

réalité même et il est signifiant parce qu'il est dépassement dialectique de tout ce qui est simplement donné[59].» C'est évidemment perdre tout le bénéfice de la notion de signe que de la dissoudre dans une catégorie plus générale, à partir de laquelle aucune procédure rigoureuse d'analyse ne saurait être constituée.

Avant donc d'établir des relations entre symbolique et non-symbolique, il est nécessaire de définir les modes d'existence et de connaissance du symbolique dans la société. Dans ce qui suit, nous nous occuperons exclusivement de ce dernier problème.

2. Il n'existe pas d'idéologie d'un individu ou d'un groupe, mais seulement un ensemble de processus et de produits symboliques dont les modes d'existence et de connaissance sont spécifiques.

Au lieu de définir la signification ou le symbolique dans la société, il convient d'envisager les diverses catégories de données symboliques. On voit ainsi se dissoudre l'unité du symbolique, qu'il serait au moins prématuré de réduire à un seul mode d'existence. Le problème des significations et des connaissances dans la société apparaît alors dans toute son ampleur et sa complexité. Le symbolique est présent à tous les niveaux de l'existence sociale, comme le montre, par exemple, l'ouvrage de P. Berger et T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*. Cependant, ces derniers restreignent dangereusement cette complexité en faisant une succession hiérarchique de conduites et de produits symboliques, depuis la connaissance de la réalité dans la vie quotidienne jusqu'aux formes les plus théoriques de légitimation: les processus symboliques au sens strict sont, selon eux, des «processus de signification qui se réfèrent à des réalités autres que celles de l'expérience de tous les jours[60]». C'est simplifier et déformer le monde symbolique que d'admettre une antériorité de fait ou de droit de la connaissance de tous les jours et prendre une méthode de présentation ou de reconstruction théorique pour une genèse réelle: la connaissance de la vie quotidienne n'est pas plus primitive que l'autre, toutes deux se présupposent mutuellement et la connaissance présente dans la vie quotidienne dépend des niveaux «supérieurs» de légitimation symbolique comme les formes les plus élaborées de théorisation n'ont de sens que par les rapports multiples qu'elles entretiennent avec la connaissance de tous les jours.

C'est dire que processus et produits symboliques ne peuvent être considérés comme orientés dans une seule direction, que ce soit du pratique au théorique, du quotidien au construit ou réciproquement du théorique et complexe au pratique et simple. Il est donc illégitime de chercher à expliquer les formes complexes en les réduisant à une élaboration mécanique et à posteriori des formes simples: ainsi ont longtemps procédé, mais avec le peu de succès que l'on sait, les théoriciens des religions qui prétendaient trouver la clef de la religion dans des formes prétendument simples et primitives. De même qu'il est impossible d'introduire un ordre de complexité sur les différentes langues parlées dans le monde, de même il est impossible d'établir une hiérarchie de

59. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 96.
60. P. L. Berger et T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York, Penguin Books, 1971, p. 113.

complexité et d'éloignement de la connaissance quotidienne dans les diverses formes symboliques.

La pensée mythique n'est ni plus proche ni plus éloignée d'une hypothétique connaissance de la vie quotidienne, que la philosophie de Platon ou de Bergson. Il est fréquent de voir expliquer la pensée mythique comme application de modèles sociomorphes, qui projettent l'organisation sociale sur le monde, ou de modèles technomorphes, dont l'origine est dans l'activité humaine: le mythe naîtrait de la projection du quotidien et du proche sur l'exceptionnel et le lointain. C'est toujours en revenir à l'utopie de la transparence originelle et se laisser prendre au sophisme du premier homme: Adam, d'abord, cultivait la terre et commandait à ses enfants, plus tard, il a essayé d'interpréter le monde à la lumière de son expérience immédiate. Il n'y a pas, en réalité, d'expérience immédiate et ce qui nous apparaît, à nous, comme exceptionnel, peut être, aux yeux du «primitif», aussi quotidien que le reste de la vie. Le symbolique ne vient pas se superposer à une donnée qu'il se bornerait à refléter, cette donnée serait-elle même imaginaire: les données symboliques sont irréductibles.

