



**Chaire de Recherche du Canada  
en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie**

<http://www.chaire-mcd.ca/>

## DOCUMENT DE TRAVAIL DE LA CHAIRE MCD

—  
**numéro 2002-03**

*Les idées exprimées dans ce document n'engagent que l'auteur. Elles ne traduisent en aucune manière une position officielle de la Chaire de recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie.*

**Chaire de Recherche du Canada  
en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie**

Université du Québec à Montréal  
CP 8888, succursale Centre-Ville  
Montréal, Québec  
CANADA H3C 3P8



## **DOCUMENT DE TRAVAIL DE LA CHAIRE MCD**

*Comment penser les rapports entre idéologie et savoir ordinaire dans le cadre de la sociologie de la connaissance et des idéologies ?<sup>1</sup>*

par  
**Raphaël CANET**

**Janvier 2000**

---

<sup>1</sup> Ce document de travail est issu d'une question de synthèse, réalisée sous la direction du professeur Jules Duchastel selon les exigences de la scolarité de doctorat de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et soutenue devant les professeurs Jules Duchastel, Gilles Bourque et Jacques Beauchemin en janvier 2000.

<b>INTRODUCTION :</b> .....	<b>3</b>
<b>CHAPITRE I : SAVOIR ORDINAIRE ET SAVOIR OFFICIEL, LA PROBLEMATIQUE MODERNE DE L'IDEOLOGIE</b> .....	<b>8</b>
I : IDÉOLOGIE ET MODERNITÉ :.....	8
II : LE PROJET RATIONALISTE DES LUMIÈRES :.....	10
III : LE CONCEPT D'IDÉOLOGIE CHEZ FERNAND DUMONT :.....	13
A : <i>L'idéologie n'est pas l'opposé de la Science</i> :.....	13
B : <i>L'idéologie n'est pas une illusion</i> .....	14
C : <i>L'idéologie n'est pas un objet en soi</i> .....	15
D : <i>Vers la formulation d'une définition opérationnelle du concept d'idéologie</i> :.....	16
IV : IDÉOLOGIE ET SENS DE L'ACTION, LA NÉCESSAIRE DÉFINITION DE LA SITUATION :.....	17
A : <i>Une théorie de l'action</i> :.....	18
B : <i>Le dédoublement de la culture comme nécessité de l'action</i> :.....	19
C : <i>L'idéologie comme pratique de convergence</i> :.....	25
D : <i>Expérience et expression : deux formes de savoir</i> .....	27
V : CONCLUSION PROVISOIRE :.....	31
<b>CHAPITRE II : LA THEORIE MARXISTE DE L'IDEOLOGIE</b> .....	<b>33</b>
I : MARX ET ENGELS ET LA CRITIQUE DE L'IDÉOLOGIE ALLEMANDE :.....	33
A : <i>Le renversement de l'idéalisme Hégélien et la fondation du matérialisme historique</i> :.....	33
B : <i>L'idéologie comme fausse conscience</i> :.....	37
C : <i>Un sujet historique, le prolétariat</i> :.....	39
II : LE PROLONGEMENT DE LA PENSÉE MARXISTE SUR L'IDÉOLOGIE, LOUIS ALTHUSSER.....	41
A : <i>Clarification de la théorie marxiste</i> :.....	41
B : <i>Le prolongement de la théorie marxiste, appareil répressif d'État et appareils idéologiques d'État</i> :.....	43
C : <i>Esquisse d'une théorie de l'idéologie en générale</i> :.....	45
III : CONCLUSION PROVISOIRE :.....	52
<b>CHAPITRE III : LA THEORIE LIBERALE DE L' IDEOLOGIE</b> .....	<b>54</b>
I : L'IDÉOLOGIE DANS LE PARADIGME DE L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE, LA THÉORIE DES EFFETS DE RAYMOND BOUDON.....	54
A : <i>Le paradigme de l'individualisme méthodologique</i> :.....	54
B : <i>L'analyse de l'idéologie du point de vue de l'individualisme méthodologique</i> :.....	57
C : <i>État des théories de l'idéologie selon Boudon</i> :.....	58
D : <i>Esquisse d'une théorie restreinte de l'idéologie, la théorie des effets</i> :.....	66
II : UNE VARIANTE DE LA THÉORIE LIBÉRALE DE L'IDÉOLOGIE, JEAN BAECHLER.....	73
A : <i>Un problème de définition</i> :.....	73
B : <i>Une théorie générale de la société et de l'histoire humaine</i> :.....	74
C : <i>Une théorie générale de l'action</i> .....	76
D : <i>Une théorie de l'idéologie</i> .....	81
III : CONCLUSION PROVISOIRE :.....	91
<b>CHAPITRE IV : LA SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE</b> .....	<b>92</b>
I : L'ŒUVRE DE KARL MANNHEIM.....	92
A : <i>Regard sur le contexte historico-social de la genèse de l'ouvrage de Mannheim</i> :.....	92
B : <i>La sociologie de la connaissance, une méthode d'analyse sociologique féconde des idéologies</i> .....	95
C : <i>Mannheim aujourd'hui, la validité de la méthode, la faillite du projet</i> .....	105
II : LA CONTRIBUTION DE BERGER ET LUCKMANN.....	108
A : <i>Une sociologie de la connaissance articulée autour de la vie quotidienne</i> :.....	108
B : <i>Le schéma typique de l'interaction, la relation de face-à-face intersubjective</i> :.....	109
C : <i>Le passage de l'intersubjectivité à la société globale selon le processus d'objectivation</i> :.....	110
D : <i>L'homme et la société, une relation problématique</i> :.....	113

III : CONCLUSION PROVISOIRE : .....	114
CONCLUSION : PROMENADE AUTOUR D'UN SCHEMA .....	116

*«Les gens de mon Pays, ce sont gens de parole, des gens de causerie, qui parlent pour s'entendre, qui parlent pour parler, Il faut les écouter, c'est parfois vérité, mais c'est parfois mensonge...»*

- Gilles Vigneault-

## **Introduction :**

Aborder la question des éventuels rapports pouvant s'établir entre l'idéologie et le savoir ordinaire invite préalablement, avant d'éclaircir ces deux concepts et de réfléchir sur leur pertinence, à un détour par l'ontologie.

L'ontologie est la science de l'être en tant qu'être. Elle pose la question fondamentale de la réalité. Platon aborde, dans le livre VII de *La République*, cette problématique du rapport des hommes à la réalité à travers son allégorie de la caverne où il traduit en image l'illusion possible des hommes sur la réalité.<sup>2</sup> Cette question classique de la capacité de l'homme à saisir le réel, de la distance pouvant s'instaurer entre le sujet observateur et l'objet observé, se trouve au fondement même de la problématique de la connaissance. Avant même de chercher à le connaître, il convient de répondre l'interrogation ontologique fondamentale : le monde est-il ?

Cette interrogation conduit à se positionner sur un spectre dont les extrémités sont constituées d'un côté par le pôle idéaliste, de l'autre par le pôle réaliste. Pour l'idéalisme, la réalité n'est rien en dehors de la pensée. Cette position extrême se fonde sur une conception purement subjective de la réalité qui ouvre la voie au relativisme. Pour le réalisme, la réalité existe en soi. Cette seconde position extrême repose sur une conception purement objective de la réalité qui conduit à reporter le problème de la réalité non sur sa concrétion, mais sur l'objectivité de la méthode permettant de l'appréhender.

---

<sup>2</sup> Décivant les hommes enchaînés à la caverne, Socrate poursuit ainsi son dialogue :

« -... penses-tu que dans une telle situation ils aient jamais vu autre chose d'eux-mêmes et de leurs voisins que les ombres projetées par le feu sur la paroi de la caverne qui leur fait face ?

- Et comment ? observa-t-il, s'ils sont forcés de rester la tête immobile durant toute leur vie ?

- Et pour les objets qui défilent, n'en est-il pas de même ?

Sans contredit.

- Si donc ils pouvaient s'entretenir ensemble ne penses-tu pas qu'ils prendraient pour des objets réels les ombres qu'ils verraient ?

Ce clivage entre idéalisme et réalisme (que Madeleine Grawitz<sup>3</sup> identifie comme les pôles de l'idéalisme et du matérialisme) structure l'ensemble de la réflexion humaine et se trouve au fondement de la gnoséologie. Entre ces deux extrêmes une multitude de conceptions concordataires s'expriment, construisant une «réalité-mélange, faite d'objectif et de subjectif, née d'un dialogue entre l'homme et le monde, descriptive non du monde en soi, mais du monde tel qu'il est vu par l'homme».<sup>4</sup>

Cette posture philosophique médiane refusant les extrêmes nous apparaît d'une grande utilité pour la construction de notre problématique. Partant du constat de la distance qui s'instaure entre le sujet et l'objet, elle entend s'attacher à la compréhension non de la réalité en tant que telle, mais de la réalité telle qu'elle est perçue par les hommes. En portant le problème au niveau de la perception, nous glissons de l'ontologie à l'herméneutique.<sup>5</sup> Il ne s'agit plus de savoir si la réalité existe ou non en tant qu'objet, mais plutôt de comprendre comment les sujets (individuels ou collectifs) appréhendent le monde dans lequel ils vivent, qu'il soit concret ou un pur produit de l'esprit.

Ainsi, ce questionnement philosophique initial nous permet de formuler une interrogation de nature sociologique. L'observation historique de l'aventure humaine nous informe qu'il existe une fonction symbolique universelle inhérente à toute société.<sup>6</sup> Pourquoi les hommes se représentent nécessairement le monde dans lequel ils vivent ? Là n'est pas notre propos puisque nous nous intéressons plus à la question du comment qu'à celle du pourquoi. Une esquisse de réponse s'avère cependant nécessaire. Selon Fernand Dumont, l'action sociale n'est possible que parce qu'elle s'inscrit au sein d'un monde signifié. «Les individus et les groupes agissent pour combler les incertitudes des situations où ils se trouvent. Mais, par une sorte de cercle vicieux, l'action ne dégage son intention que par référence à un espace aux alentours un peu fermes ; elle ne peut être posée sans qu'une signification cohérente soit donnée à la situation.»<sup>7</sup> Martin Heidegger ne disait

---

- Il y a nécessité. » Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Livre VII, p.273.

<sup>3</sup> Madeleine Grawitz, *Méthode des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1993.

<sup>4</sup> Jean Hamburger, «Le concept de réalité», *Encyclopédie Universalis*, 1997.

<sup>5</sup> Dans le sens où l'herméneutique permet «une juste interprétation de réalités dont la signification n'est pas immédiatement évidente», René Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris, Éditions de l'Orante, 1968, p.10.

<sup>6</sup> Gilles Bourque et Jules Duchastel, «Texte, discours et idéologie(s)», *Revue belge de philologie et d'histoire*, n°73, 1995, pp.605-619.

<sup>7</sup> Fernand Dumont, *Les idéologies*, Paris, PUF, 1974, p.9.

pas autre chose lorsqu'il développait sa théorie du *Dasein* afin de renverser la perspective idéaliste de la phénoménologie de Husserl.<sup>8</sup>

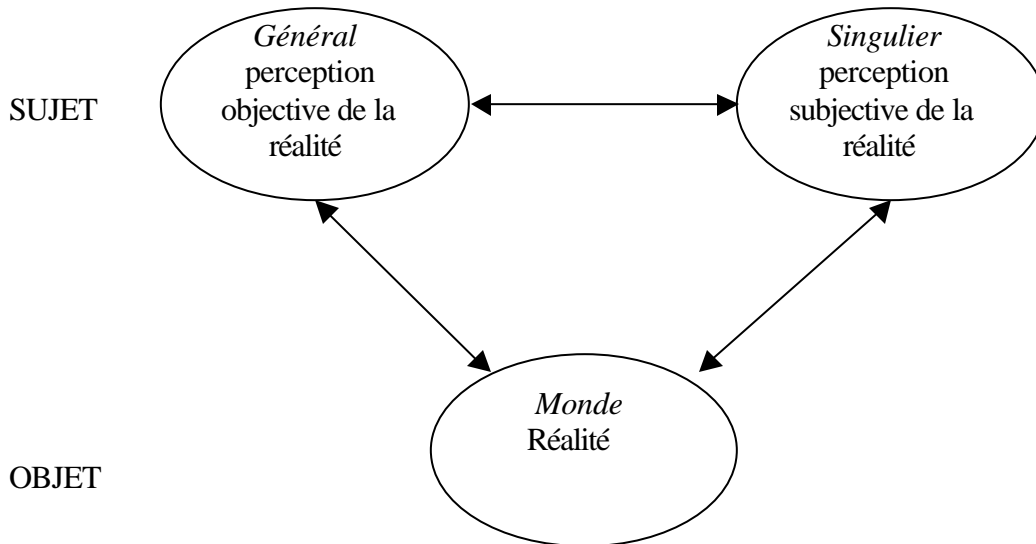
Lier action sociale et représentation du monde permet d'introduire la dimension politique de cette représentation. Puisque le fait de donner un sens au monde dans lequel nous évoluons permet de donner un sens à l'action que nous entendons mener, toute société développant une représentation commune du monde pourra alors se donner un sens et ainsi nourrir son projet de société. C'est parce qu'elle met de l'avant une finalité sociale qui s'exprime dans son projet, que cette perception du monde se veut objective. Dès lors la question sociologique du comment les sujets vont-ils comprendre le monde dans lequel ils vivent, se trouve dotée d'une importance majeure. Elle ne relève plus d'une inquiétude existentielle psychologique mais d'une fonction d'intégration sociale évidente : doter la société d'un projet et y inclure ses membres.

Dès lors, il semble possible de se trouver en présence de deux formes de perception du monde. Une première, structurée et se donnant l'apparence d'une perception objective du monde, qui entend fonder cette signification commune de la société conçue comme totalité (même si cette perception n'est effectivement le fruit que d'une minorité) sur le monde afin de légitimer son projet. Elle exprime un rapport général au monde. Une seconde, moins structurée et apparaissant comme une perception subjective du monde, que ces sujets soient des individus ou des groupes particuliers, qui ne nourrit aucun projet général, mais traduit un rapport spécifique au monde comme le fruit d'une expérience particulière. Elle exprime un rapport singulier au monde.

---

<sup>8</sup> Heidegger postule le primat de l'être sur le connaître (il réduit la distance entre le sujet et l'objet en inscrivant le sujet dans l'être, c'est-à-dire l'objet). Partant de la structure globale de "l'être dans le monde" (*Dasein*), il y opère une sorte de dissection, analysant tout d'abord "le monde", pour ensuite revenir sur "l'être dans". Le monde apparaît comme un ensemble de significations en soi. L'être dans ne signifie pas l'inclusion dans cet ensemble de significations, qui suppose la centralité de la conscience, mais plutôt l'appartenance intrinsèque à ce milieu. C'est la prise en compte de cet enracinement qui permet de développer une analyse non-idéaliste du *Dasein* permettant de partir du postulat que le sujet se trouve en situation, et qu'il s'y oriente par projet. C'est la compréhension de ce rapport qui s'instaure entre la situation et les possibilités qui s'en dégagent, qui définit la démarche herméneutique. Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986.

Dans une telle perspective, il est possible d'illustrer le dualisme sujet-objet de la manière suivante:



C'est cette dualité constitutive du sujet (général/singulier) qui nous permet de définir les deux concepts d'idéologie et de savoir ordinaire. Ainsi, nous entendrons le terme d'idéologie comme cette perception objective de la réalité fondée sur un rapport général au monde venant légitimer le projet que se donne théoriquement<sup>9</sup> une société. Nous définirons de même le savoir ordinaire par cette perception subjective de la réalité fondée sur un rapport singulier au monde prenant racine dans l'expérience et ne nourrissant aucun projet de transformation sociale du monde, tout au plus des opinions particulières de ce que devrait être le monde.

---

<sup>9</sup> Il semblerait en effet plus juste de dire que si ce projet est construit pour la société dans son ensemble à partir d'une définition se voulant objective de la réalité, donc susceptible de faire l'unanimité, il est le plus souvent élaboré par une fraction de la société qui entend ensuite, par conviction ou par intérêt, élever sa perception spécifique du monde à un niveau de généralité en la fondant en objectivité.

	<b>Idéologie</b>	<b>Savoir ordinaire</b>
Nature de la perception du réel	perception objective du réel aspirant à la totalité	perception subjective et fragmentaire du réel
Nature du rapport au monde	rapport général au monde	rapport singulier au monde
Fonction du rapport au monde	projet de transformation sociale du monde	opinion particulière sur le monde résultant d'une expérience spécifique

Dès lors, s'interroger sur les rapports pouvant s'établir entre l'idéologie et le savoir ordinaire, tel que nous venons de définir ces concepts, revient à analyser le type de relation qui va s'établir entre ces deux formes de perception de la réalité. Nous pouvons supposer trois types de relations. Si l'on considère que la relation entre les deux est de nature conflictuelle, deux options sont alors possibles. Soit l'idéologie façonne le savoir ordinaire, soit le savoir ordinaire s'objective dans l'idéologie. Nous pouvons aussi considérer que la relation s'établissant entre les deux formes de perception de la réalité soit de nature plus complémentaire qu'antagoniste et ainsi que le savoir ordinaire se développe indépendamment de l'idéologie, et peut puiser en elle comme dans un stock de significations, ou l'inverse.

Nous nous proposons d'envisager quel peut être l'apport pour notre problématique générale, dont nous venons d'esquisser les contours, des différentes théories classiques en la matière. Nous analyserons successivement les travaux de Fernand Dumont, des marxistes (Marx, Engels et Althusser), des libéraux (Boudon, Baechler), pour conclure avec la sociologie de la connaissance (Mannheim, Berger et Luckmann).



## **Chapitre I : Savoir ordinaire et savoir officiel, la problématique moderne de l'idéologie**

Nous ne pouvons débiter cette analyse sociologique exploratoire de l'hypothétique rapport pouvant s'établir entre l'idéologie et le savoir ordinaire qu'en nous fondant principalement sur l'œuvre de Fernand Dumont. En effet, celui-ci nous propose, à travers sa théorie de l'idéologie et du dédoublement de la culture, une stimulante approche de la relation dialectique entre un monde du sens officiel ou s'exprime la société comme projet, et un monde vécu du sens immédiat. Après avoir précisé la nature essentiellement moderne de la représentation idéologique du monde, ainsi que sa filiation historique avec la philosophie des Lumières, nous entrerons dans le détail de la théorie de Fernand Dumont.

### **I : Idéologie et modernité :**

Nos considérations ontologiques introductives nous avaient conduit à postuler qu'il existe une fonction symbolique universelle inhérente à toute société. Cet ordre symbolique supérieur, que Gilles Bourque et Jules Duchastel nomme la représentation du monde, peut se définir «comme la matrice générale à partir de laquelle la société humaine et la pratique des acteurs sociaux sont représentées et interprétées».<sup>10</sup> Cette représentation du monde permet de répondre à la quête de sens qui, de tout temps, a tourmenté les hommes. Elle apporte un élément de réponse à la question fondamentale de l'existence.

Cependant, si cette fonction symbolique est universelle, la forme selon laquelle elle va s'actualiser au cours de l'histoire humaine ne l'est pas. Ainsi, nous pourrions distinguer trois formes de représentations du monde : le mythe, la religion et l'idéologie.<sup>11</sup> Ces formes se sont succédées dans l'espace et dans le temps, mais elles ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Elles peuvent ainsi cohabiter, sous des formes spécifiques, à des moments historiques et en des lieux précis. Bourque et Duchastel articulent ces trois formes de représentation du monde avec le mode de reproduction social propre à chaque société qui les formule. Ainsi, le mythe est la forme de représentation du monde des sociétés archaïques ; la religion est celle des sociétés traditionnelles

---

<sup>10</sup> Gilles Bourque et Jules Duchastel, «Texte, discours et idéologie(s)», *Revue belge de philologie et d'histoire*, n°73, 1995, p.607.

<sup>11</sup> Nous nous appuyons pour ce faire sur le texte de Bourque et Duchastel cité précédemment, mais nous pourrions aussi mobiliser bien d'autres auteurs, notamment Claude Lefort (*Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978), mais aussi Fernand Dumont.

et l'idéologie celle des sociétés modernes. Chacune de ces formes de représentation du monde apporte une réponse particulière aux six principales dimensions qui lui sont constitutives ; à savoir la fondation du social, le temps, l'espace, la nature, les rapports sociaux et l'intellection de la pratique.

Le mythe, la religion et l'idéologie ont pour fonction commune de constituer un horizon objectif afin d'orienter les conduites des hommes et de surmonter l'indétermination de l'histoire. Les trois se distinguent cependant. Alors que le mythe entend remonter à l'origine des actions afin de prescrire les conduites selon une éternelle reproduction de la pratique figée dans un rituel, que la religion règle les pratiques selon une tradition se référant à un au-delà transcendant et déterminant, les idéologies adoptent une perspective plus dynamique en prenant conscience de leur caractère de construit. Alors que le mythe supposait un discours figé sur les origines, que la religion se fondait sur un discours articulé autour de la tradition mais susceptible d'une exégèse rendue possible par le développement d'une rationalité fondée sur la connaissance théologique, l'idéologie suppose l'histoire, au sens moderne, qui serait à la fois destruction et construction du sujet historique et de l'idéologie. Avec la substitution de l'idéologie au mythe et à la religion, comme forme dominante de la représentation du monde, la société devient production.<sup>12</sup> Alors que le mythe et la religion supposaient une extrodétermination (stricte dans le cas du mythe, et plus relative dans le cas de la religion du fait de la possible exégèse conçue comme la forme originelle de l'herméneutique) du sujet historique (individuel ou collectif), l'idéologie suppose une introdétermination. Ainsi, le passage des deux premières formes de représentation du monde à la troisième qui est l'idéologie, a supposé que le sujet se reconnaisse comme individu, c'est-à-dire qu'il prenne ses distances par rapport aux rôles sociaux qui s'imposaient, jadis, à lui. Cette transition s'inscrit donc dans le passage à la modernité.<sup>13</sup> Elle nous permet d'identifier les trois

---

<sup>12</sup> «Les mythes sont des lectures des situations grâce à des modèles qui ne paraissent pas en provenir ; pour nos civilisations, l'action doit dégager son sens en conférant signification hypothétique aux situations et aux sujets.» Fernand Dumont, op. cit., p. 57.