Leur caractère irréductible ne fournit pas plus un moyen de les décrire que la traditionnelle formule selon laquelle le symbolique est doué, par rapport au non-symbolique, d'une autonomie relative[61]. Le seul moyen d'éviter des constructions arbitraires et infécondes est de prendre pour guide les modes de connaissance spécifiques qui nous permettent d'analyser les données symboliques: l'étude de leurs relations avec les données non symboliques ne peut venir qu'à une étape ultérieure et suppose résolus les problèmes de l'analyse symbolique. Il nous semble qu'aujourd'hui quatre types de données sont susceptibles de nous amener à une connaissance fondée du symbolique: les textes, les conduites verbales, les décisions, enfin les organisations et les systèmes.

3. Le mode d'existence le plus apparent du symbolique est celui des produits explicites, verbaux, mémorisés systématiquement ou transcrits, production spécialisée d'un individu appartenant à un sous-groupe particulier d'un groupe donné, les textes.

Les textes étant, pour l'historien et, à un moindre degré pour le sociologue, le principal document utilisable, on comprend que l'analyse de l'idéologie se soit souvent confondue avec l'analyse des textes. L'idéologie est alors l'ensemble des textes explicitement produits par un individu — théoricien de métier généralement — au nom d'un groupe. L'analyse est guidée par deux postulats: 1) l'idéologie, sous la forme de propositions explicites, constitue un système: 2) l'idéologie d'un groupe social est adéquatement exprimée par les propositions théoriques de ses leaders ou de ses spécialistes. Ces deux postulats imposent une procédure d'analyse qui se déroule en trois étapes: 1) choix d'un corpus de textes théoriques que, d'une manière plus ou moins arbitraire, on considérera comme représentatifs de l'idéologie du groupe; 2) construction, à partir du corpus, d'un ensemble de propositions logiquement articulées qui

61. Cf. par exemple, P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *la Reproduction*, p. 18.

seront considérées comme l'idéologie du groupe; 3) interprétation des décisions du groupe ou des leaders à la lumière du système dégagé.

La deuxième étape de l'analyse pose un double problème de méthode. En premier lieu, par quelles procédures est-on à même de transformer un ensemble de phrases en un système? Aucune lumière n'est en général donnée sur la façon dont est réalisée cette transformation, qui ne peut, dans l'état actuel de nos connaissances, que demeurer arbitraire. Il suffit, pour s'en rendre compte, de tenter l'analyse sur un corpus très restreint, soit, par exemple, le texte de Mao Tsé-toung intitulé *l'Élimination des conceptions erronées dans le parti*[62]: il est impossible d'en dégager un ensemble systématique de propositions explicites et logiquement articulées, à cause en particulier de la rhétorique caractéristique du chef de parti, qui consiste à ne pas affirmer mais à situer une ligne juste entre deux erreurs opposées. Dira-t-on que le système apparaîtrait avec plus de clarté si l'on élargissait le corpus? Non, à moins de faire intervenir un nouveau postulat — une idéologie ne change pas —, postulat inacceptable et qui n'a de sens que dans le cadre d'une idéologie.

Par ailleurs — et c'est le deuxième problème —, de quelle systématicité, de quelle logique peut-il bien être question lorsqu'on parle de la cohérence d'une idéologie et lorsque J. Baechler affirme que la «la pensée de Trotsky constitue un système intellectuel clos, fondé sur quelques postulats, à partir desquels l'édifice peut être reconstitué[63]», l'usage qu'il fait du vocabulaire de la logique est difficile à justifier; se demandant «ce que cela pouvait être de penser à la manière de Trotsky», il entend «dégager les thèmes, les orientations, les obsessions, et, par-delà ce niveau lexical (comme on dirait aujourd'hui), dégager le soubassement logique à partir duquel les pensées particulières peuvent être saisies comme systématiques et nécessaires[64]». Or tout le problème se trouve dans les liens qui existent entre les thèmes, les orientations, les obsessions d'une part et le système d'autre part; d'un côté des éléments récurrents dont la répétition se présente sous forme de schémas de cooccurrence, de l'autre un hypothétique système logique entièrement déduit à partir de postulats. L'hypothèse implicite qui assure la correspondance entre les deux niveaux est que les actions — ou les propositions — non logiques sont plus ou moins profondément gouvernées par une logique qui s'ignore et qui est identique à la logique proprement dite. C'est faire bon marché de la spécificité logique de la langue naturelle et du discours politique: les textes de Trotsky ont toute la souplesse d'une pensée non systématique capable de modifier ses principes ou de les articuler différemment selon les situations.