«Mythe et idéologie ont une fonction semblable qui est de surmonter la dispersion de l'histoire et du sujet. Mais, parmi bien des différences, l'une doit être retenue avant tout, car elle mène à l'essentiel : à l'encontre du sujet mythique, le sujet idéologique sait qu'il construit une unité de sa culture plutôt que d'en recevoir cohérence.» Ibid., p.65.

<sup>13</sup> «Pour que naquit la science moderne de la nature, l'élaboration et la généralisation de la méthode expérimentale ne pouvaient suffire. Il aura fallu qu'éclatât une vision du monde, la représentation d'un cosmos où l'esprit trouvait jadis son modèle. Il aura fallu que, brisant une totalité où se mouvait jusqu'alors la pensée et où elle croyait lire comme son reflet et sa norme ultime, l'esprit entrevît devant lui la béance infinie où puisse se déployer désormais la construction de l'objet scientifique. Il n'en a pas été autrement pour les diverses sphères de l'action humaine. La forme superposée et *a priori* de la temporalité qui en avait longtemps concentré le sens dans les mythes, les diverses

dimensions constitutives de l'idéologie que sont l'historicité, la subjectivité et la rationalité,<sup>14</sup> dimensions qui se trouvent en filigrane du projet rationaliste des Lumières.

## **II : Le projet rationaliste des Lumières :**

Par l'élargissement des connaissances scientifiques, l'apparition des dictionnaires, l'Encyclopédie, les philosophes des Lumières entendaient célébrer l'avènement d'une nouvelle ère de la pensée. Alors que Descartes<sup>15</sup> concevait trois types d'idées : les idées innées, celle formées par l'homme lui-même (réflexion), et celles provenant du monde extérieur (sensation) ; Locke, en supprimant le premier type (les idées innées), forge la conception d'un esprit humain qui acquiert une connaissance du réel par le seul exercice de son raisonnement consistant en l'articulation d'idées simples. Par son texte fondateur,<sup>16</sup> Locke refuse le compromis avec toute médiation divine dans la théorie de la connaissance et ainsi rompt avec Descartes, Malebranche<sup>17</sup> et Leibniz.<sup>18</sup> Dès lors, l'idéologie des Lumières peut apparaître comme un code rationnel (des idées simples s'accroissent et forment ainsi un fondement pour la construction d'objets de connaissance) se substituant au dogmatisme de la pensée traditionnelle.

Condillac<sup>19</sup> et Destutt de Tracy<sup>20</sup> pousseront encore plus loin cette réflexion en ne conservant que le troisième type d'idées, les sensations reçues du monde extérieur. Finalement, la connaissance de l'homme dans le cadre de la philosophie des Lumières se développe selon le présupposé que le

---

"histoires saintes" et les traditions, s'est effritée. Comme la figure du cosmos, l'espace culturel s'est fissuré. La destruction de la chrétienté, les conflits religieux, les découvertes de nouvelles cultures, l'émergence des États et des politiques mercantilistes, le sentiment nouveau de la spécificité des mécanismes et des règles politiques, d'autres facteurs encore ont problématisé l'espace social. L'esprit retrouvait sa liberté envers la nature et le moi devenait conscient de la sienne devant les institutions. La société des hommes, qui avait jusqu'alors reçu de l'extérieur ses formes essentielles, se présentait comme une tâche. Pour mieux dire, on passait d'un *avènement* ou d'une *révélation* à une *genèse*. Une genèse qui, à la limite, n'est plus historique mais théorique.» Ibid., pp.58-59.

<sup>14</sup> «Les quelques éléments qui caractérisent cette forme de représentation nous convaincront de la modernité de l'idéologie. Ces derniers correspondent en effet aux dimensions constitutives de toute idéologie. Le fondement du social s'appuie sur le fait que la société se produit elle-même. Cette autoproduction implique trois choses principalement : la société est le produit rationnel (c'est-à-dire qu'elle est susceptible d'une connaissance d'une action rationnelle sur elle-même) d'un sujet (c'est-à-dire qu'elle est le produit de l'action de sujets individuels ou de sujets collectifs) historique (c'est-à-dire qu'elle fait sa propre histoire).» Gilles Bourque et Jules Duchastel, op. cit., p.609.

<sup>15</sup> René Descartes (1596-1650), *Discours de la méthode*, 1637 ; *Méditations métaphysiques*, 1641.

<sup>16</sup> John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, 1690.

<sup>17</sup> Nicolas Malebranche (1638-1715), *Recherche de la vérité*, 1674-1675-1678 ; *Conversations chrétiennes*, 1677 ; *Traité de la nature et de la grâce*, 1680 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 1688.

<sup>18</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), *Discours de métaphysique*, 1686 ; *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1703 ; *Essais de théodicée*, 1710 ; *Principes de la nature et de la grâce*, *Principes de la philosophie*, 1714.

<sup>19</sup> Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746 ; *Traité des sensations*, 1754.

monde est perçu par les sens, en cela elle s'oppose à la conception antérieure stipulant l'existence de connaissances innées. Une science de l'homme se construit sur le paradigme de la raison, et non plus du dogme religieux. Il est possible alors de voir un prolongement dans l'ordre social et proprement humain de la révolution que Galilée avait opéré dans l'ordre physique en l'émancipant du contrôle transcendant des normes théologiques. Avec un siècle de retard, le code ordinateur rationnel est transposé de la physique à la métaphysique. L'effort se porte sur la découverte de lois et non plus de causes.

Ce passage de l'âge classique au siècle des Lumières, durant ce que Paul Hazard<sup>21</sup> nomme "la crise de la conscience européenne" (1680-1715), caractérisé par le développement du rationalisme dans tous les domaines de l'intelligible, conduit à un changement dans l'ordre général des représentations. L'ordre traditionnel fondé sur la soumission de l'homme au dogme religieux, la foi, cède la place à l'ordre rationnel où l'homme libre penseur se donne pour tâche de comprendre le monde qui l'entoure. La source du savoir de l'homme sur le monde n'est plus extérieur à lui-même, comme ce fut jadis le cas, soit dans un autrefois (mythe) ou un au-delà (religion). Pour illustrer simplement ce passage disons que l'Idée remplace la Foi.<sup>22</sup>

Ce projet rationaliste des Lumières s'est donc constitué contre *un Autre* qu'il a construit comme son image inversée, son contraire. A l'obscurantisme de l'Ancien régime succèdent les lumières de l'âge moderne ; aux dogmes et aux préjugés de l'ordre traditionnel succède le raisonnement critique de l'ordre rationnel. La raison est venue libérer l'homme de l'ignorance et de la superstition, les idées rationnellement construites se sont substituées aux idées préconçues. C'est du fait de cette prise de position première que l'idéologie rationaliste, portée par des philosophes cultivant facilement un aristocratie de l'esprit, véhiculait en son sein un projet éducatif. Le peuple est considéré comme puéril et ses colères dangereuses, il convient donc de l'extraire de

---

<sup>20</sup> Comte Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754-1836), *Éléments d'idéologie*, Paris, Vrin, 1970. *Traité de la volonté et de ses effets*, Paris, Fayard, 1994.

<sup>21</sup> Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Boivin, 1935.

<sup>22</sup> Les auteurs ne s'accordent pas véritablement sur la période d'apparition de la première manifestation idéologique. Patrick Quantin (*Les origines de l'idéologie*, Paris, Économica, 1987) situe son émergence dans la crise de la pensée européenne (1680-1715) ; Alvin Gouldner (*The Dialectic of Ideology and Technology*, Londres, MacMillan, 1976) fait remonter la notion à la Réforme (1517), et Claude Lefort (*Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978) remonte encore plus loin, à l'émergence de l'humanisme dans la Florence de la Renaissance, entre l'insurrection des Ciompi, les ouvriers de la laine, et l'arrivée au pouvoir de Cosme de Médicis (1378-1434). Il serait possible de déceler des invariants dans les déterminants de la naissance de l'idéologie à partir de ces trois auteurs. Quantin met l'accent sur la raison, Gouldner sur l'individualisme et Lefort sur la stratification sociale.

l'obscurantisme pour que puisse se concrétiser l'idéal politique démocratique. Tel sera le projet de Turgot,<sup>23</sup> d'Holbach<sup>24</sup> et Helvétius,<sup>25</sup> qui rompent ainsi avec l'élitisme des Lumières. Cette croyance en la faculté de l'éducation à modeler les esprits réunit Condorcet<sup>26</sup> et Destutt de Tracy. Le premier en expose les conséquences pratiques dans ses *Mémoires sur l'instruction publique*, le second, avec ses amis idéologues, tente de réaliser cet ambitieux projet.

C'est dans un tel contexte qu'il faut comprendre l'avènement de la Science comme une entreprise de destruction des préjugés, des idées préconçues, des idées fausses au sens marxiste du terme. Dès lors un problème terminologique se pose. En effet le terme idéologie recouvre deux acceptions totalement opposées. Patrick Quantin entend se pencher sur cet «étrange début de trajectoire de la notion d'idéologie»,<sup>27</sup> en faisant le constat du nomadisme de ce concept et du polymorphisme sémantique qui semble l'entacher.<sup>28</sup> L'idéologie naît dans l'engouement de la philosophie des Lumières pour l'analyse des idées. Tel que le concevait Destutt de Tracy,<sup>29</sup> le concept d'idéologie se trouvait doté d'un sens positif et désignait la "théorie des théories". A ce sens positif, viendra se soustraire un sens négatif du concept que l'on peut retrouver chez Bonaparte, les romantiques, les traditionalistes, les économistes et Marx. Cette inversion du sens, Quantin ne l'attribue pas simplement à une démarche scientifique produisant une autre approche de l'idée comme objet d'étude, mais à une transformation plus générale des «conditions politiques et sociales dans lesquelles se joue la diffusion des idées et se constitue l'opinion publique dans les régimes démocratiques qui surgissent de la révolution.»<sup>30</sup>

---

<sup>23</sup> Anne Robert Jacques Turgot, Baron de L'Aulne (1727-1781), *Des progrès successifs de l'esprit humain*, 1750 ; *Avantages que le christianisme a procuré au genre humain*, 1750 ; *Lettres sur la tolérance*, 1753 ; *Lettre à un magistrat*, 1754 ; *Lettres sur la liberté de commerce des grains*, 1766 ; *Essai sur la formation et la distribution de richesse*, 1766 ; *Mémoire légitimant le prêt à intérêt*, 1770.

<sup>24</sup> Pierre Henri Dietrich, Baron d'Holbach (1723-1789), *Le christianisme dévoilé*, 1761 ; *Système de la nature*, 1770-1776.

<sup>25</sup> Claude Adrien Helvétius (1715-1771), *De l'esprit*, 1758 ; *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, 1772.

<sup>26</sup> Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet (1743-1794), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795.

<sup>27</sup> Patrick Quantin, *Les origines de l'idéologie*, Paris, Économica, 1987, p.2.

<sup>28</sup> «Il ne s'agit donc pas d'élaborer une nouvelle conception de la notion d'idéologie, mais de rendre compte des conditions dans lesquelles des définitions ont été formulées, puis abandonnées et de repérer les processus à travers lesquels elles ont été formées et déformées, construites et contestées.» op. cit., p.3.

<sup>29</sup> Destutt de Tracy, *Traité de la volonté et de ses effets*, Paris, Fayard, 1994, 481 p. (Le *Traité de la volonté et de ses effets* fut publié à l'origine comme partie de l'ouvrage: *Éléments d'idéologie*, il s'agit ici de la réimpression de l'édition de: Paris : Courcier, 1918).

<sup>30</sup> P. Quantin, op. cit., p.6.

Ainsi l'idéologie peut tantôt être perçue comme un objet de connaissance pure (une science des idées dans sa conception classique), tantôt comme l'opposé de la science (une agglomération de préjugés et d'illusions générant une fausse conscience de la réalité).

Cette dualité du sens rend très difficile l'utilisation de ce concept d'idéologie. Elle impose à celui qui entreprend un projet d'analyse autour de ce concept de clarifier dès le départ le sens qu'il entend lui donner. C'est ce que fait Fernand Dumont.

### **III : Le concept d'idéologie chez Fernand Dumont :**

Afin de jeter des bases théoriques solides pour son analyse de l'idéologie, Fernand Dumont s'attache à clarifier le sens de cette notion que les aléas de la pensée moderne ont fortement opacifié. En démontrant que l'idéologie n'est ni l'opposé de la science, ni une illusion, ni un objet en soi, il peut finalement aboutir à la formulation d'une définition opérationnelle du concept d'idéologie.

#### A : L'idéologie n'est pas l'opposé de la Science :

Dumont constate ce que nous venons de décrire précédemment, la Science s'est construite par opposition à l'idéologie qui est apparue comme l'image négative de son propre dessein. Les représentations scientifiques se sont confrontées aux représentations idéologiques (les *idoles* de Bacon) afin de nourrir le projet rationaliste de connaissance. Ainsi, les sciences de l'homme se sont tout d'abord construites contre l'idéologie, en se détournant des systèmes qu'elle propose au nom d'un autre parti pris qui est justement celui de ne pas en avoir. Pour ce faire, elles se sont fondées sur des démarches rigoureuses articulées autour de techniques et de méthodologies, afin de formuler des postulats qui ne sont pas des préjugés. Or, remarque Dumont, considérer l'idéologie comme l'opposé de la Science disqualifie dès le départ toute possibilité d'analyse scientifique des idéologies. L'idéologie ne peut pas être en même temps un résidu de la science et l'un de ses objets. Elle ne peut l'analyser objectivement si par ailleurs elle entend la combattre afin d'assurer la légitimité de sa démarche. En effet, comment analyser scientifiquement l'idéologie si celle-ci se définit a priori comme l'opposé de la Science et donc, en dernière instance, comme non scientifique ? Cela revient à poser l'antinomie, conçue comme une impasse pour l'analyse de l'idéologie comme objet scientifique, entre théorie scientifique *vraie* et discours

idéologique *faux*. De plus, affirme Dumont, la Science se trouve elle-même en situation historique, malgré ses considérations épistémologiques.<sup>31</sup>

### B : L'idéologie n'est pas une illusion

Lorsque l'on suppose que l'idéologie possède une fonction sociale, mais qu'elle demeure une illusion, on pose le problème de la représentation, en distinguant deux dimensions de l'idéologie : sa *fonction* et sa *vérité*. L'idéologie serait une représentation fautive de la réalité, en cela elle s'oppose à la science qui permettrait une représentation vraie de cette même réalité, nous venons de le voir. Cette vision conduit à distinguer l'*imaginaire* du *réel*, la *conscience fautive* des rapports sociaux de leur *conscience vraie*.

Dumont récuse ce raisonnement. Que les idéologies soient des représentations ne signifie pas nécessairement qu'elles sont le reflet d'une réalité sociale plus consistante, d'une situation. Au contraire, cette situation n'est perceptible que par le discours idéologique qui s'y trouve inévitablement mêlé.<sup>32</sup>

De plus, l'imaginaire ne doit pas être conçu comme une simple illusion. Il possède un véritable potentiel créateur puisque sa fonction n'est pas de nier la réalité, mais tout au contraire de l'édifier. Ainsi, il paraît vain de distinguer rapports réels et rapports imaginaires. Les deux se complètent dans la pratique.

Or, en sociologie, nous avons souvent recours à cette distinction pour appréhender la réalité sociale. Soit l'infrastructure des rapports matériels détermine la superstructure politique, idéologique et finalement culturelle ; soit, à l'inverse, ce sont les modèles culturels qui déterminent les rapports réels, matériels.<sup>33</sup> Plus qu'un rapport de détermination de l'un sur l'autre,

---

<sup>31</sup> « Les postulats suffisent à définir la situation d'où ces procédures peuvent s'étendre ; on ne saurait y réduire les situations à partir desquelles les sciences définissent leurs intentions et leurs entreprises » F. Dumont, op. cit., p.14.

<sup>32</sup> «... quitter [...] le niveau de ce discours pour s'interroger plus avant, ce n'est point confronter à l'idéologie une réalité qui lui serait d'emblée étrangère et qui l'expliquerait de l'extérieur. [...] Sans quoi on introduit dans la problématique des ruptures qui, sous prétexte d'expliquer une réalité par une autre, confinent à une échelle ontologique des phénomènes sociaux, à une grossière métaphysique. En partant de l'idéologie, on n'opte donc pas fatalement, comme on le prétend volontiers, pour une vue *idéaliste* des phénomènes sociaux. Au contraire, on se trouve ainsi renvoyé aux enracinements d'une société qui, avant d'être une chose, est un débat. La sociologie est d'abord une science des conflits.» Ibid., pp.157-158.

<sup>33</sup> «La sociologie tout autant que l'anthropologie tournent sans cesse, sans parvenir encore à quelque délimitation précise, autour d'une distinction fondamentale entre *structure* et *culture*. D'une part, sous la figure de la structure, la réalité sociale est considérée comme une forme objective où sont privilégiés les données démographiques et économiques, certains aspects aussi de l'organisation sociale (ceux, par exemple, qui se traduisent par des statuts et des rôles), enfin certains groupements qui *paraissent* s'imposer aux premières appréhensions concrètes (comme la nation ou les classes). D'autre part, sous des images assumées par la notion de culture, la réalité sociale se présente comme configuration spirituelle ou « conscience collective », comme un univers mental auquel participent les

de filiation, Dumont préfère adopter un point de vue dialectique entre ces deux pôles de l'analyse sociologique.<sup>34</sup>

### C : L'idéologie n'est pas un objet en soi

Les sciences de l'homme ont ensuite envisagé l'idéologie comme objet, donc en se détournant des sujets historiques concrets (individuels ou collectifs) qui les fabriquent et les épousent. Ce processus d'objectivation, fidèle à la règle de méthode de Durkheim selon laquelle il fallait «considérer les faits sociaux comme des choses»,<sup>35</sup> est clair chez Foucault, elle apparaît aussi en filigrane de la théorie marxiste de la fausse conscience. Considérer l'idéologie comme une illusion, cela revient à adopter une vision fonctionnelle de la société en affirmant qu'il existe des mécanismes plus fondamentaux (l'économie, la technologie, l'organisation) qui régulent la vie sociale et au sein desquels l'idéologie vient interférer. Selon cette conception, l'idéologie n'a pas vraiment d'ancrage dans la société, elle ne fait que masquer des intérêts de classe. Dumont préfère fonder une science de l'idéologie qui soit aussi une science du sujet historique.

Dumont se réfère alors, selon un paradoxe qui n'est qu'apparent, à Marx. Ce dernier a cherché à définir comment pouvait se formuler une critique objective des idéologies. Il s'est certes fondé sur une démarche scientifique spécifique (le matérialisme historique), mais il a aussi cherché une autre assise qu'il a trouvé dans «un sujet historique, à la fois concret et universel, qui par sa situation pourrait transcender tous les autres et que la science devrait identifier pour se donner un fondement.»<sup>36</sup> Ce *sujet historique* était pour Marx le prolétariat. Selon cette conception,

---

individus et par lequel ils sont définis. [...] Ou bien l'on chemine de la structure à la culture, et alors cette dernière est définie comme l'ensemble des modèles de comportements requis par les conditions les plus matérielles de la *praxis* sociale. L'œuvre de Marx, surtout en ce qui concerne les travaux de la maturité, est construite dans cette perspective. Ou bien on va de la culture à la structure, et dans ce cas, cette dernière est considérée comme une projection et même une création de la culture. Fernand Dumont, «Notes sur l'analyse des idéologies», *Recherches sociographiques*, Vol.IV, n°2, mai-août 1963, p.157.

<sup>34</sup> «Le discours idéologique est un cas, un cas exemplaire de cette immense dialectique de la signification qui constitue une société. La symbolique collective y est reprise et, en corollaire, des situations y sont circonscrites. Le symbolisme de fond qui sous-tend un univers social y est investi dans des représentations construites. Les rapports sociaux et les sujets y sont davantage cohérents, formalisés que dans la plus vaste quotidienneté symbolique ; les situations de même. L'idéologie est donc une pratique.» F. Dumont, *Les idéologies*, op. cit., p.52.

<sup>35</sup> Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses universitaires de France, Coll. Quadrige, 1981, p.15.

<sup>36</sup> F. Dumont, op. cit., p.15.



l'idéologie est bien réelle, et elle influe sur les hommes et leurs institutions. Elle demeure fonctionnelle dans le sens où elle est une force historique.<sup>37</sup>

Ainsi, avec l'idéologie qui devient un objet d'analyse, un pas a été franchi. «L'idéologie est fausse non pas parce qu'elle est un reflet infidèle, mais parce qu'elle ne dit pas sa genèse».<sup>38</sup> Dès lors, Dumont suggère une démarche analytique :

«Du moment où on reconnaît la spécificité de l'idéologie, deux conditions minimales sont indispensables : il faut identifier un élément de la praxis<sup>39</sup> qui, de par sa nature, explique la dérivation de la praxis à l'idéologie, serve de *milieu* générateur ; il faut aussi repérer le mécanisme social qui sert de moteur à cette dérivation.»<sup>40</sup>

D : Vers la formulation d'une définition opérationnelle du concept d'idéologie :

Selon Dumont, au regard des définitions courantes,

«l'idéologie se reconnaît d'emblée comme un *système* d'idées inscrit dans les structures sociales [...] Les idéologies sont les formes culturelles les plus explicites ; les partialités s'y justifient et s'y nourrissent de connaissances et de symboles. Elles sont épousées par des groupes, elles donnent naissance à des mouvements sociaux. Elles possèdent leurs moyens de diffusion, des procédés complexes de démonstration, des significations toutes prêtes pour les faits et les événements qui surviennent».<sup>41</sup>

Selon cette définition, les idéologies apparaissent comme des représentations sociales très organisées, se trouvant à la surface de la culture, dit Dumont. Or, il ne manque pas de noter que pour Marx, l'idéologie recouvre la culture tout entière. Dans cette perspective,

«dès que l'on s'attache à ce qui se présente en surface comme système, on est vite renvoyé à des racines enchevêtrées qui finissent par concerner tout le terreau social».<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> «elle tient lieu d'une vue d'ensemble de l'histoire qu'aucune rationalité scrupuleuse ne saurait remplacer ; elle anticipe aussi sur l'avenir de l'action et, sans dispenser de la raison, elle soutient la volonté. Elle est donc *fonctionnelle* en un sens.» Ibid., p.20.