Il convient donc de procéder d'une façon moins ambitieuse et de renoncer au postulat de la systématicité. Comment alors étudier les textes? Faut-il se tourner vers la linguistique ?Renvoyant aux développements et aux discussions de J.-J. Nattiez dans ce même numéro, nous nous bornerons à expliciter et à discuter le postulat qui est à la source de la tentation linguistique: l'organisation linguistique des textes reflète l'idéologie de l'auteur. On parlera tantôt de choix des mots, tantôt de sélection et de combinaison des unités

62. Mao Tsé-toung, *Œuvres choisies*, Paris, Les Editions sociales, 1955, t. I, p. 122-135.
63. J. Baechler, *Politique de Trotsky*, Paris, Colin, 1968, p. 8.
64. *Ibid.*, p. 8-9.

lexicales, tantôt de l'énonciation: il s'agit toujours d'établir un rapport direct entre telle caractéristique du texte et l'idéologie supposée de l'auteur. La méthodè repose sur une confusion: la réduction d'un texte en phrases canoniques et la répartition des éléments en classes d'équivalence ne permettent pas de faire l'économie du recours au sens; aussi fait-on aller illégitimement ensemble une analyse de contenu, fondée sur une approche sémantique inavouée et une analyse linguistique qui, dans le meilleur des cas, ne donne que des renseignements d'ordre stylistique. Retrouver dans les discours de Jaurès les deux schèmes: le socialisme est... et: le socialisme veut faire..., ne nous apprend linguistiquement rien sur le socialisme de Jaurès, mais seulement sur les tics de Jaurès orateur et sur les conventions de la rhétorique politique. Résultats non négligeables, mais qui en aucune façon ne définissent l'idéologie de Jaurès[65].

Pour étudier d'une manière un peu rigoureuse le sens d'un texte, il n'y a, pour l'instant, qu'une voie: l'ensemble assez hétérogène de méthodes regroupées sous le nom d'analyse de contenu. On pourrait nous reprocher d'avoir, jusqu'à maintenant, laissé de côté les méthodes les plus fructueuses d'analyse de textes, celles que l'on rassemble sous le nom d'analyses structurales, c'est qu'elles ne répondent pas aux conditions que l'on est en droit d'exiger d'une analyse scientifique[66]. L'échec des analyses d'inspiration linguistique et structurale fait ressortir l'ambiguïté des approches «internes». Toutes les méthodes envisagées, si l'on exclut les analyses documentaires de contenu, se caractérisent par une croyance commune : il y a dans le texte, une ou des structures qui en donnent le sens et ces structures peuvent être dégagées du texte sans aucun apport extérieur; tout le texte, rien que le texte; tout est dans le texte, il suffit de savoir l'y trouver. C'est là que se manifeste la fascination ambivalente qu'exerce la parole sur nos contemporains, piège auquel l'analyse doit échapper si elle entend être rigoureuse. On aura beau scruter le discours jusque dans ses détails les plus minimes, il ne nous révélera pas magiquement son sens. Le langage est un filtre à travers lequel et par lequel se manifestent des significations; mais le langage, au sens de la science linguistique, n'est pas la signification.

Il est légitime et nécessaire, à une première étape, d'étudier les caractéristiques linguistiques — au sens étroit — du discours, c'est-à-dire les schémas de récurrence d'objets définis selon la science linguistique. Étude préliminaire, neutre, car, si elle contribue à la connaissance du sens elle est d'abord neutre à son égard et ne se prononce pas sur lui. Lexicologie, morphologie, syntaxe, distributions ou transformations, tout est bon pour décrire le texte: parler de régularités discursives, si l'on veut parler de choses claires, ce ne peut être que cela. Mais ces régularités n'ont pas de sens. Le sens vient lorsque l'on met en relation ces régularités avec des régularités définies dans un autre domaine et garanties par une autre discipline, attitudes ou mentalités, variables écologiques ou contextuelles, etc. Il n'y a aucune raison de penser qu'il existe des relations directes, d'homologie, de reflet ou de structure entre

65. G. Provost, «Approche du discours politique: «socialisme» et «socialiste» chez Jaurès», *Langages*, n° 13, mars 1969, p. 51-68.

66. J. C. Gardin, «Procédures d'analyse sémantique dans les sciences humaines», in J. Pouillon et P. Maranda, édit., *Echanges et communications. Mélange offerts à Claude Lévi-Strauss pour son soixantième anniversaire*, La Haye, Mouton, 1970, p. 628-657.

récurrences internes et récurrences externes; c'est encore une forme plus ou moins consciente de la théorie du reflet qui conduit à poser de telles correspondances.

Le statut des objets symboliques, signes et traces, apparaît ainsi avec plus de clarté. Inscrits ou transcrits, ils sont bien dotés d'une réalité matérielle. Il est possible de les soumettre à une analyse interne qui, pour l'essentiel, consiste en une description des schémas de régularité des unités élémentaires discrètes découpées dans l'objet.

Pour aller plus loin, il faut projeter sur l'objet des grilles définies par des disciplines externes. Un texte politique, un texte religieux n'ont de sens que grâce à la projection sur eux d'une problématique empruntée à la science politique ou à la sociologie de la croyance; objets aussi denses que les autres, les textes ne sont pas plus transparents que les arbres et les animaux, et les relations qui les unissent aux autres objets ne sont pas d'une essence particulière.

Nous ne saurions, dans le cadre de cet article, envisager dans toute leur ampleur les problèmes posés par ces autres catégories d'objets symboliques que sont les conduites verbales, les décisions et les organisations. Chacun de ces domaines fait apparaître un type particulier de processus symbolique, étudié par des méthodes spécifiques. Avec l'analyse des conduites verbales se manifeste la nécessité d'une part de tenir compte du contexte (situation et questions posées par l'enquêteur dans le cas d'une étude d'opinions) et d'autre part de dégager d'un ensemble de données — les réponses à une enquête — des variables latentes. L'analyse des décisions et des conflits permet de poser sous une forme plus précise le vieux problème du sens de l'action, point de départ de toutes les philosophies ou sociologies de la compréhension. Enfin l'analyse des organisations et des systèmes donne une première idée de modèles intégrés, dans lesquels les facteurs idéologiques sont pris en charge, au même titre que les facteurs économiques ou sociaux, pour rendre compte du fonctionnement d'un système politique[67].

CONCLUSION

Nous voudrions, pour terminer, dégager de notre étude trois conclusions: 1) L'idéologie, telle qu'elle a été définie à l'origine, constitue un modèle inexact de fonctionnement du symbolique dans la société et les développements ultérieurs de la notion n'ont pas réussi à l'arracher à la problématique inféconde du reflet. 2) Il n'existe pas de monde symbolique unifié, opposé globalement au monde non symbolique, mais une série indéfinie de processus et de produits, découpés et pris en charge différemment par des disciplines distinctes. 3) La condition préalable à la constitution d'une théorie de l'idéologie est la construction de modèles locaux de description et de fonctionnement des formes symboliques.

67. J. Attali, *Analyse économique de la vie politique*, Paris, P. U. F., 1972.

RÉSUMÉ

La notion d'idéologie est inséparable de sa genèse: issue d'une théorie qui considère le symbolique comme un reflet, la notion n'a jamais pu échapper à la problématique qui lui a donné naissance. La construction d'un concept défini et opératoire de l'idéologie passe par la réflexion sur le fonctionnement du symbolique dans la société. La sémiologie, en analysant les modes d'existence et de connaissance des processus symboliques, peut contribuer efficacement à une redéfinition de l'idéologie.

ABSTRACT

[*A semiological Criticism of the Concept of Ideology*] The concept of ideology is inseparable from its origins: it originates in a theory which considers the symbolic as a reflection. The concept has never been able to escape this perspective which created it. To construct a definit and operational conception of ideology one should reflect on the function of the symbolic in society. Semiology can contribute effectively to a redefinition of the concept of ideology in analyzing the ways in which symbolic processus come into being and structure knowledge.

RESUMEN

[*Critica semiológica de la ideología*] La noción de la ideología es inseparable de su origen (génesis): resultado de una teoría que considera el simbólico como un reflejo, la noción no ha podido, nunca, librarse de la problemática que le dio origen. La construcción de un concepto definido y operatorio de la idología pasa atravez de la reflexión sobre el funcionamiento del simbólico en la sociedad. La semiología, analizando los modos de existencia y del conocimiento del proceso simbólico, puede contribuir eficazmente a una redefinición de la ideología.