<sup>38</sup> Ibid., p.23.

<sup>39</sup> Praxis : (du grec *Prattein* : faire), pour Marx, mouvement de va-et-vient entre le vécu, la pratique et la pensée, "faire et se faisant se faire".

<sup>40</sup> Dumont, op. cit., pp.23-24.

<sup>41</sup> Ibid., p.5.

<sup>42</sup> Ibid., p.6.

De plus,

«officiellement, l'idéologie est la pensée de l'autre. Il n'est pas possible de lui accorder qualité objective du moment où on n'y adhère pas».<sup>43</sup>

L'idéologie est donc polémique, et on serait tenté de penser que l'on peut s'y soustraire par la volonté affirmée de rechercher la vérité. Dumont ne le pense cependant pas. Il suggère plutôt d'aborder la notion d'idéologie sans la dissocier du contexte social antagoniste dans laquelle elle se forme et se réforme car,

«l'idéologie, c'est la société comme polémique. C'est la société tachant de se définir dans des luttes et des contradictions»<sup>44</sup>

Ainsi, Dumont nous livre une définition opérationnelle du concept d'idéologie, à partir de laquelle il serait possible de développer une analyse efficace :

«Dans l'acception la plus générale du terme, on parle d'"idéologie" quand on ne considère pas seulement la valeur intrinsèque d'une pensée, ses visées transcendantes, mais surtout sa relation avec la situation sociale du groupe qui élabore ou véhicule cette pensée. La pensée est alors à la fois un élément de la situation et un schéma dynamique de l'action : c'est sous cet angle qu'elle tombe sous la coupe de l'analyse sociologique.»<sup>45</sup>

#### **IV : Idéologie et sens de l'action, la nécessaire définition de la situation :**

L'idéologie est liée, chez Dumont, à la nécessité de définition de la situation en vue de l'action.<sup>46</sup> En effet, les pratiques idéologiques permettent de définir ces espaces où nous agissons, elles définissent à la fois la situation où se déroule l'action, et l'agent qui agit, le sujet. Porté à un niveau plus général d'analyse, Dumont peut dès lors affirmer que «les pratiques idéologiques nous donnent avant tout le sentiment d'une *construction* de sociétés spécifiques»<sup>47</sup> qui définissent les cadres et les acteurs de l'action sociale. Or, le problème que pose l'idéologie, c'est la

---

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid., pp.6-7.

<sup>45</sup> Fernand Dumont, «Structure d'une idéologie religieuse», *Recherches sociographiques*, Vol.I, n°2, avril-juin 1962, p168.

<sup>46</sup> «Conférer un sens à la situation par l'action, reconnaître un sens à la situation afin que l'action soit possible : c'est d'abord dans cette conjonction élémentaire que l'idéologie trouve racine.» F. Dumont, *Les idéologies*, op. cit., p.9.

<sup>47</sup> Ibid., p.105.

confrontation de ses multiples formes rivales.<sup>48</sup> Celle-ci suggère que plusieurs définitions de la situation sociale peuvent coexister.

Avant de plonger plus profondément dans le détail de la méthode analytique de l'idéologie que nous propose Fernand Dumont, un court détour épistémologique s'impose. Cette théorie de la construction sociale de la réalité par le discours idéologique pose en effet le problème de l'objectivité avec une inquiétante acuité. Si le monde n'est qu'un construit, comment postuler une objectivité de la science à le saisir et l'analyser et comment éviter l'écueil du relativisme ? Dumont affirme que la recherche de l'objectivité dans les sciences sociales n'est pas vaine. Il est possible de s'y rapprocher si l'on considère qu'il ne peut y avoir une seule expérience du social (sinon nous sombrerions dans l'idéologie) mais bien une pluralité. Dès lors l'analyse de cette pluralité permettrait plus d'objectivité dans la compréhension de la nature même du construit social, mais cela passe nécessairement par la complexification de la construction. Cette complexité de l'entreprise peut cependant être quelque peu réduite si l'on introduit le critère de fécondité afin d'opérer des distinctions au sein même de cette pluralité d'expériences. Ces expériences particulières seront d'autant plus fécondes qu'elles permettront des analyses plus poussées de l'objet social.

#### A : Une théorie de l'action :

Nos comportements d'acteurs sociaux se définissent dans des situations. Ainsi, l'action prend forme dans un processus double d'ouverture et de réduction. Ouverture d'abord, dans le sens où l'action consiste d'abord en la reconnaissance d'un champ du possible, en ce sens elle est «exploration d'un espace et d'un horizon».<sup>49</sup> Réduction ensuite, dans le sens où l'action nécessite de «ramener l'espace à une situation circonscrite et l'horizon à une fin définie».<sup>50</sup> Ce double processus nécessite l'emploi de signes, d'un langage afin de structurer l'action en lui procurant une configuration (production de repères).

L'action apparaît donc comme la combinaison de ce triptyque : ouverture - réduction - signe. Lorsque ce phénomène est rapporté à un ensemble social, on pourrait l'appeler *histoire*. La *culture* quant à elle recouvre l'univers des signes permettant que s'opère le processus de réduction. Cette réduction de la situation implique une *distanciation* par rapport aux simples

---

<sup>48</sup> «Tant que règne, si cela se peut, une seule définition de la situation, c'est comme s'il n'y avait pas d'idéologie. L'idéologie se révèle telle dans le pluralisme des idéologies.» Ibid., pp.9-10.

<sup>49</sup> Ibid., p.106.

réactions et comportements observables qui se présente comme une transcendance par le signe. Cela suppose la distinction entre la spontanéité (le comportement réactif direct) et l'acte réfléchi (par le recours aux signes puisés dans l'univers culturel).

B : Le dédoublement de la culture comme nécessité de l'action :

Cette nécessaire distanciation qu'implique le processus de réduction de la situation en vue de l'action, engendre ce que Dumont appelle un dédoublement de la culture. Ce dédoublement qui se manifeste en premier lieu dans la crise du langage, conduit à distinguer, au sein de même de la culture conçue comme unité, une tension entre d'une part le pôle de la culture première, et d'autre part le pôle de la culture seconde.

1 : Dédoublement de la culture et crise du langage :

Ce dédoublement de la culture se manifeste au premier lieu dans la crise du langage. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, pour les tenants des Lumières, la Raison devait se trouver au fondement d'un nouvel espace culturel qui devait se substituer à l'ancien univers structuré autour des mythes et des préjugés. L'opinion, conçue comme une parole collective exprimant le monde du sens officiel, se substitue à la parole individuelle, expression du monde vécu. Il ne peut y avoir de parole collective que si les hommes s'entendent sur des significations communes afin de décrire le monde dans lequel ils vivent, ensembles. Il y aurait donc une parole première, spontanée, qui serait le fruit de l'expérience quotidienne de chacun dans son monde vécu, et une parole seconde, articulant des signes communément partagés, qui permettrait le dialogue, donc qui transcenderait les expressions singulières. Le langage permet la formulation d'un monde objectivement percevable, il peut aussi apparaître lui-même comme un monde en soi.

Cette distance que Dumont remarque entre les deux formes de parole, et qui se manifeste plus particulièrement lors de l'avènement de la modernité portant en son sein le projet rationaliste des Lumières, fut aussi formulée en linguistique. Émile Benveniste<sup>51</sup> a opéré la distinction entre le discours et la langue. La langue est l'ensemble des codes (phonologique, lexical, syntaxique) qui caractérisent une communauté historique, et le discours constitue un enchaînement de messages que des individus, inscrits dans cette communauté historique, agencent lorsqu'ils se trouvent

---

<sup>50</sup> Ibid., pp.106-107.

<sup>51</sup> Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, T.1 et T.2, Paris, Gallimard, 1966 et 1974.

placés dans une situation de communication. Selon la même logique, De Saussure<sup>52</sup> considérait la langue comme un phénomène social et la parole comme pur phénomène individuel. Le discours (ou la parole) apparaît comme l'agencement particulier d'un ensemble de signes afin de permettre à un individu d'exprimer le fruit de son expérience.

Nous pourrions ici introduire la distinction établie par Frege<sup>53</sup> entre le sens et la référence afin de saisir la problématique ontologique qui se trouve irrémédiablement posée au discours. Le sens est ce que dit une expression linguistique, la référence est ce au sujet de quoi cela est dit. Ainsi, c'est la référence qui induit la volonté de saisir, par un agencement de signes, la réalité. Ce déplacement du sens vers la référence correspond à l'exigence de vérité, l'intention de connaissance. C'est parce que le discours postule un réel, par la référence, que nous pouvons déceler une problématique ontologique au sein du discours. Ainsi, le rapport entre signifiant et signifié, correspond à une volonté, une visée dirait Husserl, qui permet à la signification de s'actualiser dans un objet qu'il entend saisir.<sup>54</sup>

## 2 : Dualité du langage et dualisme du monde :

La dualité du langage traduit chez Dumont une dualité du monde.<sup>55</sup> Cette distinction entre un monde de l'immédiateté qui serait le monde vécu et un monde second qui serait celui du sens officiel opère un déchirement de la conscience qui se trouve dès lors plongée dans une angoisse existentielle. La culture apparaît comme cet espace situé entre ces deux visions du monde tout en les comprenant. Elle apparaît comme le lieu où se confrontent, dans une perspective dialectique,

---

<sup>52</sup> Ferdinand De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1962.

<sup>53</sup> Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1994.

<sup>54</sup> La phénoménologie tentera de remonter encore plus loin. Elle porte son investigation au sein même des structures du vécu qui précèdent l'articulation dans le langage. Le langage perd donc sa prééminence, cependant, Husserl demeure dans le pôle idéaliste puisqu'il suggère que le sens réside dans la conscience. Ce primat de la conscience supposait une synthèse active dans l'acte de perception du monde. Or, il est possible de supposer aussi la présence de synthèses passives, qui se situent donc hors de la conscience, dans ce processus de perception du monde antérieur au langage. Merleau-Ponty poussera donc l'investigation phénoménologique, selon une démarche régressive, au-delà du monde verbal, mais aussi du monde logique. Ainsi est renversée, par la thématization d'un monde de la vie (*Lebenswelt*) le primat Husserlien de la relation sujet-objet. Cela conduit à la remise en cause de la centralité de la conscience dans le rapport au monde, cela rétablit la vieille opposition entre l'idéalisme (le primat du *cogito*) et le réalisme (primat du *lebenswelt*).

<sup>55</sup> «Il y a donc deux langages parce que la conscience est coincée entre deux mondes. Un monde de la cohésion première où nous posons avec assurance les regards et les actes de tous les jours, où toutes choses sont nommées, où les symboles familiers tissent autour de nous nos multiples appartenances. Pour tout dire, un monde du "sens commun", et selon la double acception du terme : comme vérité certaine et comme vérité unanime. Il est un autre monde, celui du changement, du possible, de l'incertitude, de l'angoisse : beaucoup de nos actions et de nos paroles s'évertuent à les exprimer ou à y parer ; elles cherchent à restaurer le sens et, pour ce faire, à rétablir sans cesse la

deux univers de signification.<sup>56</sup> La crise du langage permet donc la révélation du dédoublement du monde et de la conscience, tous deux étant constitutifs de la culture (écartelée entre ses deux pôles que sont la culture première et la culture seconde).

Dumont explique ce passage de la culture première à la culture seconde principalement selon deux processus, celui de stylisation et celui de connaissance. Il convient de décrire ces deux processus afin de mieux comprendre ce que signifie le terme de culture seconde.

### 3 : Le processus de stylisation

C'est par le concept de stylisation que Dumont traduit le passage de la culture première à la culture seconde. Ce concept entend révéler la volonté d'autonomie radicale de l'objet culturel.<sup>57</sup> La stylisation n'est cependant pas la connaissance. Si la première permet la «reconquête d'un sens du monde» qui émerge dans la culture première ; la seconde apparaît comme «la réduction de ce sens à des procédés de rationalisation et de calcul».<sup>58</sup> La stylisation opère donc un déplacement du sens.<sup>59</sup> Ce déplacement du sens, qui prend la forme d'une explicitation particulière du sens diffus ayant cours dans le monde vécu, conduit à instaurer une sorte de distinction<sup>60</sup> au sein de la

---

continuité.» F. Dumont, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Éditions HMH, 1969, p.40.

<sup>56</sup> «Je reprends aussi à mon compte une certaine distance entre un sens premier du monde disséminé dans la praxis propre à mon contexte collectif et un univers second où ma communauté historique tâche de se donner, comme un horizon, une signification cohérente d'elle-même. Cette distance et les deux pôles qui l'indiquent, c'est bien ce qu'il faudrait entendre par le concept de *culture*. Celle-ci consisterait en deux fédérations opposées des symboles, des signes, des objets privilégiés où le monde prend sa forme et sa signification pour une communauté de conscience.» Dumont, op. cit., p.41.

<sup>57</sup> «Au ras de l'existence, nous sommes pris aux réseaux infinis de symboles familiers. La perception spontanée ne me livre pas une *nature*, mais d'abord un environnement qui ait un sens pour moi. Si j'ai le sentiment premier d'être au monde et pour le monde, c'est que je vis dans la continuité de ces significations sans cesse tissées entre moi, les objets et les autres hommes. [...] Par l'abolition momentanée des rapports de la conscience et du monde, une autre conscience et un autre monde peuvent surgir à qui il suffira de devenir poème, tableau ou roman pour qu'ils opposent, et pour toujours, aux bruits familiers de la conscience mondaine, leur troublant et énigmatique défi, leur inguérissable blessure.» Ibid. p.61.

<sup>58</sup> Ibid., p.45.

<sup>59</sup> «La réflexivité de la culture nous est apparue d'abord dans le dédoublement de cette signification humaine du monde, comme le *déplacement* de ce sens diffus dans un message plus explicite. Non pas dans une synthèse mais dans une reprise en charge du monde et de l'homme au sein d'un langage plus ferme que celui qui s'étale dans l'existence et la culture spontanées.» Ibid., p.88.

<sup>60</sup> Dumont semble ainsi se placer dans la perspective des travaux de Bourdieu et Passeron. Il cite d'ailleurs *Les héritiers : les étudiants et la culture*, Paris, Éditions de Minuit, 1964. Nous pourrions aussi renvoyer à un autre ouvrage où les deux auteurs collaborent, Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970 ; et surtout aux travaux personnels de Bourdieu, notamment : *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979 ; et *La noblesse d'État : grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

société entre les porteurs de cette culture stylisée, raffinée pourrait-on dire, et les autres. Ainsi, il semblerait que ce soit la stratification sociale qui permette, selon le processus de stylisation, la disjonction entre culture première et culture seconde. L'œuvre d'art est l'illustration la plus éclairante de ce dédoublement de la culture opéré par la stylisation. A la lumière de ce premier processus, Dumont peut préciser ce qu'il entend par culture première et culture seconde :

«La culture première est un donné. Les hommes s'y meuvent dans la familiarité des significations, des modèles et des idéaux convenus : des schémas d'action, des coutumes, tout un réseau par où l'on se reconnaît spontanément dans le monde comme dans sa maison. Fermée habituellement sur elle-même, et m'enfermant avec elle pour me conférer le sentiment de ma consistance, la culture s'offre par ailleurs à une reprise en charge : non pas seulement par l'intermédiaire de la conscience personnelle, mais dans sa structure même.»<sup>61</sup>

«La culture seconde est véritablement une implication<sup>62</sup> : elle n'est pas un complément ajouté du dehors à la culture commune. C'en est comme le sens rendu explicite et, pour cela, réuni et concentré dans un nouvel élément.»<sup>63</sup>

#### 4 : Le processus de connaissance :

Après avoir abordé la stylisation, Dumont aborde la connaissance comme une seconde forme de dédoublement de la culture, mais cette fois-ci non par reconquête du sens, mais par réduction du sens. Si la stylisation permet la distinction par rapport au monde vécu (au sens de Bourdieu), la connaissance permet la rationalisation de ce monde vécu. L'avènement du désenchantement du monde, tel que disait Max Weber, a brisé l'unité du monde qui désormais nous apparaît scindé entre *le monde à contempler* et *le monde à faire*.

La connaissance opère une réduction du sens disions-nous. Elle se trouve ainsi foncièrement liée à la logique de l'action qui consiste en la transformation de la situation en fonction d'une

---

<sup>61</sup> F. Dumont, op. cit., p.51.

<sup>62</sup> Dumont utilise le concept d'implication tel qu'il est employé pour qualifier la réflexivité de la conscience. Il cite à ce propos Gaston Berger, «l'implication tend à dépasser le donné pour le compléter par tout ce qui lui manque actuellement, mais qui cependant doit lui être restituée pour que sa signification apparaisse», *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, 1941, p.79.

<sup>63</sup> F. Dumont, op. cit., p.53.

intention. La représentation de la situation permet l'identification de l'éventail des possibles à la disposition de l'acteur.

Si le processus de stylisation, tel que nous l'avons abordé, conduit à l'autonomie et à la distinction, le processus de connaissance lui, tend à l'élargissement et l'intégration. Selon Dumont, dans les sociétés traditionnelles (et archaïques), il n'y a pas de distinction entre le sujet (l'homme) et l'objet (le monde). Cette distinction apparaît avec l'avènement de la modernité, caractérisée par la raison et la technique (le désenchantement du monde de Weber). Dès lors, une distance s'instaure entre le sujet et l'objet, condition sine qua none du développement de la connaissance analytique qui se dissocie alors de la connaissance spontanée. Cette dissociation a permis l'émergence de la subjectivité, de la personne, de la conscience critique. Cependant, de ce constat, Dumont n'en déduit pas une vision linéaire de l'histoire dont la fin serait une atomisation généralisée du social. Il lui préfère une vision dialectique. L'avènement du romantisme, à la suite de l'émergence de la subjectivité lors de la Renaissance, illustre sa dialectique de l'histoire. Nous sommes passés d'une totalité inconsciente à une totalité réfléchie, et non à une désintégration globale. La sociologie compréhensive est une conséquence de cette nouvelle vision du monde, nous y reviendrons.

Résumons le raisonnement de Dumont. Au sein de notre culture première se manifeste le sens premier, spontané, que nous attribuons au monde, selon des a priori dont nous avons relativement peu conscience. Stylisation et connaissance émergent de cette signification première pour en constituer une seconde servant de fondation à une culture seconde. La culture seconde émerge donc de la culture première, mais en y opérant une sélection.<sup>64</sup> C'est du fait de cette filiation que la culture seconde peut s'imposer légitimement, parce qu'elle est issue du monde vécu de certains. Une précision d'importance s'impose ici. Dumont opère une distinction analytique entre la culture première et la culture seconde, cela ne signifie cependant pas que les deux soient distinctes. Au contraire, ces deux formes de culture apparaissent plutôt, chez Dumont, comme deux pôles générant entre eux une tension, et c'est l'ensemble de ce complexe qui forme la culture conçue cette fois-ci comme totalité. Il développe ainsi une ontologie proche de celle du *Dasein*

---

<sup>64</sup> «Les hommes ne peuvent nettement percevoir toutes les valeurs qui sont sous-jacentes aux modèles et aux normes qui agissent sur eux ; leur conscience réfléchie ne saurait s'égaliser à la culture première. Tout se passe alors comme si, dans cette dernière, ils sélectionnaient et privilégiaient certaines normes et certaines valeurs pour en faire l'idéal



d'Heidegger. En effet, selon Dumont, «pour l'homme, le monde est d'emblée significatif. Il n'est pas devant nous comme une réalité étrangère. Nous l'appréhendons d'abord selon nos sentiments et nos désirs.»<sup>65</sup> De ce fait, la vision explicite du monde que traduit la culture seconde est liée à la structure sociale, ainsi elle peut évoluer si celle-ci se transforme.<sup>66</sup> En se dotant d'une vision explicite du monde, c'est la société qui se donne comme projet. Ce projet se trouve cependant nécessairement lié aux aspirations de la catégorie sociale la plus apte à exercer le pouvoir.<sup>67</sup>

---

d'une vision explicite du monde. Celle-ci exprime donc, à travers des figures très diverses, la finalité que les hommes reconnaissent à la culture où ils baignent.» Ibid., p.124.

<sup>65</sup> Ibid., p.88.

<sup>66</sup> C'est sur ce point précis que Dumont se distingue de Foucault. En effet, selon Foucault, le discours est certes porteur de savoir et de pouvoir, il n'en demeure pas moins une structure autonome ayant sa propre matérialité. «je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.» Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp.10-11.

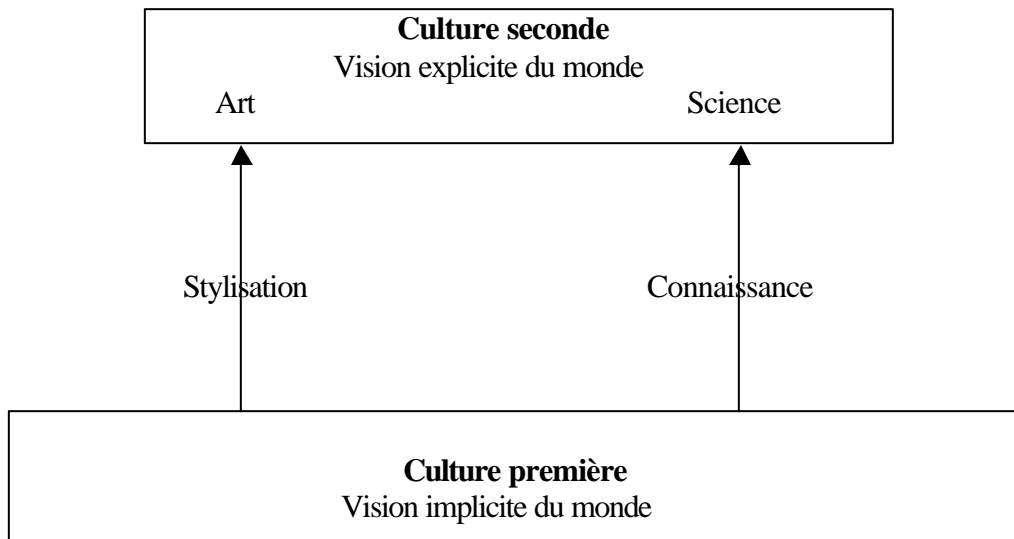
Certes Foucault reconnaît le pouvoir et la contrainte exercée par le discours. Il remarque que celui-ci procède par exclusion, il permet de dire certaines choses et en interdit d'autres, il opère la distinction entre le raisonnable et la folie, il distingue le vrai du faux. Il admet aussi que toutes ces procédures d'exclusion s'appuient sur des institutions. Il existerait, en quelque sorte une police discursive. «Enfin je crois que cette volonté de vérité ainsi appuyée sur un support et une distribution institutionnelle, tend à exercer sur les autres discours - je parle toujours de notre société - une sorte de pression et comme un pouvoir de contrainte.» Ibid., p.20. Il rejette cependant toutes les interprétations qui tendent à nier la matérialité du discours en le ramenant à une simple médiation. «Que ce soit dans une philosophie du sujet fondateur, dans une philosophie de l'expérience originaire ou dans une philosophie de l'universelle méditation, le discours n'est rien de plus qu'un jeu, d'écriture dans le premier cas, de lecture dans le second, d'échange dans le troisième, et cet échange, cette lecture, cette écriture ne mettent jamais en jeu que les signes. Le discours s'annule ainsi, dans sa réalité, en se mettant à l'ordre du signifiant». Ibid., p.51. Or, c'est dans cette seconde philosophie, celle de l'expérience originaire, que semble se placer Fernand Dumont. Foucault décrit d'ailleurs cette position, pour mieux la condamner, comme supposant «qu'au ras de l'expérience, avant même qu'elle ait pu se ressaisir dans la forme d'un *cogito*, des significations préalables, déjà dites en quelque sorte, parcouraient le monde, le disposaient tout autour de nous et l'ouvraient d'entrée de jeu à une sorte de primitive reconnaissance. Ainsi une complicité première avec le monde fonderait pour nous la possibilité de parler de lui, en lui, de le désigner et de la nommer, de la juger et de la connaître finalement dans la forme de la vérité [...] Les choses murmurent déjà un sens que notre langage n'a plus qu'à faire lever ; et ce langage, dès son plus rudimentaire projet, nous parlait déjà d'un être dont il est la nervure.» Ibid., pp.49-50. Dumont répond à Foucault dans les quelques pages qui constituent la conclusion de son ouvrage *Le lieu de l'homme*. Il refuse la disparition du sujet telle que le propose le structuralisme de Foucault. Il remarque d'ailleurs que le structuraliste se pose lui-même comme un sujet lorsqu'il analyse les mutations de son objet, le discours. «On pourrait donc renverser la position du problème que suggère le structuralisme et insinuer que la visée de l'Objet qu'il propose n'est qu'un épiphénomène de la praxis sociale porté au statut de science objective» Fernand Dumont, op. cit., p.231.

<sup>67</sup> «La vision explicite du monde, cette totalité de la culture seconde, exprime une relation de la société avec elle-même qui résulte des tensions qui l'animent, des stratégies qu'elle enveloppe et qu'elle tente de coordonner sans jamais y réussir vraiment. Si cette explicitation est bien une conscience de soi de la société, elle n'en est aucunement une sorte d'ontologie. C'est plutôt comme compromis global, à la fois sous la poussée de ses contradictions internes et en les masquant, que la société projette - *produit*, dirions-nous plus volontiers - une représentation un peu cohérente de sa structure et de sa fin». Dumont, Ibid, pp.124-125.

Le dualisme chez Dumont :

Culture	Culture première	↔	Culture seconde
Langue	Parole individuelle (discours)	↔	Parole collective (langue)
Mémoire	Mémoire personnelle	↔	Mémoire historique
Conscience	Préconscience	↔	Conscience réfléchie
Société	Société réelle	↔	Société idéale
Monde	Monde vécu du sens immédiat	↔	Monde du sens officiel

Représentation du dédoublement de la culture chez Fernand Dumont :



C : L'idéologie comme pratique de convergence :

Puisque dans nos sociétés modernes le sens n'est plus reçu, comme un récit mythique unifié se reportant aux origines ou un récit religieux ancré dans la tradition, mais qu'il doit être posé par rapport à des fins poursuivies, qui par nature sont pluralistes voire contradictoires, un problème d'unification consensuelle des finalités poursuivies se pose désormais.<sup>68</sup> Un conflit se manifeste

<sup>68</sup> «La quête du sens se déplace de l'écoute de la *révélation* à la poursuite des *fins*. Celles-ci sont, dès lors, pluralistes et même contradictoires. Ce n'est que par des conciliations précaires, par des rassemblements contestés qu'elles sont réunies en des systèmes auxquels des groupes puissent adhérer et où l'individu lui-même cherche quelque figure globale de son destin et de sa vocation. Dans ces rationalisations, aussi bien que dans des tâtonnements moins systématiques, la tâche de faire un monde est corrélative d'une autre qui est de faire aussi le sujet. La levée de rapports auparavant reçus suppose non seulement que l'on retisse les relations sociales mais que l'on reconstruise les

donc au sein de l'espace social afin de donner forme à cet espace social. Dans un tel contexte, c'est à l'idéologie qu'incombe la tâche de consacrer cette cohérence provisoire car sans cesse menacée.<sup>69</sup> Les pratiques idéologiques s'insèrent donc dans un processus plus vaste de pratiques de convergence culturelle conduisant à l'édification de sujets collectifs. Cela répond à l'impératif de construction d'une unité de la culture (conjuguer les *faits* et leur *sens* dans une *pratique*).

C'est par le discours épideictique, conçu comme un discours de rassemblement, que cette quête de cohérence culturelle est la plus visible dans nos sociétés modernes. Ce discours épideictique ne correspond plus à un simple éloge des valeurs unanimement acceptées de la collectivité, il est «l'immense laboratoire où s'élaborent et se discutent les figures de l'unité sociale et culturelle.»<sup>70</sup>

Ainsi, le discours idéologique apparaît «comme étant à la fois reconnaissance des antinomies de l'action et tentative pour les surmonter».<sup>71</sup> L'antinomie que l'idéologie doit surmonter est celle qui s'instaure entre les *faits* et les *valeurs*. Pour ce faire, elle tente de conférer à la situation une cohérence et définir des fins. L'idéologie va alors modeler la perception qu'elle a de la situation, afin de valoriser les faits qui s'accordent avec les finalités qu'elle poursuit. C'est parce qu'elle permet cette prise de conscience historique des individus les conduisant à s'intégrer à des sujets

---

consciences qui en sont les pôles. Travail sans cesse à reprendre où le sujet et son espace révèlent leur problématique existence. Le déplacement constant dans les tâches de poser l'espace et le sujet, les fragmentations de l'un et de l'autre, les tensions et les réconciliations d'intentions, la dualité toujours reconnue mais jamais acceptée de la signification et de la loi font donc apparaître constamment le sujet et la situation comme des *constructions*, comme des *productions*.» Fernand Dumont, *Les idéologies*, op. cit., pp.64-65.

<sup>69</sup> «La synthèse, le système, laisse voir l'agencement des pièces, les tâtonnements et les volontés du constructeur, les difficiles conciliations entre des données antinomiques. C'est pourquoi chaque idéologie s'offre à la polémique : construite par les uns, on peut lui opposer la construction des autres ; laissant entrevoir sa genèse, elle se donne comme relative à ceux qui la promeuvent.» Dumont, *Ibid.*, p.65.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.73. Il semble tout aussi intéressant de souligner ce qui suit, «Jamais comme aujourd'hui la distance n'aura paru aussi grande entre culture *reçue* et culture *produite*, entre le sens répandu et l'explicite refait dans les discours précaires des idéologies de toutes sortes. On comprend pourquoi l'idéologie paraît aussi irréaliste. Il est fatal que, se mettant autant en évidence comme travail de l'unité, elle semble factice et qu'on soit porté à la noyer dans le marécage de ses origines pour retrouver quelque *réalité* sous-jacente d'un poids plus certain.», *Ibid.*, p.73.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.113.

collectifs,<sup>72</sup> que la pratique idéologique doit être conçue comme une production et non un miroir.<sup>73</sup>

#### D : Expérience et expression : deux formes de savoir

Les idéologies qui émergent de ce conflit apparaissent comme des expressions officielles (visions explicites du monde) à la fois de la société comme totalité significative, mais aussi des sujets historiques et des rapports qui vont s'instaurer entre eux.<sup>74</sup>

En séparant l'expérience de l'expression, Dumont introduit une distinction très enrichissante pour notre problématique. En effet, l'expression n'est pas la simple traduction de l'expérience. L'expression induit une réflexivité qui permet la production de repères (de signes) relatifs à l'objet visé par l'expérience.

L'idéologie est une forme particulière d'expression. En tant que forme privilégiée (officielle) d'expression dans l'espace social, elle exerce un certain pouvoir de censure à l'égard des autres formes d'expression concurrentes qui pourraient se manifester du fait de la pluralité des expériences, elle-même issue de la multiplicité des situations que l'on peut retrouver dans la praxis sociale globale. L'idéologie possède donc un caractère normatif empreint de contrainte,<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> «En se coulant dans le langage, en s'assimilant les modèles culturels, en étant inséré dans des rapports de production, de tant d'autres manières encore, l'individu devient partie prenante à la collectivité et s'explique avec elle ; mais comment revient-il sur la totalité sociale comme telle, quels secours la société lui offre-t-elle pour se concevoir dans des situations et par rapport à des fins qui soient à la mesure de l'histoire ? Le dédoublement, la production des idéologies nous permet de nous le représenter. Parler de conscience historique devient aussi légitime que de parler de sujet historique.» Ibid., pp.119-120.

«Les pratiques idéologiques n'en représentent pas moins une sorte d'achèvement. Leur objectif n'est-il pas, par la conquête de la cohérence des signes dans un discours, de poser le sens comme un horizon où la société devient un objet perçu et où des désirs confus deviennent des fins déterminées ?» Ibid., p.120.

<sup>73</sup> «On n'opposera pas le discours ouvertement proféré à une réalité sous-jacente que les sujets historiques ne pourraient connaître à moins d'être des hommes de science. A partir du discours idéologique, il s'agit d'effectuer le déplacement que suggère Freud pour la conscience personnelle. En gardant bien le sentiment, encore une fois, que dans ce déplacement le discours reste privilégié : sans quoi l'analyse descendrait indéfiniment vers des profondeurs où elle se perdrait, à moins de statuer *a priori* sur quelque *infrastructure*. Ici aussi, la prospection doit porter sur la dérivation elle-même, et non pas chercher un éventuel et toujours fuyant point ultime.» Ibid., p.122.

<sup>74</sup> «A son échelle, le discours idéologique ne parvient à se donner forme qu'en surmontant, par l'argumentation rhétorique, des antinomies multiples ; c'est ce qui en fait justement un discriminant pour les agents sociaux, un instrument de détection des oppositions tout autant qu'un mécanisme de raccord. Les expressions officielles, les idéologies, sont en concurrence avec d'autres expressions ; des conflits sous-jacents se déroulent entre les réseaux de signes qui désignent les classes sociales. Et le pouvoir est, à la fois, ce par quoi des expressions de la totalité sociale triomphent des autres et ce qui s'édifie par ce triomphe lui-même... Tous ces conflits, ne nous lassons pas d'y insister, ne sont pas des affrontements d'entités préexistantes mais bien plutôt des luttes pour constituer, dans la pratique sociale, des entités particulières. Par ces conflits se construisent la société comme totalité significative aussi bien que les sujets historiques et le sens de leurs rapports.» Ibid., pp.158-159.

<sup>75</sup> «Le discours idéologique propose une norme qu'il insère dans une pratique où elle devient en quelque sorte *objective, naturelle*. Il y faut la contrainte. Cette norme ne s'implante pas dans un vide social : pour prendre place,

elle tend à s'imposer dans l'espace social afin d'y exercer son hégémonie (le discours idéologique judiciaire tend à légitimer la loi formelle au détriment de toute forme de loi populaire ou informelle ; de même pour le discours idéologique religieux qui nie les religions populaires, qualifiées d'hérétiques par rapport à la religion officielle). Ainsi, l'idéologie procède à l'exclusion des formes d'expression qui lui sont concurrentes. Si celles-ci n'atteignent pas le stade de la systématisation afin d'émerger sous la forme d'une idéologie qui va alors entrer ouvertement en concurrence avec l'idéologie officielle, elles seront refoulées dans le corps social où elles continueront à se manifester sans se parer d'un discours proféré ouvertement. Le refoulement ne signifie par pour autant l'oubli, tel que le souhaite l'idéologie officielle. Ainsi, le retour du refoulé est toujours probable, bien que souvent sous des formes modifiées (la résurgence des droits particularistes dans nos sociétés modernes peut apparaître comme le retour de ce refoulé que l'idéologie libérale du siècle des Lumières pensait bien avoir plongé dans l'oubli en prônant le triomphe du droit individuel universaliste et formel).

Ainsi nous pourrions opposer un *savoir officiel*, conçu comme l'expression d'une expérience reconnue officiellement qui se manifeste sous la forme du discours idéologique systématique dans le monde du sens officiel, à un *savoir ordinaire*, conçu comme l'expression d'une expérience n'ayant pas franchi le stade de la reconnaissance "publique" et qui demeure latente et diffuse au sein du corps social, dans le monde vécu du sens immédiat, sous des formes autres que discursives.<sup>76</sup>

«Le travail des pratiques idéologiques consiste à créer et à recréer, par-dessus la dispersion et les contradictions des situations historiques, des situations plus vastes où les sujets sociaux peuvent revêtir des statuts et jouer des rôles plus cohérents, où aussi de nouvelles contradictions sont rendues possibles. Déjà, sous cet aspect, toutes les pratiques idéologiques peuvent être appelées *politiques*.»<sup>77</sup>

---

elle doit masquer ou liquider d'autres paroles. Celles-ci ne disparaissent pas pour autant ; souvent, ce qui est écarté par la pratique idéologique officielle survit ailleurs et y poursuit sa vie propre. Il arrive même que ce qui a été méconnu resurgisse dans des idéologies concurrentes.» Ibid., p. 123.

<sup>76</sup> «... le discours idéologique ne s'oppose pas à l'errance du langage mais à un autre discours qu'il empêche de se constituer selon les prétentions d'un consensus universel. Ce qu'il entrave n'est pas absence de discours, néant de forme ; il est un savoir qui censure un autre savoir et qui, dans sa victoire, ne s'assujettit pas seulement l'autre discours, mais le désagrège dans sa possibilité de parvenir à la reconnaissance.» Ibid., p. 129.

<sup>77</sup> Ibid., p.149.

Cette construction de la société comme totalité est le produit de sujets historiques qui, au sein même de cette société représentée se placent en position de sujets officiels, cela ayant pour conséquence de légitimer le pouvoir qu'il revendique au sein de l'espace social.<sup>78</sup> Cette légitimation s'opère dans la conscience. Ainsi, la conscience devient l'enjeu de la lutte, d'une part entre les idéologies constituées, d'autre part entre le savoir officiel et le savoir ordinaire lors de la genèse des idéologies.<sup>79</sup>

Il serait possible de traduire schématiquement la théorie de Dumont telle que nous venons de l'exposer. Afin de faciliter la compréhension du processus de dédoublement se trouvant à la source du clivage entre savoir ordinaire (monde vécu immédiat) et idéologie (monde du sens officiel), nous établissons, dans notre représentation, un parallèle entre la sociologie et la psychanalyse, comme Dumont le fait d'ailleurs.

En tenant compte des oppositions que Dumont présente, et que nous représentons dans le tableau ci-dessous, nous pouvons construire une représentation spatiale du processus de dédoublement permettant la genèse des idéologies dans la théorie de Dumont.

---

<sup>78</sup> «Ce que nous appelons *la société* est la résultante de pratiques de l'officialisation ; la construction de l'officiel s'achève dans des discours idéologiques qui servent de discriminants aux sujets collectifs pour démêler les antinomies de leurs actions et formuler leurs projets. Mais les discours ne sont pas seulement des discriminants quand ils sont achevés ; ils le sont dans leur construction même. Ils répriment, censurent des expressions concurrentes. Ces discours officiels doivent bien correspondre à des agents constitutifs [...] en construisant des discours officiels, ces sujets ne se construisent-ils pas eux-mêmes comme *sujets officiels* de la société ? De sorte que ce serait selon un cheminement semblable de l'analyse que l'idéologie officielle et le pouvoir qui l'impose se révéleraient.» Ibid., p.151.

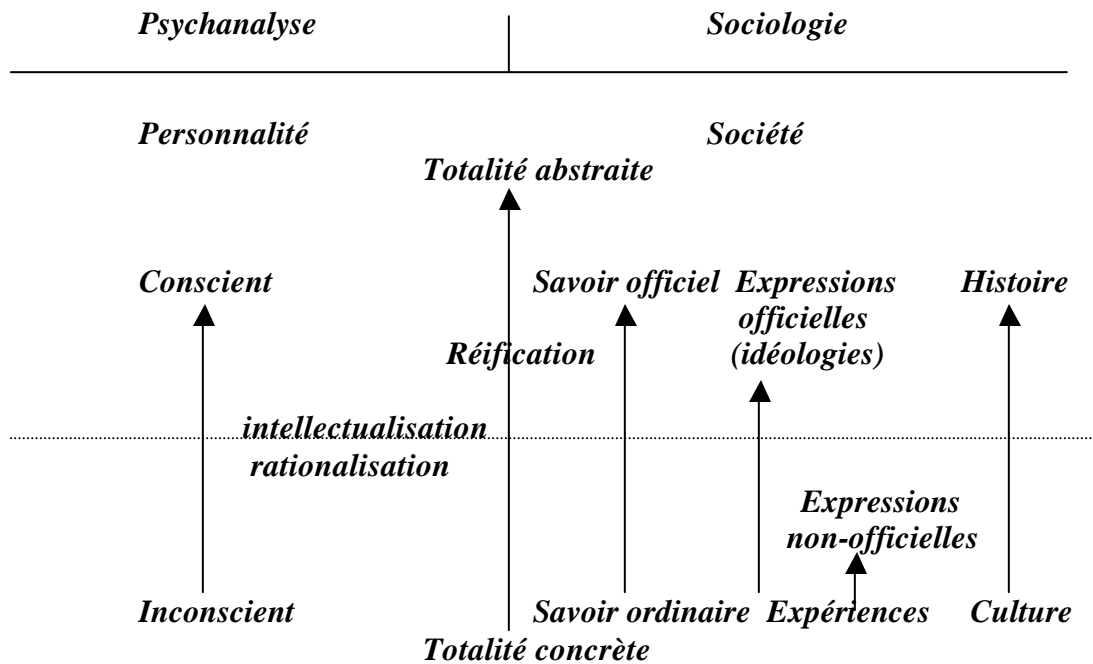
«Les pratiques idéologiques sont un *dédoublement*, avons nous dit. Elles ne sont pas la réplique, encore moins la synthèse de la praxis (ou de la culture, comme on voudra). Elles sont donc la résultante d'une exégèse, d'une *interprétation* de l'infini domaine des activités et des pensées des hommes. Elles constituent une herméneutique, devenue pratique collective, du texte social. Mais à toute exégèse, à toute interprétation, il faut un médiateur : un exégète, un interprète. Dans l'univers social, le pouvoir joue ce rôle. Et non pas seulement pour dire le sens de la société, mais pour faire prédominer le sien propre.» Ibid., p.152-153.

<sup>79</sup> «Ce que nous appelions *conscience*, à propos des pratiques idéologiques, c'est donc en définitive un enjeu, la résultante précaire d'une lutte. Cette conscience est l'œuvre d'un pouvoir : pas d'un pouvoir qui s'exercerait simplement dans la société, mais d'un pouvoir de constituer la société. Nous dirons de même pour l'*inconscient* que nous invoquons aussi. Discours systématique, l'idéologie renvoie à d'autres couches du discours et des signes.» Ibid., p.152.

Les différentes oppositions selon Fernand Dumont :

<i>Personnalité</i>	<i>Inconscient</i> ←	→ <i>Conscient</i>
<i>Société</i>	<i>Signifiant</i> ←	→ <i>Signifié</i>
	<i>Faits</i> ←	→ <i>Valeurs</i>
	<i>Expériences</i> ←	→ <i>Idéologies (expressions officielles)</i>
	<i>savoir ordinaire</i> ←	→ <i>Savoir officiel</i>
	<i>Totalité concrète</i> ←	→ <i>Totalité abstraite</i>
	<i>Culture</i> ←	→ <i>Histoire</i>

Représentation spatiale du processus de dédoublement permettant la distinction entre idéologie et savoir ordinaire chez Fernand Dumont :



## **V : Conclusion provisoire :**

La théorie de l'action sociale implique donc, chez Dumont, un dédoublement de la culture entraînant l'apparition d'un clivage entre un monde vécu du sens immédiat qui se trouverait être la source d'un savoir ordinaire, et un monde du sens officiel où s'exprimeraient les diverses formes rivales d'idéologies, conçues comme des visions explicites du monde au sein desquelles la société se donne comme projet collectif. Cette théorie nous permet de mieux comprendre le rapport, que nous posons comme une hypothèse dans notre introduction, entre les formes générale et singulière du sujet.

L'introdétermination induite par le passage à la modernité rend nécessaire une perception objective de la réalité, de la situation dirait Dumont, afin que la société puisse se doter d'un projet collectif. Ici se trouve soulignée la pratique de convergence inhérente à l'idéologie. Cependant, cette perception objective du réel n'est ni autopoïétique (idéalisme), ni déterminée par la réalité même (réalisme). Elle est le fait d'une dialectique s'établissant entre les pôles général et singulier du sujet, entre la perception objective de la réalité et la perception subjective de cette même réalité, finalement entre l'idéologie et le savoir ordinaire. Ainsi, ces deux dimensions de la connaissance se trouvent liées par une relation relevant moins de l'opposition stricte, même si l'idéologie s'impose par la contrainte, que de la complémentarité. En effet, dans le sens où le retour du refoulé est toujours possible, l'expression officielle de la vision du monde ne peut jamais, même si tel est son désir le plus profond, envisager sa pérennité avec une arrogante certitude.

Ainsi, prôner la séparation entre le savoir ordinaire et l'idéologie conduit à adopter une définition restrictive de cette dernière. Dans le sens où elle permet la formulation systématique et surtout explicite d'une vision du monde (d'une définition partagée de la situation), elle se trouve incluse dans une totalité plus vaste faite d'implicite, la culture. Tel que le souligne Guy Rocher, l'idéologie apparaît ainsi comme l'élément central de la culture, son noyau.<sup>80</sup> Cette dissociation entre culture et idéologie est absolument nécessaire pour que puisse émerger un acteur social, pour que puisse s'instaurer un rapport dialectique entre la perception objective de la réalité et sa perception subjective, entre l'explicite et l'implicite.<sup>81</sup> C'est cette distinction qui permet à Dumont

---

<sup>80</sup> Guy Rocher, «Culture et idéologie», in *Introduction à la sociologie générale, T.1 L'action sociale*, Paris, HMH, coll. Point, 1968, pp.124-129.

<sup>81</sup> Cette distinction est clairement exprimée par Fernand Dumont dans son article «Notes sur l'analyse des idéologies», op. cit., pp.155-165.



de fonder son explication de l'expression plurielle des idéologies au sein du monde du sens officiel sur la multiplicité des expériences qui se manifestent au sein du monde vécu, et non sur les conflits de classes comme le font les marxistes. Nier cette distance et, par là-même, la possibilité d'une «perspective subjectale sur la collectivité»,<sup>82</sup> c'est se plonger dans une théorie de la domination sociale. C'est le point de départ de la théorie marxiste.

---

<sup>82</sup> Guy Rocher, op. cit., p.128.

## **Chapitre II : La théorie marxiste de l'idéologie**

Comme nous l'avait suggéré Patrick Quantin précédemment, la polysémie du concept d'idéologie rend difficile son utilisation. Marx et Engels sont pour une bonne part responsables de cette difficulté puisque ce sont eux, à la suite de Napoléon, qui ont développé l'acception péjorative de ce concept en lui attribuant une fonction de dissimulation, voire d'aliénation selon l'apport théorique d'Althusser, contribuant au renforcement de la domination d'une classe sociale sur une autre. Ainsi, il semble judicieux de faire une place, au sein de ce travail, à la théorie marxiste de l'idéologie qui, formulée de manière embryonnaire chez Marx et Engels, sera accomplie par Louis Althusser.

### **I : Marx et Engels et la critique de l'idéologie allemande :**

Les fondateurs du marxisme avaient pour ambition d'établir une science sociale qui soit capable de révéler le véritable ressort des rapports sociaux. Cette entreprise de connaissance, qu'ils nommaient le matérialisme historique, se voulait en rupture radicale avec l'idéalisme hégélien et ses prolongements dans la philosophie critique allemande qui leur était contemporaine. Nous envisagerons donc, tout d'abord, le renversement de l'idéalisme opéré par cette théorie, pour ensuite nous pencher sur la conception de l'idéologie, conçue comme une illusion, induite par cette nouvelle science sociale, conception dont l'influence sera cependant tempérée par la reconnaissance de l'existence d'un sujet capable de s'en extraire.

#### **A : Le renversement de l'idéalisme Hégélien et la fondation du matérialisme historique :**

Marx et Engels entendent jeter les bases d'une nouvelle méthode scientifique d'analyse du devenir social, le matérialisme historique. Celui-ci se fonde sur une nouvelle conception à la fois de l'homme, de la société et de l'histoire qui se place en rupture évidente avec la dialectique idéaliste de Hegel et de ses successeurs.

En effet, selon Hegel, *l'Esprit* est la force motrice de l'histoire.<sup>83</sup> Le réel se manifeste dans la conscience, cependant, cette conscience du réel n'est pas une conscience immédiate, elle est une

---

<sup>83</sup> Dans le système hégélien, l'histoire se présente comme le développement dialectique complet de l'Esprit. Celui-ci se réalise donc selon trois moments que sont la Logique, la Philosophie de la nature et la Philosophie de l'Esprit. Nous renvoyons aux ouvrages de G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 2 vol., 1939 et 1941 ; *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 1998 ; *Leçons sur la*

conscience réfléchie. Hegel prend donc ses distances avec l'empirisme, le subjectivisme et l'intuitionnisme. Il place au commencement du savoir le langage, qui se caractérise à la fois par sa rationalité et son incarnation. Il se fonde sur une ontologie combinant, selon sa logique dialectique, l'Être, la Réflexion et l'Idée.<sup>84</sup> C'est ce fondement ontologique qui place le système de Hegel dans le pôle idéaliste,<sup>85</sup> bien qu'il affirme la matérialité de l'idée en ce qu'elle réduit la distance entre le sujet et l'objet. C'est justement sur ce point que Marx va s'y opposer. Il le fait explicitement dans la postface de la deuxième édition allemande du premier livre du *Capital* :

«Ma méthode dialectique non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme.»<sup>86</sup>

Il remarque la validité de la méthode dialectique de Hegel, mais il entend juste en renverser le fondement selon la phrase célèbre :

«Chez lui elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable.»<sup>87</sup>

---

*philosophie de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1963 ; *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Union générale d'éditions, 1965 ; *La science de la logique*, Paris, J. Vrin, 1986 ; *Propédeutique philosophique*, Paris, Éditions de Minuit, 1963. Nous renvoyons aussi à l'ouvrage synthétique de Jean-Pierre Lefebvre et Pierre Macherey, *Hegel et la société*, Paris, PUF, 1984, ainsi qu'à l'article de Claude Bruaire, «Hegel», *Encyclopédie universalis*, 1997.

<sup>84</sup> «si le sens est l'être naturel devenu idée, l'idée advenue dans la nature, c'est qu'à sa source s'opère une réflexion de l'Être en Idée, acte éternel de naissance du Verbe.» Claude Bruaire, op. cit.

<sup>85</sup> «C'est ici qu'on peut saisir le sens exact de l'idéalisme hégélien. Car si l'idéalisme désigne l'affirmation d'idées distantes du réel, sans rapport avec l'être sensible, il est abstrait et procède d'une dissection du langage qui le ruine, d'une séparation entre l'idée et son corps linguistique. Il procède donc d'un dualisme artificiel. Au contraire, si l'on respecte l'unité du langage intègre, l'idéalisme prend un tout autre sens, il est avant tout la leçon de ce respect. En effet, le sens ne paraît jamais hors des mots, hors de leur chair, de leur matière. Comme on peut le remarquer chaque fois que le langage éclôt, se manifeste, son être naturel - les sons ou les gestes - est ravi au sens, à l'idée qui les assume et les investit. Le moindre mot est une réflexion de la nature en esprit, réflexion qui nie l'être naturel et le métamorphose en idée, qui est incarnation du sens. Mais cette réflexion, nous n'en avons pas la clé ; elle s'opère en notre langage, pour nous faire naître à l'intelligible.» Claude Bruaire, Ibid.

<sup>86</sup> Karl Marx, *Postface à la deuxième édition allemande du premier livre du Capital*, in K. Marx et Friedrich Engels, *Œuvres choisies, T.I*, Moscou, Éditions du Progrès, 1955, p.482.

<sup>87</sup> Marx et Engels, op. cit., p.483.

C'est dans les *Thèses sur Feuerbach*<sup>88</sup> que Marx formule de manière succincte mais tranchée sa rupture ontologique tout autant avec l'idéalisme qu'avec le matérialisme des philosophes critiques allemands qui, selon Marx et malgré leurs protestations, reprennent le postulat Hégélien. Citons quelques passages explicites à cet égard :

«Le principal défaut de tout matérialisme jusqu'ici (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet extérieur, la réalité, le sensible ne sont saisis que sous la forme d'*Objet ou d'intuition*, mais non en tant qu'*activité humaine sensible*, en tant que *pratique*, de façon subjective. C'est pourquoi en opposition au matérialisme l'aspect *actif* fut développé de façon abstraite par l'idéalisme, qui ne connaît naturellement pas l'activité réelle, sensible, comme telle.»<sup>89</sup>  
*Thèse première.*

«C'est dans la pratique que l'homme a à faire la preuve de la vérité, c'est-à-dire de la réalité et de la puissance de sa pensée, la preuve qu'elle est de ce monde. Le débat sur la réalité ou l'irréalité de la pensée isolée de la pratique est une question purement *scolastique*.»<sup>90</sup> *Thèse seconde.*

«l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux.»<sup>91</sup> *Sixième Thèse.*

Cette critique, à la fois de l'idéalisme hégélien et du matérialisme de Feuerbach, mais aussi de Strauss, Stirner et Bauer, parcourent toute *L'idéologie allemande*. Nous pouvons aussi trouver un exposé intéressant de cette entreprise critique dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, rédigé par Engels en 1886, soit trois ans après la mort de Marx. En fait, ce que Marx et Engels nomment "l'idéologie allemande" n'est rien d'autre que ce courant philosophique qui, sous couvert d'un matérialisme de façade, ne fait que se glisser dans les vieux

---

<sup>88</sup> Ludwig Feuerbach publie *l'Essence du christianisme*, à Leipzig en 1841. Dans son ouvrage, il entend rompre avec le système hégélien faisant de la nature une simple extériorisation de l'Idée absolue. En ce sens, il se place explicitement dans le pôle réaliste en affirmant que la nature, le réel, existe indépendamment de toute philosophie. Les *Thèses sur Feuerbach* qui viennent critiquer ce faux matérialisme de Feuerbach seront rédigées par Marx en 1845.

<sup>89</sup> Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, in Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, p.23.

<sup>90</sup> K. Marx, op. cit., p.24.

<sup>91</sup> K. Marx, Ibid., p.25.

appareils de l'idéalisme Hégélien.<sup>92</sup> Marx et Engels vont donc en faire la critique, afin de lui substituer le "vrai" matérialisme, c'est-à-dire le leur.

Ce que les fondateurs du marxisme reprochent à l'idéalisme et à la philosophie allemande de leur temps, c'est justement de ne pas percevoir la réalité.<sup>93</sup> Feuerbach entendait fonder son œuvre sur une position matérialiste et en cela se détourner du système hégélien, or, selon la critique que lui adresse Engels, il sombre dans l'idéalisme lorsqu'il entend fonder une religion et une éthique sur le rapport sentimental entre les hommes. Il se forge alors une conception abstraite de l'homme, naturellement enclin à l'amour, l'amitié, la pitié, l'abnégation...à laquelle Engels rétorque qu'«en réalité, chaque classe et même chaque profession a sa morale propre, et la brise là où elle peut le faire impunément, et l'amour qui doit tout unir, se manifeste par des guerres, des conflits, des procès, des querelles domestiques, des divorces et l'exploitation la plus grande possible des uns par les autres».<sup>94</sup> Ainsi,

«le culte de l'homme abstrait qui constituait le centre de la nouvelle religion feuerbachienne, devait nécessairement être remplacé par la science des hommes réels et de leur développement historique.»<sup>95</sup>

Cette science des hommes réels (matérialisme historique) qu'entendent développer Marx et Engels ne se fonde pas sur l'analyse des forces motrices idéales de l'histoire humaine, comme le fait le matérialisme de la philosophie critique allemande, mais plutôt sur «les forces motrices de ces forces motrices»,<sup>96</sup> précisément la lutte des classes générées par les rapports de production.

Ainsi le matérialisme historique se présente comme un renversement de la perspective idéaliste du devenir de la société.

«À l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée,

---

<sup>92</sup> «Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, ce furent autant de ramifications de la philosophie hégélienne, dans la mesure où ces auteurs se maintinrent sur le terrain philosophique.» F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, in K. Marx et F. Engels, *Œuvres choisies*, T.2, Moscou, Éd. du Progrès, 1955, p.419.

<sup>93</sup> «Il n'est venu à l'idée d'aucun de ces philosophes de se demander quel était le lien entre la philosophie allemande et la réalité allemande, le lien entre la critique et leur propre milieu matériel.» Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.39.

<sup>94</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, op. cit., p.419.

<sup>95</sup> Ibid., p.419.

<sup>96</sup> Ibid., p.427.

l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os ; non, on part des hommes dans leur activité réelle ; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. [...] Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience.»<sup>97</sup>

B : L'idéologie comme fausse conscience :

Feuerbach s'était cantonné à un matérialisme de surface car il n'a pas vu que le «monde sensible qui l'entoure n'est pas un objet donné directement de toute éternité et sans cesse semblable à lui-même, mais le produit de l'industrie et de l'état de la société, et cela en ce sens qu'il est un produit historique, le résultat de l'activité de toute une série de générations, dont chacune se hissait sur les épaules de la précédente, perfectionnait son industrie et son commerce et modifiait son régime social en fonction de la transformation de ses besoins.»<sup>98</sup> Il ne pouvait percevoir la réalité des rapports sociaux car, plongé dans l'idéologie, il n'avait qu'une *conscience fausse*<sup>99</sup> de ces rapports sociaux.

Comme nous l'avons souligné précédemment, pour les fondateurs du marxisme, *ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience*. Cela revient à dire que la conscience est un produit social,<sup>100</sup> de ce fait, elle résulte, en dernière instance, des rapports de production qui configurent les rapports sociaux. C'est pour cela que l'idéologie, qui agit sur la conscience, se trouve placée dans la superstructure qui, elle, est déterminée par l'infrastructure formée par les rapports de production. Dès lors, l'idéologie fonctionne comme une *camera obscura* chez les philosophes critiques allemands puisque l'inversion du rapport entre la conscience et la vie permet de masquer les véritables rapports sociaux, fondés sur les rapports de

---

<sup>97</sup> Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.51.

<sup>98</sup> Ibid., p.56.

<sup>99</sup> «L'idéologie est un processus que le soi-disant penseur accomplit sans doute avec conscience, mais avec une conscience fausse. Les forces motrices véritables qui le mettent en mouvement lui restent inconnues, sinon ce ne serait point un processus idéologique.» Engels, *Lettre à F. Mehring, 14 juillet 1893*, in K. Marx et F. Engels, *Œuvres choisies*, T.2, op. cit., pp.545-546.

<sup>100</sup> «l'homme a aussi de la "conscience". Mais il ne s'agit pas d'une conscience qui soit d'emblée conscience "pure". Dès le début, une malédiction pèse sur "l'esprit", celle d'être "entaché" d'une matière qui se présente ici sous forme de couches d'air agitées, de sons, en un mot sous forme du langage. Le langage est aussi vieux que la conscience, le langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc alors seulement pour moi-même aussi et, tout comme la conscience, le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes. La conscience est donc d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes.» Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., pp.62-63.

production qui assurent la domination de la bourgeoisie. C'est ce voile d'ignorance que veulent lever Marx et Engels grâce au matérialisme historique.

L'idéologie génère donc une fausse conscience afin de masquer les intérêts de la classe dominante en les dissimulant sous une apparence d'intérêt commun.<sup>101</sup> Ainsi, c'est une véritable hégémonie, au sens de Gramsci, qu'exerce la bourgeoisie car, à la domination matérielle (économique) et politique (État), elle allie une domination sur les consciences par son outil qu'est l'idéologie :

«Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est aussi la puissance dominante *spirituelle*. [...] Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination.»<sup>102</sup>

«Que démontre l'histoire des idées, si ce n'est que la production intellectuelle se transforme avec la production matérielle ? Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante.»<sup>103</sup>

La bourgeoisie propage la fausse conscience (l'idéologie), ou la représentation inversée du réel c'est-à-dire détachée de l'infrastructure économique, selon un processus croissant d'abstraction, en premier lieu à partir de l'État.<sup>104</sup> En ce sens, Marx et Engels critiquent l'idéalisme hégélien en le présentant comme un complice de la classe bourgeoise dominante.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> «En effet, chaque nouvelle classe qui prend la place de celle qui dominait avant elle est obligée, ne fût-ce que pour parvenir à ses fins, de représenter son intérêt comme l'intérêt commun de tous les membres de la société ou, pour exprimer les choses sur le plan des idées : cette classe est obligée de donner à ses pensées la forme de l'universalité, de les représenter comme étant les seules raisonnables, les seules universellement valables. Du simple fait qu'elle affronte une *classe*, la classe révolutionnaire se présente d'emblée non pas comme classe, mais comme représentant la société tout entière, elle apparaît comme la masse entière de la société en face de la seule classe dominante. Cela lui est possible parce qu'au début son intérêt est vraiment encore intimement lié à l'intérêt commun de toutes les autres classes non dominantes et parce que, sous la pression de l'état de choses antérieur, cet intérêt n'a pas encore pu se développer comme intérêt particulier d'une classe particulière.» Ibid., p.88.

<sup>102</sup> Ibid., p.86.

<sup>103</sup> K. Marx et F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, in K. Marx et F. Engels, *Œuvres choisies, T.1*, op. cit., p.41.

<sup>104</sup> «L'État s'offre à nous comme la première puissance idéologique sur l'homme. La société se crée un organisme en vue de la défense de ses intérêts communs contre les attaques intérieures et extérieures. Cet organisme est le pouvoir d'État. A peine né, il se rend indépendant de la société, et cela d'autant plus qu'il devient davantage l'organisme d'une certaine classe et qu'il fait prévaloir directement la domination de cette classe. La lutte de la classe opprimée contre la classe dominante devient nécessairement une lutte politique, une lutte menée d'abord contre la domination politique de cette classe ; la conscience du rapport de cette lutte politique avec sa base économique s'atténue et peut

### C : Un sujet historique, le prolétariat :

Marx et Engels tempèrent cependant la force de l'idéologie. En effet, ils ne peuvent prôner le changement social radical si l'idéologie, dans le sens où ils l'entendent, a le pouvoir d'annihiler toute possibilité d'émergence d'un sujet qui soit l'acteur de cette révolution qu'ils appellent de leurs vœux. En fait, il faut que soit rendue possible l'existence de sujets historiques capables de se soustraire à l'emprise idéologique, c'est-à-dire à la fausse conscience qu'elle génère.

Pour Marx et Engels, ce sujet est le prolétariat. Lui seul est capable de se soustraire à l'emprise idéologique car, de part sa position de dominé,<sup>106</sup> il est capable de prendre conscience du pouvoir de soumission qui s'applique à lui, de comprendre que les rapports de production l'aliènent, au sens marxiste de ce concept, c'est-à-dire le rendre étranger à lui-même, le chosifier, donc opère la distinction entre *l'individu personnel* et *l'individu contingent*.<sup>107</sup> Cette dissociation entre la

---

même disparaître complètement. [...] Mais l'État, une fois devenu une force indépendante à l'égard de la société, crée, à son tour, une nouvelle idéologie. C'est chez les professionnels de la politique, chez les théoriciens du droit public et notamment chez les juristes du droit privé que disparaît vraiment le rapport avec les faits économiques. [...] Des idéologies encore plus élevées, c'est-à-dire encore plus éloignées de leur base matérielle, économique, prennent la forme de la philosophie et de la religion. Ici, le rapport des êtres avec leurs conditions d'existence matérielles devient de plus en plus complexe, est de plus en plus obscurci par les anneaux intermédiaires. [...] Si toute l'époque de la Renaissance, depuis le milieu du XV<sup>e</sup> siècle, fut produit essentiel des villes, par conséquent de la bourgeoisie, il en fut de même de la philosophie qui sortit alors de son sommeil. Son contenu n'était, au fond, que l'expression philosophique des idées correspondant au développement de la petite et de la moyenne bourgeoisie à la grande bourgeoisie. [...] Mais chaque idéologie, une fois constituée, se développe sur la base du thème de représentation donné et l'enrichit ; sinon, elle ne serait pas une idéologie, c'est-à-dire la poursuite d'idées en tant qu'entités vivant d'une vie indépendante, se développant d'une façon indépendante et uniquement soumises à leurs propres lois. Le fait que les conditions d'existence matérielles des hommes, dans le cerveau desquels se poursuit ce processus idéologique, déterminent, en dernière analyse, le cours de ce processus, reste chez eux nécessairement inconscient, sinon c'en serait fini de toute l'idéologie». Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, op. cit., pp.432-434.

<sup>105</sup> «Toute l'illusion qui consiste à croire que la domination d'une classe déterminée est uniquement la domination de certaines idées cesse naturellement d'elle-même dès que la domination de quelque classe que ce soit cesse d'être la forme du régime social, c'est-à-dire dès qu'il n'est plus nécessaire de représenter un intérêt particulier comme étant l'intérêt général ou de représenter "l'Universel" comme dominant. Une fois les idées dominantes séparées des individus qui exercent la domination, et surtout des rapports qui découlent d'un stade donné du mode de production, on obtient ce résultat que ce sont constamment les idées qui dominent dans l'histoire et il est alors très facile d'abstraire, de ces différentes idées, "l'Idée", c'est-à-dire l'idée par excellence, etc., pour en faire l'élément qui domine dans l'histoire et de concevoir par ce moyen toutes ces idées et concepts isolés comme des "autodéterminations" du concept qui se développe tout au long de l'histoire.» Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.89.

<sup>106</sup> «Chez les prolétaires [...] leurs conditions de vie propre, le travail et, de ce fait, toutes les conditions d'existence de la société actuelle, sont devenus pour eux quelque chose de contingent, sur quoi les prolétaires isolés ne possèdent aucun contrôle et sur quoi aucune organisation *sociale* ne peut leur en donner. La contradiction entre [...] la personnalité du prolétaire en particulier et les conditions de vie qui lui sont imposées, c'est-à-dire le travail, lui apparaît à lui-même, d'autant plus qu'il a déjà été sacrifié dès sa prime jeunesse et qu'il n'aura jamais la chance d'arriver, dans le cadre de sa classe, aux conditions qui le feraient passer dans une autre classe.» Ibid., p.115.

<sup>107</sup> «Il apparaît au cours du développement historique, et précisément par l'indépendance qu'acquière les rapports sociaux, fruit inévitable de la division du travail, qu'il y a une différence entre la vie de chaque individu, dans la mesure où elle est personnelle, et sa vie dans la mesure où elle est subordonnée à une branche quelconque du travail et aux conditions inhérentes à cette branche.» Ibid., pp.113-114.



personnalité et l'identité de classe produite par le mode de production capitaliste de la société<sup>108</sup> existe aussi au sein de la classe bourgeoise, cependant celle-ci est moins à même d'en prendre conscience, puisque située en position de domination, elle n'éprouve aucune contrainte. Et même si le prolétariat ne prend conscience par lui-même de son aliénation et n'entrevoit seul quels sont les rapports sociaux réels, il sera assisté dans sa tâche de *conscientisation* par ceux qui «ont sur le reste du prolétariat l'avantage d'une intelligence claire des conditions, de la marche et des fins générales du mouvement prolétarien»,<sup>109</sup> ceux qui en constituent l'avant-garde éclairée au sens de Lénine, les communistes.

Conscient alors de son aliénation, ainsi que de sa force sociale puisque ses rangs sans cesse se grossissent avec le développement de l'industrie, (contradiction interne du capitalisme), le prolétariat pourra dès lors se muer en force de changement, renverser la bourgeoisie, s'emparer de l'État, afin d'éliminer les classes et ainsi fonder la vraie liberté, celle qui se manifeste dans la communauté (communisme), et non l'association par contrat (société civile).<sup>110</sup>

Les développements précédents nous ont permis de lire, en filigrane de l'œuvre des fondateurs du marxisme, la conception de l'idéologie telle qu'ils se l'étaient forgée. L'analyse marxiste de cet objet ne nous propose cependant pas une véritable théorie de l'idéologie. Engels en fait d'ailleurs la remarque dans sa *Lettre à F. Mehring* :

---

<sup>108</sup> «La différence entre l'individu personnel opposé à l'individu en sa qualité de membre d'une classe, la contingence des conditions d'existence pour l'individu n'apparaissent qu'avec la classe qui est elle-même un produit de la bourgeoisie. C'est seulement la concurrence et la lutte des individus entre eux qui engendrent et développent cette contingence en tant que telle. Par conséquent, dans la représentation, les individus sont plus libres sous la domination de la bourgeoisie, qu'avant, parce que leurs conditions d'existence leur sont contingentes ; en réalité, ils sont naturellement moins libres parce qu'ils sont beaucoup plus subordonnés à une puissance objective.» Ibid., p.114.

<sup>109</sup> Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, op. cit., p.35.

<sup>110</sup> «C'est seulement dans la communauté [avec d'autres que chaque] individu a les moyens de développer ses facultés dans tous les sens ; c'est seulement dans la communauté que la liberté personnelle est donc possible. Dans les succédanés de communautés qu'on a eus jusqu'ici, dans l'État, etc., la liberté personnelle n'existait que pour les individus qui s'étaient développés dans les conditions de la classe dominante et seulement dans la mesure où ils étaient des individus de cette classe. [...] Dans la communauté réelle, les individus acquièrent leur liberté simultanément à leur association, grâce à cette association et en elle.» Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.113.

«les prolétaires, eux, doivent, s'ils veulent s'affirmer en tant que personnes, abolir leur propre condition d'existence antérieure, laquelle est, en même temps, celle de toute la société jusqu'à nos jours, je veux dire, abolir le travail. Ils se trouvent, de ce fait, en opposition directe avec la forme que les individus de la société ont jusqu'à présent choisie pour expression d'ensemble, c'est-à-dire en opposition avec l'État, et il leur faut renverser cet État pour réaliser leur personnalité.» Ibid., p.116.

«un point [...] n'a pas été assez mis en relief dans les écrits de Marx et les miens, ce qui fait que nous en portons tous la même responsabilité. A savoir, nous nous sommes d'abord attachés à *déduire* les représentations idéologiques - politiques, juridiques et autres - ainsi que les actions conditionnées par elles, des faits économiques qui sont à leur base, et nous avons eu *raison*. Mais en considérant le contenu, nous avons négligé la forme : la manière dont se constituent ces représentations, etc. C'est ce qui a fourni à nos adversaires l'occasion rêvée de se permettre des interprétations fausses et des altérations»<sup>111</sup>

Louis Althusser viendra prolonger l'œuvre de Marx et Engels dans ce domaine.

## **II : Le prolongement de la pensée marxiste sur l'idéologie, Louis Althusser**

Selon la théorie développée par Marx et Engels, telle que nous venons de l'aborder synthétiquement, l'idéologie apparaît comme une illusion travestissant la perception de la réalité des rapports sociaux afin de dissimuler l'intérêt de la classe bourgeoise. Althusser va pousser plus loin le raisonnement. L'idéologie n'est pas simplement un voile, elle est aussi une puissance concrète qui agit sur les individus qui deviennent alors des sujets aptes à s'insérer dans les rapports de production.

### A : Clarification de la théorie marxiste :

Dans son texte,<sup>112</sup> Althusser fait acte de pédagogue. Il entend prolonger la pensée marxiste de l'idéologie de l'intérieur, et, pour ce faire, il s'attache en premier lieu à rappeler les grandes lignes de la théorie marxiste sur lesquelles il va édifier sa propre théorie de l'idéologie. Ainsi, il met l'accent sur la reproduction de moyens et des rapports de production.

#### 1 : La reproduction des moyens de production :

Selon la théorie de Marx et Engels, toute formation sociale relève d'un mode de production dominant. Le procès de production met en œuvre les forces productives au sein de rapports de production définis. Cependant, pour que cette formation sociale subsiste, il faut qu'en même temps qu'elle produise, elle assure la reproduction des conditions de sa production (forces productives et rapports de production). La reproduction de la force de travail se passe pour

---

<sup>111</sup> Engels, *Lettre à F. Mehring*, op. cit., p.545.

<sup>112</sup> Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», in *Positions*, Paris, Ed. Sociales, 1976, pp.67-125.

l'essentiel hors de l'entreprise. Pour que cette force de travail se reproduise, il faut lui donner les moyens matériels de sa reproduction, à savoir le salaire (pour se nourrir, se loger, éduquer ses enfants...), mais aussi lui procurer la compétence nécessaire afin de pouvoir adéquatement s'insérer dans le mécanisme de production. En système capitaliste, cette reproduction de la qualification tend de plus en plus à s'effectuer en dehors du lieu de production, c'est-à-dire dans le système scolaire, et d'autres institutions (Église, Armée). À l'École, il est enseigné des savoir-faire (qualification), mais aussi des règles (apprentissage de la soumission aux règles de l'ordre établi pour les exploités ou de la capacité à manier ces règles pour les exploités).<sup>113</sup>

Ainsi, la reproduction de la force de travail induit deux choses :

- la reproduction de sa qualification (savoir-faire technique)
- la reproduction de son assujettissement à l'idéologie dominante (soumission ou pratique)

## 2 : La reproduction des rapports de production :

Nous venons d'aborder la question de la reproduction des forces productives (moyens de production et force de travail), mais pas celle de la reproduction des rapports de productions.

Pour aborder ce deuxième élément, Althusser nous convie à détourner par la conception marxiste du tout social que nous avons abordé précédemment.

Marx conçoit la structure de toute société selon deux niveaux. Pour se la représenter, il construit une métaphore (topique) :

- À la base se trouve une *infrastructure* économique qui rassemble les forces productives et les rapports de production.
- Sur ce socle se fonde la *superstructure* qui se divise en deux instances : le juridico-politique (droit et État) et l'idéologie.

Cette métaphore verticale entend mettre l'accent sur la détermination en dernière instance par la base économique, (matérialisme historique) bien qu'il y ait une autonomie relative de la superstructure par rapport à la base, ainsi qu'une action en retour de la superstructure sur la base.

---

<sup>113</sup>«En d'autres termes, l'École (mais aussi d'autres institutions d'État comme l'Église, ou d'autres appareils comme l'Armée) enseignent des "savoir-faire", mais dans des formes qui assurent *l'assujettissement à l'idéologie dominante*, ou la maîtrise de sa "pratique". Tous les agents de la production, de l'exploitation et de la répression, sans parler des "professionnels de l'idéologie" (Marx) doivent être à un titre ou à un autre "pénétrés" de cette idéologie, pour s'acquitter "consciencieusement" de leur tâche - soit d'exploités (les prolétaires), soit d'exploiteurs (les capitalistes) soit d'auxiliaires de l'exploitation (les cadres), soit de grands prêtres de l'idéologie dominante (ses "fonctionnaires"), etc.» Louis Althusser, op. cit., p73.

Selon Althusser, c'est à partir de la reproduction qu'il convient de penser la nature et la fonction de la superstructure (le Droit, l'État, l'idéologie).

Selon la tradition marxiste,<sup>114</sup> l'État est conçu comme un appareil répressif.<sup>115</sup> Cependant Althusser entend introduire la distinction entre le pouvoir d'État et l'appareil d'État. Ainsi, c'est la volonté de détention de ce pouvoir d'État qui se trouve au cœur de la lutte des classes politiques.

Sur cette base, Althusser entend résumer la théorie marxiste de l'État<sup>116</sup> en quatre points :

- L'État, c'est l'appareil répressif d'État.
- Il faut distinguer le pouvoir d'État de l'appareil d'État.
- La détention, permettant ensuite l'utilisation de l'appareil d'État au service des intérêts de classe, du pouvoir d'État est l'objectif de la lutte des classes (ou alliances de classes ou fractions de classes).
- Le prolétariat doit s'emparer du pouvoir d'État pour détruire l'appareil d'État bourgeois, lui substituer un appareil d'État prolétarien pour finalement détruire l'État (son pouvoir et son appareil).

B : Le prolongement de la théorie marxiste, appareil répressif d'État et appareils idéologiques d'État :

Althusser entend cependant faire progresser la théorie marxiste de l'État en introduisant la distinction entre l'appareil répressif d'État et les appareils idéologiques d'État.<sup>117</sup>

L'Appareil Répressif d'État (ARE) (Gouvernement, Administration, Armée, Police, Tribunaux, Prisons...) fonctionne à la violence. Les Appareils Idéologiques d'État (AIE) (les Églises, les Écoles, la famille (qui n'est pas qu'un AIE, elle peut aussi être une unité de production et/ou de consommation), le Droit (qui appartient à l'ARE), le système politique, les syndicats, les médias, la culture) fonctionnent à l'idéologie.

---

<sup>114</sup> Althusser se réfère notamment au *Manifeste* et au *18 Brumaire* de Marx, ainsi qu'à *L'État et la Révolution* de Lénine.

<sup>115</sup> «L'État est une "machine" de répression, qui permet aux classes dominantes (au XIX<sup>e</sup> siècle, à la classe bourgeoise et à la "classe" des grands propriétaires terriens) d'assurer leur domination sur la classe ouvrière pour la soumettre au procès d'extorsion de la plus-value (c'est-à-dire l'exploitation capitaliste).» L. Althusser, *Ibid.*, p.77.

<sup>116</sup> Notamment explicite, selon Althusser, dans *Le 18 Brumaire* et *Les Luttes de classes en France* de Marx.

<sup>117</sup> «Pour faire progresser la théorie de l'État, il est indispensable de tenir compte, non seulement de la distinction entre *pouvoir d'État* et *appareil d'État*, mais aussi d'une autre réalité qui est manifestement du côté de l'appareil (répressif) d'État, mais ne se confond pas avec lui. Nous appellerons cette réalité par son concept : *les appareils idéologiques d'État*.» L. Althusser, *Ibid.*, p.82.

<b>Appareil Répressif d'État (ARE)</b>	<b>Appareils Idéologiques d'État (AIE)</b>
unité de l'appareil	pluralité des appareils
appartient entièrement au domaine public	appartient majoritairement au domaine privé
Fonctionne de manière massivement prévalante à la répression	fonctionne de manière massivement prévalante à l'idéologie

Si les AIE sont diversifiées, elles sont aussi unifiées par leur mode de fonctionnement puisque l'idéologie selon laquelle ils fonctionnent de manière prévalante est l'idéologie dominante, c'est-à-dire celle de la classe qui, détenant le pouvoir d'État et les rênes de l'ARE et de l'AIE, se trouve en situation dominante.

Selon Althusser, «aucune classe ne peut durablement détenir le pouvoir d'État sans exercer en même temps son hégémonie sur et dans les Appareils idéologiques d'État.»<sup>118</sup> Ainsi, les AIE se trouvent être à la fois enjeu et lieu de la lutte des classes.

Pour illustrer l'apport d'Althusser à la théorie marxiste de l'État, observons le schéma suivant :

ALTHUSSER		Appareil Répressif d'État	Appareils Idéologiques d'État
	MARX	Pouvoir d'État	Appareil d'État

La fonction de l'exercice du pouvoir d'État dans les ARE et les AIE consiste à assurer pour une grande part la reproduction des rapports de production.

Le rôle de l'ARE consiste à assurer par l'usage de la force les conditions politiques de la reproduction des rapports de production (qui sont en dernier ressort des rapports d'exploitation).

La reproduction même de ces rapports est pour une grande part assurée par les AIE, sous le bouclier de l'ARE, qui assurent l'hégémonie de l'idéologie dominante.

Durant la période pré-capitaliste, l'AIE dominant était l'Église. La Révolution française avait pour objectif de faire passer le pouvoir d'État des mains de l'aristocratie féodale à celles de la bourgeoisie capitaliste-commerciale. Pour ce faire elle s'est attaquée à la fois à l'ARE et à l'AIE alors en place. Ainsi, dans les formations capitalistes mûres l'AIE dominante, qui a donc détrôné l'Église, est l'École.<sup>119</sup>

L'École se trouve être l'AIE dominant en régime capitaliste car c'est elle qui dispose de l'audience obligatoire de la totalité des enfants de la formation sociale capitaliste pendant de nombreuses années. C'est donc en ce lieu qu'est inculquée de façon massive l'idéologie de la classe dominante permettant la reproduction des rapports de production capitalistes.<sup>120</sup>

#### C : Esquisse d'une théorie de l'idéologie en générale :

Ainsi, les AEI ont pour fonction de propager l'idéologie de la classe dominante afin d'assurer la reproduction des rapports de production nécessaires en système capitaliste. Une fois définis l'appareil et sa fonction, nous pouvons dès lors nous pencher sur le contenu de ce qu'il est censé diffuser, l'idéologie. Althusser développe alors une théorie de l'idéologie en général, afin de préciser ce concept laissé flou par les fondateurs du marxisme. Pour ce faire, il se fonde sur une définition de Marx qui présente l'idéologie comme «le système des idées, des représentations qui dominent l'esprit d'un homme ou d'un groupe social».<sup>121</sup> Althusser développe sa théorie selon trois caractéristiques que nous envisagerons successivement.

---

<sup>118</sup> Ibid., p.86.

<sup>119</sup> «Nous croyons donc avoir de fortes raisons de penser que, derrière les jeux de son Appareil Idéologique d'État politique, qui occupait le devant de la scène, ce que la bourgeoisie a mis en place comme son appareil idéologique d'État n°1, donc dominant, c'est l'appareil scolaire, qui a, en fait, remplacé dans ses fonctions l'ancien appareil idéologique d'État dominant, à savoir l'Église. On peut même ajouter : le couple École-Famille a remplacé le couple Église-Famille.» Ibid., p.93.

<sup>120</sup> «Chaque masse qui tombe en route [qui sort du système scolaire] est pratiquement pourvue de l'idéologie qui convient au rôle qu'elle doit remplir dans la société de classe : rôle d'exploité (à "conscience professionnelle", "morale", "civique", "nationale" et a-politique hautement "développée"); rôle d'agent de l'exploitation (savoir commander et parler aux ouvriers : les "relations humaines"), d'agents de la répression (savoir commander et se faire obéir "sans discuter" ou savoir manier la démagogie de la rhétorique des dirigeants politiques), ou de professionnels de l'idéologie (sachant traiter les consciences avec le respect c'est-à-dire le mépris, le chantage, la démagogie qui conviennent, accommodés aux accents de la Morale, de la Vertu, de la "Transcendance", de la Nation, du rôle de la France dans le Monde, etc.)» Ibid., p.95.

<sup>121</sup> Ibid., p.97.

## 1 : L'idéologie n'a pas d'histoire

Althusser entend formuler une théorie de l'idéologie en général, et non une théorie des idéologies particulières exprimant des positions de classe. Une théorie des idéologies reposerait sur l'histoire des formations sociales (et leurs modes de production) et des luttes de classes qui s'y développent. Or l'idéologie en général qu'Althusser entend théoriser n'a pas d'histoire. Il se réfère d'ailleurs pour appuyer son propos à Marx qui, dans *L'Idéologie allemande* pense l'idéologie comme «une construction imaginaire dont le statut est exactement semblable au statut théorique du rêve chez les auteurs antérieurs à Freud [...] l'idéologie n'a pas d'histoire, puisque son histoire est en dehors d'elle, là où existe la seule histoire qui existe, celle des individus concrets».<sup>122</sup>

« ... le propre de l'idéologie est d'être dotée d'une structure et d'un fonctionnement tels qu'ils en font une réalité non-historique, c'est-à-dire omni-historique, au sens où cette structure et ce fonctionnement sont, sous une même forme, immuable, présents dans ce qu'on appelle l'histoire entière, au sens où le *Manifeste* définit l'histoire comme l'histoire de la lutte des classes, c'est-à-dire l'histoire des sociétés de classes. Pour fournir ici un repère théorique, je dirais, reprenant notre exemple du rêve, cette fois dans la conception freudienne, que notre proposition : l'idéologie n'a pas d'histoire, peut et doit (et d'une manière qui n'a absolument rien d'arbitraire, mais qui est tout au contraire théoriquement nécessaire, car il y a un lien organique entre les deux propositions) être mise en rapport direct avec la proposition de Freud que l'inconscient est éternel, c'est-à-dire n'a pas d'histoire. Si éternel veut dire, non pas transcendant à toute histoire (temporelle), mais omniprésent, transhistorique, donc immuable en sa forme dans toute l'étendue de l'histoire, je reprendrai mot pour mot l'expression de Freud et j'écrirai : l'idéologie est éternelle, tout comme l'inconscient. Et j'ajouterai que ce rapprochement me paraît théoriquement justifié par le fait que l'éternité de l'inconscient n'est pas sans rapport avec l'éternité de l'idéologie en général. Voilà pourquoi je me crois autorisé, au moins présomptivement, à proposer une théorie de l'idéologie en général, au sens où Freud a présenté une théorie de l'inconscient en général.»<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Ibid., p.99.

<sup>123</sup> Ibid., pp.100-101.

En affirmant le caractère omni-historique de l'idéologie en général, Althusser semble donc théoriser ce concept que Bourque et Duchastel nomment la représentation du monde, (voir supra) cet ordre symbolique supérieur permettant la représentation et l'interprétation à la fois de la société et des pratiques de ses membres. Cette idéologie en générale donne une cohérence au tout social, et permet de définir des rôles, elle constitue les classes sociales, et part là même situe ses membres au sein des rapports de productions.

## 2 : L'idéologie est une représentation du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence

Althusser affirme ensuite que «l'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence».<sup>124</sup> L'idéologie est à la fois illusion et allusion. Illusion dans le sens où, en tant que conception du monde, elle relève de l'imaginaire, c'est-à-dire ne correspond pas à la réalité. Mais elle est aussi allusion dans le sens où elle se réfère à cette réalité (il suffirait de lever le voile de représentation, grâce à une interprétation judicieuse, pour saisir ce réel).

Suite à l'affirmation de cette thèse, Althusser pose la question : «pourquoi les hommes "ont-ils besoin" de cette transposition imaginaire de leurs conditions réelles d'existence, pour se "représenter" leurs conditions d'existence réelles ?»<sup>125</sup> La réponse des penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle était que cette représentation faussée du monde rendait possible la domination et l'exploitation du peuple par une minorité dans la société d'Ancien Régime. Une autre réponse est avancée par Feuerbach et le jeune Marx (la *Question juive* et les *Manuscrits de 44*), les hommes se font une représentation aliénée de leurs conditions d'existence parce que ces conditions matérielles d'existence sont elles-mêmes aliénantes.

Althusser récuse ces deux réponses en rejetant leur fondement. En effet, elles supposent que «ce qui est reflété dans la représentation imaginaire du monde qu'on trouve dans une idéologie, ce sont les conditions d'existence des hommes, donc leur monde réel.» Or, Althusser affirme que «ce n'est pas leurs conditions d'existence réelles, leur monde réel, que les "hommes" "se représentent" dans l'idéologie, mais c'est avant tout leur rapport à ces conditions d'existence qui leur est représenté.»<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Ibid., p.101. Première thèse.

<sup>125</sup> Ibid., p.102.

<sup>126</sup> Ibid., p.103.



«... c'est la nature imaginaire de ce rapport qui soutient toute la déformation imaginaire qu'on peut observer (si on ne vit pas dans sa vérité) dans toute idéologie [...] toute idéologie représente, dans sa déformation nécessairement imaginaire, non pas les rapports de production existants (et les autres rapports qui en dérivent), mais avant tout le rapport (imaginaire) des individus aux rapports de production et aux rapports qui en dérivent. 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. »<sup>127</sup>

Ainsi, à sa première interrogation, *pourquoi les hommes ont-ils besoin de cette transposition imaginaire de leurs conditions réelles d'existence, pour se représenter leurs conditions d'existence réelles ?*, Althusser en substitue une seconde «pourquoi la représentation donnée aux individus de leur rapport (individuel) aux rapports sociaux qui gouvernent leurs conditions d'existence et leur vie collective et individuelle, est-elle nécessairement imaginaire ? Et quel est cet imaginaire ?»<sup>128</sup>

C'est dans ce raisonnement précis que se trouve tout le cœur de la théorie althusserienne de l'idéologie. C'est sur ce point que l'intuition de Marx et Engels se trouve le plus théoriquement approfondie. L'idéologie n'est pas qu'une illusion qui viendrait plonger les individus dans une fausse conscience de leurs conditions réelles d'existence en lui substituant une représentation factice, mais crédible, des rapports sociaux. Elle est plus que ça. Elle est active dans le sens où elle pénètre les individus et les transforme en sujet. En fait, l'idéologie ne demeure pas à *la surface* des individus, elle les envahit tout entier. Cette affirmation était déjà en germe dans *L'idéologie allemande*, lorsque Marx et Engels abordaient le concept d'aliénation et introduisaient la distinction entre *l'individu personnel* et *l'individu contingent*. Seulement, Marx et Engels se sont cantonnés à ne voir dans l'idéologie qu'une *camera obscura*, et à n'expliquer l'aliénation que comme un produit de l'infrastructure, des rapports de production. Althusser reprend cette idée de l'aliénation, mais il la perçoit aussi comme un produit de l'idéologie.

---

<sup>127</sup> Ibid., p.104.

<sup>128</sup> Ibid., p.104.

Ce pouvoir qu'Althusser attribue à l'idéologie le conduit à formuler une autre affirmation : «l'idéologie a une existence matérielle».<sup>129</sup> Il appuie cet argument sur le fait qu'une idéologie existe toujours matériellement dans un appareil et ses pratiques. Il remarque, de plus, que l'individu qui vit dans l'idéologie «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.»<sup>130</sup> Les «pratiques sont réglées par des rituels dans lesquels ces pratiques s'inscrivent, au sein de l'existence matérielle d'un appareil idéologique».<sup>131</sup>

«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.»<sup>132</sup>

Ainsi, Althusser en vient à réduire l'abstraction idéelle, affirmant ainsi que l'idéologie n'est pas une pure abstraction, mais qu'elle s'incarne dans des pratiques concrètes.

«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. Il apparaît donc que le sujet agit en tant qu'il est agi par le système suivant (énoncé dans son ordre de détermination réel) : idéologie existant dans un appareil idéologique matériel, prescrivant des pratiques matérielles réglées par un rituel matériel, lesquelles pratiques existent dans les actes matériels d'un sujet agissant en toute conscience selon sa croyance.»<sup>133</sup>

Ainsi, Althusser dégage le terme central de son argumentation, la notion de sujet. Il affirme alors deux thèses conjointes :

---

<sup>129</sup> Ibid., p.105. Seconde thèse.

<sup>130</sup> Ibid., p.106.

<sup>131</sup> Ibid., p.107.

<sup>132</sup> Ibid., p.108.

<sup>133</sup> Ibid., p.109.

«Il n'est de pratique que par et sous une idéologie. Il n'est d'idéologie que par le sujet et pour des sujets.»<sup>134</sup>

### 3 : L'idéologie interpelle les individus en sujets

Althusser en vient donc à préciser la capacité d'aliénation qu'il confère à l'idéologie. Celle-ci se manifeste par son pouvoir de *produire* des sujets, ceux-là même dont les rapports de production ont besoin.

«L'idéologie transforme les individus concrets en sujets concrets par l'opération d'interpellation. Or, comme l'idéologie est éternelle, les individus sont toujours-déjà des sujets, ainsi, les individus sont "abstraits" par rapport aux sujets qu'ils sont toujours-déjà.»<sup>135</sup>

«... la catégorie de 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.»<sup>136</sup>

L'idéologie *produit* des sujets, par le biais des deux fonctions qu'elle exerce :

- La fonction de reconnaissance : les sujets reconnaissent comme une évidence tout ce que nous impose l'idéologie. Les individus, que l'idéologie a transformée en sujets, se reconnaissent comme sujets (oui, c'est vrai, je suis ouvrier, patron, soldat, français, chrétiens...). Althusser ajoute, en développant l'exemple de l'idéologie religieuse, que l'interpellation des individus en sujets suppose l'existence d'un Autre Sujet, unique et central, au nom duquel l'idéologie interpelle tous les individus en sujets. Ce Sujet absolu serait Dieu, la Nation, le Proletariat, l'Humanité... Les sujets sont les miroirs, les reflets du Sujet. Ainsi, toute idéologie est centrée (autour du Sujet), et elle induit une double relation : les sujets sont assujettis au Sujet ; mais les sujets se reconnaissent dans le Sujet, ainsi cette relation leur garantit leur identité.
- La fonction de méconnaissance : les sujets n'ont pas connaissance du mécanisme profond de ce qu'induit cette reconnaissance, cette interpellation des individus en sujets, et quelle est sa finalité.

---

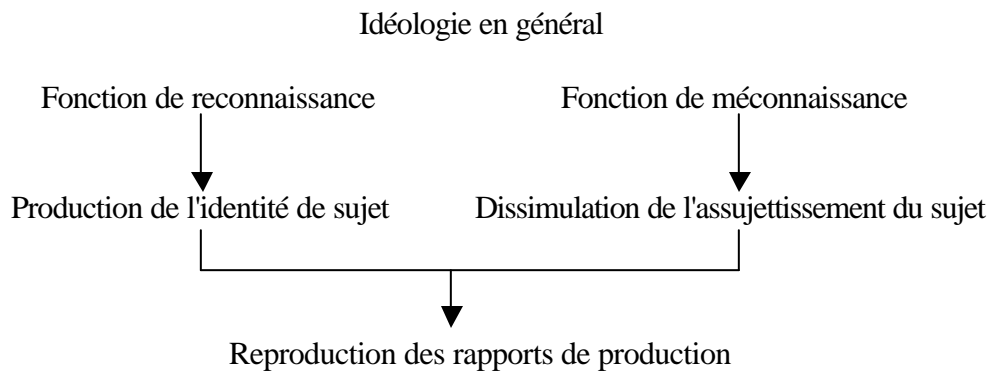
<sup>134</sup> Ibid., p.109.

<sup>135</sup> Ibid., p.115.

<sup>136</sup> Ibid., p.110.

Les sujets méconnaissent que la reconnaissance induit l'assujettissement des sujets au Sujet.<sup>137</sup> En dernière analyse, cet assujettissement est nécessaire «pour que la reproduction des rapports de production soit, jusque dans les procès de production et de circulation, assurée, chaque jour, dans la "conscience", c'est-à-dire dans le comportement des individus-sujets, occupant les postes que la division sociale-technique du travail leur assigne dans la production, l'exploitation, la répression, l'idéologisation, la pratique scientifique, etc.»<sup>138</sup>

Tirons de l'analyse althussérienne que des deux fonctions de l'idéologie, la fonction de reconnaissance assure la production du sujet, comme identité ; la fonction de méconnaissance assure la dissimulation de l'assujettissement de ce sujet.



Ainsi, c'est par la compréhension du mécanisme de reconnaissance selon lequel fonctionne l'idéologie que l'on peut identifier sa fonction de méconnaissance. Or, s'élever à ce stade de compréhension suppose le développement d'une connaissance scientifique de ce mécanisme.<sup>139</sup>

<sup>137</sup> «l'individu est interpellé en sujet (libre) pour qu'il se soumette librement aux ordres du Sujet, donc pour qu'il accepte (librement) son assujettissement, donc pour qu'il "accomplisse tout seul" les gestes et actes de son assujettissement. Il n'est de sujets que par et pour leur assujettissement.» Ibid., p.121.

<sup>138</sup> Ibid., p.121.

<sup>139</sup> «Or c'est à cette connaissance qu'il faut en venir, si on veut, tout en parlant dans l'idéologie et du sein de l'idéologie, esquisser un discours qui tente de rompre avec l'idéologie pour risquer d'être le commencement d'un discours scientifique (sans sujet) sur l'idéologie.» Ibid., p.113. Ainsi, dans le discours scientifique, il n'y aurait plus de sujet, au sens où le sujet est par nature idéologique. Althusser note d'ailleurs l'ambiguïté du terme de sujet qui, dans son acception courante peut signifier d'une part une subjectivité libre, un centre d'initiative où l'individu est auteur et responsable de ses actes ; d'autre part un être assujéti à une autorité supérieure, dénué de toute liberté si ce n'est d'accepter librement sa soumission. Selon Althusser, le développement de la connaissance scientifique des rapports sociaux, grâce au matérialisme historique, permettrait de révéler leurs fondements véritables à savoir les rapports de production. Ainsi, la connaissance de ces rapports et de ses conséquences conduirait à leur renversement afin que cesse la domination d'une classe sur une autre issue du mode de production capitaliste donc, que disparaissent l'antagonisme de classe et, avec elle, l'histoire, au sens où elle est définie dans le *Manifeste*, qui atteindrait dès lors son aboutissement. Alors disparaîtrait, avec la domination, le sujet assujéti défini par Althusser.

Cette connaissance est possible car il existe, pour Althusser, un en dehors de l'idéologie, même si l'idéologie se donne comme totalité. Il existe une sphère de la science et de la réalité qui est distincte de la sphère de l'idéologie. Il faut se placer dans cette sphère de la connaissance scientifique pour prendre conscience du mécanisme de fonctionnement de l'idéologie.<sup>140</sup>

Résumons, avec Althusser, le mécanisme de l'idéologie en général :

- 1- l'idéologie assure l'interpellation des individus en sujets.
- 2- l'idéologie assure l'assujettissement des sujets au Sujet.
- 3- l'idéologie assure la reconnaissance mutuelle entre les sujets et le Sujet, entre les sujets entre eux, et finalement la reconnaissance du sujet par lui-même.
- 4- l'idéologie assure la garantie que tout est bien ainsi, et que l'ordre sera assuré si les sujets reconnaissent ce qu'ils sont et se conduisent en conséquence.

### **III : Conclusion provisoire :**

L'ensemble de ces réflexions nous conduit à devoir penser la théorie marxiste de l'idéologie comme un continuum allant de Marx et Engels à Althusser. Les fondateurs du marxisme définissaient l'idéologie comme une illusion ayant pour fonction de masquer les intérêts de la classe dominante. Althusser prolonge cette pensée en voyant dans l'idéologie un moyen de domination. Non seulement elle masque les intérêts de la classe dominante, mais elle agit sur les

---

Pourrait-on voir ici un rapprochement avec la pensée de Michel Foucault qui nie l'existence du sujet ? Je ne le pense pas. En effet, le sujet dont Foucault nie l'existence n'est pas le même que celui qu'Althusser voue à la disparition. Le sujet foucauldien est le sujet acteur de sa propre histoire. Le sujet althussérien est le sujet soumis à une domination. C'est justement ce sujet, le prolétariat, qui, par sa prise de conscience, va pouvoir, par la révolution, reprendre les rênes de sa propre histoire et agir sur le monde afin de parvenir à l'harmonie dans le communisme. C'est justement cette capacité d'action historique du sujet que rejette Foucault : «L'histoire continue, c'est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet : la garantie que tout ce qui lui a échappé pourra lui être rendu ; la certitude que le temps ne dispersera rien sans le restituer dans une unité recomposée ; la promesse que toutes ces choses maintenues au loin par la différence, le sujet pourra un jour - sous la forme de la conscience historique - se les approprier derechef, y restaurer sa maîtrise et y trouver ce qu'on peut bien appeler sa demeure. Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'une même pensée.» *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p.22. Ainsi, ce n'est pas un rapprochement entre Althusser et Foucault que l'on peut déduire du concept de sujet chez ces deux auteurs, mais plutôt le point majeur de leur divergence théorique.

<sup>140</sup>«Ce qui se passe en réalité dans l'idéologie semble donc se passer en dehors d'elle. C'est pourquoi ceux qui sont dans l'idéologie se croient par définition en dehors de l'idéologie : c'est un des effets de l'idéologie que la *dénégation* pratique du caractère idéologique de l'idéologie, par l'idéologie : l'idéologie ne dit jamais "je suis idéologique". Il faut être hors de l'idéologie, c'est-à-dire dans la connaissance scientifique, pour pouvoir dire : je suis dans l'idéologie (cas tout à fait exceptionnel) ou (cas général) : j'étais dans l'idéologie. [...] Ce qui revient à dire que l'idéologie *n'a pas de*

individus même, elle les interpelle en sujets en leur inculquant les règles nécessaires à l'instauration des rapports de production indispensables au développement du mode de production capitaliste. Pour Althusser, l'aliénation n'est pas simplement le fruit des rapports de production, elle provient aussi de l'action de l'idéologie.

Certes, nous pourrions voir dans cette théorie de l'idéologie en général d'Althusser, et plus particulièrement dans sa fonction de reproduction, une théorie de la socialisation dans le type structuro-fonctionnaliste, cette école de pensée articulée autour de T. Parsons et dont les marxistes contemporains d'Althusser entendaient proposer une alternative en approfondissant le matérialisme historique. C'est en partie vrai dans le sens où l'idéologie a pour fonction d'assurer la cohésion sociale (fonction de reconnaissance) au même titre que la culture dans la théorie structuro-fonctionnaliste, ou la fonction de convergence que nous avons mise en évidence chez Fernand Dumont. C'est cependant faux lorsque l'on se penche sur la seconde fonction de l'idéologie, celle d'assurer la domination sociale, c'est-à-dire l'assujettissement du sujet (fonction de méconnaissance). C'est sur ce second point que la théorie d'Althusser apparaît comme une alternative à la théorie de la culture. En effet, chez Althusser, sa théorie de la reproduction est fondée sur le conflit et la lutte des classes, alors que chez Parsons, la théorie de la socialisation est fondée sur l'ordre et sa préservation.

Finalement, cette théorie de l'idéologie en général, tout comme la conception marxiste de l'idéologie, suppose, tel que nous l'avions suggéré à la fin de l'exposé de la théorie de Dumont, que l'idéologie et la culture se recouvrent totalement. En ce sens, il devient difficile d'introduire une dissociation entre une perception objective et une perception subjective de la réalité. Certes dans la théorie marxiste, il existe deux visions de la réalité, mais celle-ci ne sont pas complémentaires, elles sont concurrentes. La perception bourgeoise de la réalité sociale, qui forme l'idéologie dominante est fautive, alors que la perception marxiste fondée sur les rapports de production est vraie, et elle se donne pour tâche de renverser et de se substituer à la première. De ce fait, dans la théorie marxiste, une opposition entre une idéologie fautive et une science vraie (le matérialisme historique qui n'est donc pas une idéologie) vient se substituer à la possible relation dialectique entre l'idéologie et le savoir ordinaire que nous avons perçue chez Dumont.

---

*dehors* (pour elle), mais en même temps *qu'elle n'est que dehors* (pour la science, et la réalité).» Althusser, op. cit., p.114-115.

### **Chapitre III : La théorie libérale de l'idéologie**

Nous venons de présenter la théorie marxiste de l'idéologie, il convient d'aborder désormais sa théorisation libérale. La première raison à cela est que la seconde s'est construite contre la première. L'opposition fondamentale entre les deux grandes idéologies des deux derniers siècles ne s'est pas simplement illustrée dans la sphère politique et les relations internationales, dont l'antagonisme tranché de la guerre froide constitua l'archétype le plus accompli, elle a aussi pénétré le domaine de la pensée. Mais au-delà du symbole, c'est une raison plus féconde pour notre analyse qui motive le développement suivant. En effet, en prenant pour fondement théorique de leur analyse l'individu, Raymond Boudon et Jean Baechler peuvent développer une approche de la perception riche pour notre propos. Nous envisagerons en premier lieu la théorie de Raymond Boudon située dans le paradigme de l'individualisme méthodologique pour, en second lieu, nous pencher sur la théorie de Jean Baechler qui, en postulant le fondement profondément humain de la propension idéologique, nous propose une analyse à bien des égards alternative au sein de la mouvance libérale.

#### **I : L'idéologie dans le paradigme de l'individualisme méthodologique, la théorie des effets de Raymond Boudon**

Raymond Boudon aborde l'idéologie selon un point de vue particulier. Il se situe au sein de son paradigme théorique, celui de l'individualisme méthodologique, ce qui le conduit à adopter une approche spécifique par rapport à l'ensemble des théories déjà formulées. En effet, il formule une définition, qu'il nomme traditionnelle, de l'idéologie, à savoir que celle-ci doit être évaluée par rapport au critère du vrai et du faux, tout en se fondant sur le postulat qu'une explication rationnelle de leur propagation est possible. Ce cadre d'analyse le conduit à formuler une théorie restreinte de l'idéologie se présentant comme une théorie des effets.

##### **A : Le paradigme de l'individualisme méthodologique :**

L'ouvrage<sup>141</sup> dans lequel Raymond Boudon se penche sur l'analyse de l'idéologie, complète une série exploratoire de sa méthode d'analyse sociologique.<sup>142</sup> Ainsi il convient de présenter

---

<sup>141</sup> Raymond Boudon, *L'idéologie. L'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1992.

<sup>142</sup> Cette série commence avec *L'inégalité des chances* (1978) où il s'intéressait à la mobilité sociale ; se prolonge avec *La place du désordre* (1984) où il étudie les phénomènes de développement et de changement social, ainsi que

brèvement cette méthode afin comprendre le point de vue de l'analyse développée autour de l'objet idéologique.

Le paradigme dans lequel se place Boudon est celui de l'individualisme méthodologique.<sup>143</sup> Il repose sur deux principes :

- il faut considérer les phénomènes collectifs comme le produit d'actions individuelles.
- l'action individuelle doit être interprétée de manière rationnelle, quitte à reconnaître un résidu irrationnel.

La méthodologie de Boudon est donc individualiste.<sup>144</sup> Les phénomènes globaux sont des manifestations macroscopiques de comportements microscopiques, c'est-à-dire de comportements individuels. Elle est aussi rationaliste. Les acteurs sociaux ont toujours de bonnes raisons d'agir tel qu'ils le font. De ce point de vue, expliquer un phénomène social revient, pour Boudon, à démontrer qu'il est le produit de comportements compréhensibles, donc raisonnables. Or, deux problèmes se posent à l'analyste se situant dans un tel paradigme. D'une part, l'explication spontanée des phénomènes sociaux fait souvent appel à l'irrationnel. Il faut donc en avoir conscience afin de ne pas sombrer dans l'illusion du discours des acteurs, et ainsi pouvoir s'attacher à déceler le sens rationnel caché de toute action. De plus, il existe deux ordres de rationalité, la rationalité individuelle et la rationalité collective. Celles-ci peuvent s'opposer comme converger, il faut donc tenir compte des possibles effets pervers de l'une sur l'autre.

---

*Effets pervers et ordre social* (1979) où il constate que l'agrégation de comportements rationnels peuvent conduire à des effets macrosociologiques non recherchés et parfois indésirables.

<sup>143</sup> Boudon identifie quatre types de paradigmes à l'oeuvre dans les sciences sociales :

- *l'individualisme méthodologique de type rationnel et utilitariste* : les phénomènes sociaux résultent d'actions et d'attitudes individuelles inspirées à l'acteur par son intérêt.

- *l'individualisme méthodologique de type rationnel mais non utilitariste* : les phénomènes sociaux sont le résultat d'actions et d'attitudes individuelles, mais l'acteur agit parce que son action fait sens pour lui, et pas seulement parce que cela satisfait son intérêt (cela fait donc intervenir des valeurs, des effets de disposition et de rôle social).

- *l'individualisme méthodologique de type irrationnel* : l'individu demeure l'atome de l'analyse, mais il peut être soumis à des forces échappant à sa conscience. Cet inconscient qui viendrait déterminer le comportement de l'acteur, serait lui-même déterminé par des forces sociales.

- *le holisme méthodologique* : refuse l'idée que l'individu soit l'atome de l'analyse, et se concentre sur l'analyse de variables supra-individuelles.

R. Boudon, *L'idéologie*, op. cit., note, p.313.

<sup>144</sup> Il se réfère à Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956.

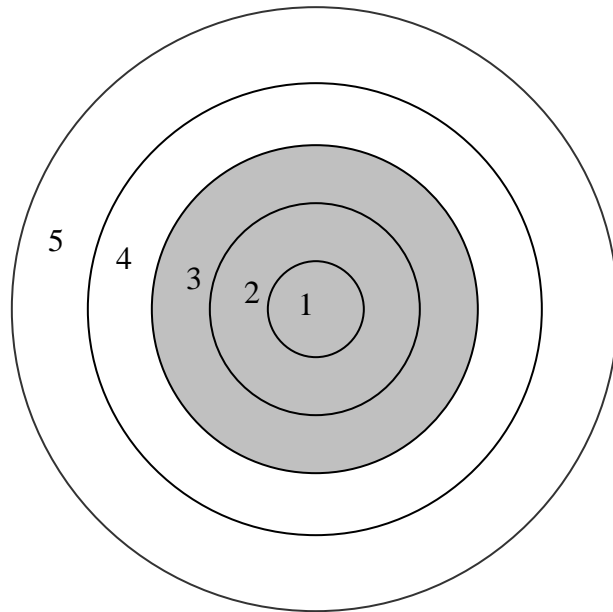


Puisqu'elle figure comme un élément central de sa théorie, il convient de s'arrêter quelque peu sur la conception de la rationalité chez Boudon. Ce dernier relève deux conceptions de la rationalité en usage dans les sciences sociales :

- la rationalité utilitariste : «l'acteur rationnel est supposé poursuivre des fins coïncidant avec ses intérêts les plus immédiats, en employant les moyens les plus appropriés». <sup>145</sup>
- la rationalité téléologique : l'acteur rationnel agit afin de réaliser les objectifs qu'il s'est fixés, sans que ceux-ci soient nécessairement liés à ses intérêts personnels immédiats.

Cependant, Boudon entend poser une définition plus large de la rationalité à la base de sa méthode d'analyse sociologique.<sup>146</sup> Ainsi, à côté de la rationalité utilitaire et téléologique, il identifie la rationalité axiologique et la rationalité située. Cela lui permet de représenter les divers éléments qui motivent l'action de l'acteur dans le schéma suivant :

Motivations de l'acteur et conceptions de la rationalité chez R. Boudon<sup>147</sup> :



<sup>145</sup> Raymond Boudon, *L'idéologie*, op. cit., p.24.

<sup>146</sup> «expliquer le comportement (les attitudes, les croyances, etc.) de l'acteur, c'est mettre en évidence les *bonnes raisons* qui l'ont poussé à adopter ce comportement (ces attitudes, ces croyances), tout en reconnaissant que ces raisons peuvent, selon les cas, être de type utilitaire ou téléologique, mais aussi bien appartenir à d'autres types.» Boudon, *Ibid.*, p.25.

<sup>147</sup> Voir «L'acteur social est-il si irrationnel (et si conformiste) qu'on le dit ?», Colloque *L'individu*, Royaumont-Le Seuil, octobre 1985.

1 : rationalité utilitaire (agir pour soi) et rationalité téléologique (agir selon une fin, qui peut être autre que pour soi).

2 : rationalité axiologique (orientée en valeur).

3 : rationalité située (les bonnes raisons qu'un acteur se donne, fonction de sa situation).

4 : conception classique de l'irrationalité (acte affectif ou impulsif plus ou moins conscient).

5 : conception moderne de l'irrationalité (motivation irrationnelle totalement inconsciente).

Seuls les trois premiers cercles contiennent de la rationalité. Les deux derniers contiennent l'irrationnel qui peut motiver l'action. Plus on s'éloigne du cercle, plus on s'éloigne de l'idiosyncrasie rationnelle de l'acteur. Chaque cercle contient ceux qu'il inclut.

Ce postulat méthodologique apparaît bien large. Il semble pouvoir expliquer toutes les actions possibles des acteurs. Cela n'est pas anodin, bien au contraire, c'est justement ce que recherche ce paradigme d'analyse : tout expliquer du point de vue de l'individu. C'est ainsi qu'il doit être conçu selon une perspective plus négative que positive, dans le sens où «il exclut en effet que l'on puisse expliquer le comportement de l'acteur par autre chose que par les raisons qu'il en donnerait lui-même, s'il avait le temps d'y réfléchir et le goût de se livrer à cette introspection. Par là même, il exclut nombre de procédures explicatives et d'hypothèse couramment utilisées en sciences sociales et qui supposent implicitement ou explicitement que l'acteur puisse, à son insu, être manipulé par des forces échappant à son contrôle.»<sup>148</sup>

#### B : L'analyse de l'idéologie du point de vue de l'individualisme méthodologique :

Boudon cherche à analyser l'adhésion aux idées reçues en tentant d'y voir « un comportement compréhensible, tout en laissant à l'irrationnel la part qui lui revient. »<sup>149</sup> Ainsi la question qui se trouve au fondement de son ouvrage est la suivante : « pourquoi croit-on si facilement aux idées fausses ou douteuses ? »<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> R. Boudon, *L'idéologie*, op. cit., p.25.

<sup>149</sup> Ibid., p.18.

<sup>150</sup> « Quant au sociologue, sa tâche est plutôt d'essayer de comprendre pourquoi l'acteur social banalisé que représente l'*homo sociologicus* peut adhérer facilement à des idées douteuses ou fausses. Sans son consentement, aucune idéologie ne saurait non seulement se maintenir, mais même s'établir. », Ibid., p.22.

Comme l'affirme Boudon, «les idéologies sont un ingrédient naturel de la vie sociale» et elle «surgissent non pas *bien que* l'homme soit rationnel, mais *parce qu'il* est rationnel.»<sup>151</sup> Ainsi, «les idées reçues qui composent les idéologies peuvent [...] être considérées [...] comme des idées *compréhensibles*, quitte à reconnaître la place résiduelle de l'irrationnel dans leur genèse et dans leur diffusion.»<sup>152</sup>

On pourrait alors penser que si les individus sont rationnels, ils pourraient s'accorder sur une perception commune de la réalité, donc éviter l'écueil idéologique. Non répond Boudon, car s'il affirme que l'individu est rationnel, il reconnaît aussi, et là est la clé de son interprétation, que l'acteur social est situé, «et que l'on ne voit pas le monde de la même façon de tous les points de vue».<sup>153</sup> Boudon renforce l'accent mis sur la perception du monde lorsqu'il affirme que les sciences (naturelles ou sociales) peuvent donner prise à l'idéologie, en ce «qu'elles proposent par la force des choses des images de la réalité qui s'écartent de la réalité».<sup>154</sup>

#### C : État des théories de l'idéologie selon Boudon :

Boudon passe en revue les différentes conceptions de l'idéologie que l'on peut retrouver dans la littérature afin d'illustrer la polysémie de la notion. Ainsi, il résume les différentes théories qu'il a abordées comme suit.

Selon Marx,<sup>155</sup> les idéologies sont des idées fausses que leur commerce matériel inspire aux acteurs sociaux. Pour Lénine,<sup>156</sup> ce sont des systèmes d'idées que les protagonistes de la lutte des classes utilisent dans leur combat, Il ne faut donc pas les analyser selon le critère de vérité, mais selon le critère de l'utilité. Pour Althusser,<sup>157</sup> ce sont toutes les idées, concepts et représentations qui ne se rangent pas sous l'étiquette de la science. Pour Aron, les idéologies se composent de jugements de faits et de jugements de valeur, «elles expriment une perspective sur le monde et une volonté tournée vers l'avenir»,<sup>158</sup> et, conçues comme des constructions doctrinales, elles se

---

<sup>151</sup> Ibid.

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Ibid., p.23.

<sup>155</sup> Marx, *L'idéologie allemande*.

<sup>156</sup> Lénine, *Que faire ?*.

<sup>157</sup> «Les sociétés humaines secrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère même indispensables à leur respiration, à leur vie historique», Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p.239.

<sup>158</sup> Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Gallimard, 1968, p.324.

corrigent par leurs expériences. Pour Edward Shils,<sup>159</sup> l'idéologie est une variante des systèmes de croyances positives et normatives propres à toute société humaine. Pour Parsons, l'idéologie se caractérise par sa déviation par rapport à l'objectivité scientifique.<sup>160</sup> Pour Clifford Geertz,<sup>161</sup> l'idéologie doit être conçue comme un acte symbolique destiné à produire un effet de mobilisation, elle n'est pas une connaissance déformée. Ainsi, il faut concevoir la notion d'idéologie comme un acte symbolique, afin de la tirer de son caractère polémique lorsqu'on oppose idéologie et connaissance.

Boudon va tenter d'identifier des critères lui permettant d'ordonner cet ensemble disparate de théories afin d'aboutir à une taxinomie où il pourrait situer sa propre approche analytique de l'idéologie. Il isole ainsi deux critères de classification : tout d'abord la définition de l'idéologie selon le critère de vérité, ensuite l'explication de l'idéologie selon le critère de rationalité.

#### 1 : La définition de l'idéologie selon le critère de vérité, les définitions classique et moderne

Selon l'analyse qu'en fait Boudon, toute la polémique autour de la définition de l'idéologie s'articule autour d'une unique question : «faut-il ou non définir l'idéologie par rapport au critère de la vérité ou de l'erreur ?»<sup>162</sup> Si l'on répond oui, alors nous nous plaçons dans la définition classique de l'idéologie, et si l'on répond non, c'est la définition moderne de l'idéologie que nous adoptons.

Ainsi, Boudon va ordonner les diverses définitions propres à chaque auteur considéré selon ce critère de vérité.<sup>163</sup> Dans le pôle de la définition classique de l'idéologie (l'idéologie se définit en référence au critère du vrai et du faux), il place Marx (avec sa conception de l'idéologie comme science fausse), les théoriciens de la conscience-reflet, Aron (l'idéologie ne relevant pas directement mais relevant indirectement du vrai et du faux) et Parsons (l'idéologie, une déviation

---

<sup>159</sup> E. Shils, «The concept and function of ideology», *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol.7, pp.66-76. Il définit l'idéologie selon huit critères : le caractère explicite de sa formulation ; la volonté de rassemblement autour d'une croyance positive ou normative particulière ; la volonté de distinction par rapport à d'autres systèmes de croyances (passés ou contemporains) ; la fermeture à l'innovation ; le caractère intolérant de leurs prescriptions ; le caractère passionnel de leurs promulgations ; l'exigence d'adhésion totale ; l'association avec des institutions chargées renforcer et réaliser ces croyances.

<sup>160</sup> «Le problème de l'idéologie apparaît lorsqu'il existe une contradiction entre ce à quoi l'on croit et ce qui peut être établi comme scientifiquement correct.» Talcott Parsons, «An approach to the sociology of knowledge», *Transactions of the fourth congress of sociology*, Milan, 1959, pp.25-49.

<sup>161</sup> Clifford Geertz, «Ideology as a cultural system», *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973, pp.193-233.

<sup>162</sup> R. Boudon, op. cit., p.38.

<sup>163</sup> Voir le tableau qu'il présente dans son ouvrage, Ibid., p.37.

par rapport à l'objectivité scientifique). Dans le pôle de la définition moderne de l'idéologie (l'idéologie se définit sans référence au critère du vrai et du faux), il place Lénine (l'idéologie comme arme dans la lutte des classes), Althusser (l'idéologie, atmosphère indispensable à la respiration sociale), Geertz (l'idéologie comme action symbolique) et Shils (l'idéologie, type particulier de système de croyances).

Boudon affirme que toutes les idéologies que nous pouvons observer entendent se fonder sur une démarche scientifique. Selon cette conception, que Boudon appelle traditionnelle ou classique, les idéologies se présentent «comme des doctrines reposant sur des théories scientifiques, mais sur des théories fausses ou douteuses ou sur des théories indûment interprétées, auxquelles on accorde une crédibilité qu'elles ne méritent pas.»<sup>164</sup> À partir de cette définition, il est possible de poser le problème sociologique suivant : «pourquoi de telles mésinterprétations sont possibles, et pourquoi elles sont si répandues?»<sup>165</sup> La définition moderne de l'idéologie, articulée autour de sa fonction symbolique ou de son utilité politique, tente de s'émanciper de sa relation au critère de la vérité. Boudon affirme que ces conceptions sont dans l'erreur.

Il entend alors arrimer sa définition de l'idéologie à la notion *d'argumentation scientifique*, c'est-à-dire qu'elle doit être analysée par rapport au critère de vérité. Certes, il isole deux autres types d'argumentation, *l'argumentation rhétorique* et *l'argumentation exégétique*. L'argumentation rhétorique renvoie à l'art de la persuasion par le discours, tel qu'il fut mis en évidence durant l'Antiquité grecque.<sup>166</sup> Ce type de discours qui, selon Aristote, s'adresse à l'homme en tant qu'être capable de jugement, mais aussi de passions, n'est pas forcément soumis au critère de la vérité. Il s'impose plus du fait du charisme du locuteur et de sa force de persuasion. L'argumentation exégétique consiste, quant à elle, à faire parler une autorité reconnue, en explicitant, voire interprétant, ce qu'elle a voulu dire. Elle s'impose du fait de l'autorité, non du locuteur, mais de celui dont il entend rapporter les arguments en analyses (les Textes religieux, les doctrines politiques). Cette dernière forme d'argumentation n'est pas non plus analysable en fonction du critère de la vérité, mais plutôt de celui de l'autorité (de celui au nom duquel on parle).

---

<sup>164</sup> Ibid., p.45.

<sup>165</sup> Ibid.

<sup>166</sup> En effet, la *grammaire* (art du discours correct), la *logique* (art du discours vrai) et la *rhétorique* (art du discours persuasif) formaient le trivium des disciplines scolaires fondamentales durant l'Antiquité grecque.

Ainsi, l'idéologie, qui se fonde sur l'argumentation de type scientifique, est propre à la modernité, elle n'a cependant pas totalement chassé les autres types d'argumentation qui lui préexistaient. C'est pour cela qu'il convient d'être prudent avec l'emploi du terme idéologie, puisque celui-ci ne renvoie qu'à une des trois formes d'argumentation, et que toutes trois apparaissent comme ce que Pareto<sup>167</sup> nomme des *dérivations*, c'est-à-dire, «des constructions intellectuelles que les hommes produisent pour démontrer le bien-fondé de leurs sentiments.»<sup>168</sup>

De tout cela Boudon tire la définition de son concept d'idéologie, comme une «doctrine reposant sur une argumentation scientifique et dotée d'une crédibilité excessive non fondée.»<sup>169</sup> La question sociologique qui découle de cette formulation devient la suivante, «comment expliquer cet excès de crédibilité ?»<sup>170</sup>

## 2 : L'explication de l'idéologie selon le critère de la rationalité, les explications rationnelles et irrationnelles

Boudon entend introduire un autre critère de classification des multiples théories de l'idéologie, celui de la rationalité de son explication.

Il remarque que la conception des idoles de Bacon apparaît comme une préfiguration de la théorie des idéologies. Les idoles sont ces prénotions provenant de la nature humaine, inscrites au fond de son esprit, qui sont la cause principale de nos erreurs.<sup>171</sup> Il nous propose une théorie irrationaliste de l'erreur, puisque elle échappe au contrôle du sujet, elle s'impose à lui (provenant de sa nature propre). La théorie de Marx se place sur le même plan que celle de Bacon, alors que ses idoles ne sont désormais plus naturelles, mais sociales. La fausse conscience vient renforcer la considération que l'idéologie implique l'aveuglement, une perception déformée et inconsciente de la réalité. De même que la théorie générale de l'idéologie de Marx (la *camera obscura*) peut-

---

<sup>167</sup> Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, Genève, Droz, 1968.

<sup>168</sup> Boudon se détache cependant de la théorie des dérivations de Pareto sur trois points : Il n'est pas vrai que les idéologies peuvent être simplement considérées comme des rationalisations destinées à justifier et à légitimer des sentiments. S'il faut reconnaître qu'il existe divers types d'argumentation, il faut reconnaître à l'argumentation de type scientifique (les idéologies) une importance particulière. Il faut relativiser la position de Pareto selon laquelle les jugements de fait sont démontrables, et les jugements de valeurs non démontrables (donc ne peuvent être fondés que sur les sentiments).

<sup>169</sup> R. Boudon, op. cit., p.52.

<sup>170</sup> Ibid.

<sup>171</sup> «les idoles et les notions fausses se sont installées dans l'esprit humain et elles sont profondément enracinées en lui. Elles sont non seulement si incrustées dans l'esprit des hommes qu'elles se révèlent comme difficiles d'accès ; de plus, même lorsqu'on parvient à y accéder, cela ne les empêche pas de resurgir et de perturber notre effort en vue de l'instauration des sciences.» Francis Bacon, *Novum organum*, § 38.

être décrite comme irrationaliste puisqu'elle affirme que les hommes adoptent des idées fausses parce qu'ils sont manipulés par des forces dont ils n'ont pas conscience et qui les asservissent, soit à leurs intérêts (les dominants), soit aux intérêts des dominants (les dominés). Shils et Aron, dans le sens où ils se sont tout deux satisfaits de mettre l'adhésion aux idéologies sur le compte de forces affectives irrationnelles (les passions), se situent dans ce pôle irrationaliste de l'idéologie.

Certes, reconnaît Boudon, les idées fausses peuvent être parfois endossées par passion, mais cela ne peut être une généralité. Sinon, pourquoi les idéologies devraient-elles s'appuyer de façon aussi systématique sur une argumentation et des théories scientifiques ?

Mais, nous dit Boudon, il y a aussi des théories rationnelles de l'idéologie. Marx d'ailleurs, lorsqu'il analyse non plus l'idéologie en générale, mais les divers processus idéologiques particuliers, analyse ces croyances comme des effets compréhensibles (les différentes classes sociales adoptent des idéologies qui servent leurs intérêts). Ainsi, selon Boudon, il y a deux Marx. Un Marx I qui adopte une théorie générale de l'idéologie irrationaliste, et un Marx II qui adopte une théorie rationaliste des idéologies. Mannheim, qui entend fonder la sociologie de la connaissance se trouve aussi dans cette mouvance rationaliste. Il postule la détermination sociale des idées. Ces productions mentales, qui ne sont intelligibles que par rapport à des situations historiques et sociales particulières, ne sont pas des reflets passifs, mais sont produits par les acteurs sociaux (relationisme).

Cependant, Boudon ne retient pas la «distinction linguistique maladroite»<sup>172</sup> établie par Mannheim entre idéologie et utopie. Il préfère revenir à la distinction entre idée situationnellement congruente et idée situationnellement transcendante. C'est d'ailleurs ce que fait Geertz lorsqu'il distingue deux types d'idées : les idées qui relèvent du critère de la vérité et de l'erreur, et celles qui permettent à l'acteur social de s'orienter dans la complexité du monde social (relation de type symbolique, allégorie de la carte routière).

Ainsi, en fonction de ce critère de l'explication rationnelle ou irrationnelle de l'idéologie, Boudon propose la classification des théories qu'il a abordées comme suit.<sup>173</sup> Dans le pôle de l'explication irrationnelle de l'idéologie se trouvent Marx I (l'idéologie, image inversée de la réalité sous l'influence des intérêts de classe), Aron et Schils (l'idéologie, produit du fanatisme, des passions). Dans le pôle de l'explication rationnelle de l'idéologie se trouvent Marx II (l'idéologie comme

---

<sup>172</sup> R. Boudon, op. cit., p.73.

<sup>173</sup> Voir schéma, Ibid., p.79.

effet de perspective ou comme adhésion consciente à des croyances utiles), Lénine (l'idéologie, arme dans la panoplie de la lutte des classes), Mannheim (l'idéologie comme croyance à des normes adaptées à une "situation historique") et Geertz (l'idéologie, carte routière permettant de s'orienter dans un monde complexe).

3 : Croisement des deux critères et situation de la théorie boudonienne de l'idéologie :

De son passage en revue des auteurs, Boudon distingue deux définitions de l'idéologie :

- La *définition traditionnelle* (ou classique), qui définit l'idéologie à partir du critère du vrai et du faux.
- La *définition moderne*, qui définit l'idéologie à partir de la notion de sens (elle a une utilité, une fonction).

Il distingue aussi deux types d'explication des phénomènes idéologiques (par explication, Boudon entend ce qui motive l'acteur à adhérer à une idéologie) :

- *L'explication rationnelle* (l'adhésion aux idéologies peut être analysée comme un comportement compréhensible de l'acteur).
- *L'explication irrationnelle* (l'idéologie est le produit de forces échappant au contrôle du sujet).

Dès lors, Boudon entend croiser ces deux critères de distinction afin de replacer les auteurs étudiés au sein des quatre combinaisons possibles, cela lui permet de construire le tableau suivant<sup>174</sup> :

<sup>174</sup> Cette construction nous semble arbitraire, puisqu'il fait apparaître un auteur qui n'était pas dans son premier tableau (Mannheim), en fait disparaître d'autres (Lénine, Althusser, Parsons), et place un auteur dans une situation paradoxale par rapport à son premier tableau (Shils). Il nous semblerait plus juste, en se plaçant dans l'analyse même de Boudon, de construire son troisième tableau de la manière suivante :

Types de définition de l'idéologie	Types d'explication de l'idéologie	
	Explication irrationnelle	Explication rationnelle
Définition traditionnelle (par rapport au critère du vrai et du faux)	<b>1</b> MARX I ARON	<b>2</b> MARX II PARSONS
Définition moderne (sans référence au critère du vrai et du faux)	<b>3</b> SHILS ALTHUSSER	<b>4</b> LÉNINE GEERTZ MANNHEIM



- Définition traditionnelle et explication irrationnelle de l'idéologie (1).
- Définition traditionnelle et explication rationnelle (2).
- Définition moderne et explication irrationnelle (3).
- Définition moderne et explication rationnelle (4).

Types de définition de l'idéologie	Types d'explication de l'idéologie	
	Explication irrationnelle	Explication rationnelle
Définition traditionnelle (par rapport au critère du vrai et du faux)	<p><b>1</b></p> <p><b>MARX I :</b> la chambre noire, les intérêts de classe.</p> <p><b>ARON - SHILS :</b> le fanatisme, le besoin d'absolu.</p>	<p><b>2</b></p> <p><b>MARX II :</b> le fétichisme des marchandises, l'idéologie mercantiliste.</p>
Définition moderne (sans référence au critère du vrai et du faux)	<p><b>3</b></p>	<p><b>4</b></p> <p><b>MANNHEIM :</b> le prêt à intérêt.</p> <p><b>GEERTZ :</b> la loi Taft-Hartley.</p>

(Boudon, p.83)

Ayant construit ce tableau, Boudon affirme «qu'un simple coup d'œil»<sup>175</sup> permet d'observer une corrélation, chez les auteurs observés entre le type de définition et le type d'explication de l'idéologie. Parce qu'il y a plus de monde dans les cases 1 et 4, Boudon en déduit que «les théoriciens qui ont traité de l'idéologie ont eu, en d'autres termes, une propension : soit à y voir une forme sociale de l'erreur et à en faire le produit de forces échappant au contrôle du sujet, soit

---

Cette remarque personnelle n'invalide cependant pas la méthode de classification théorique proposée par Boudon selon ses deux critères qui semblent, par ailleurs très pertinents. Finalement, peu importe qui nous retrouvons dans les différentes cases, ce qui importe est de découvrir des critères simples et facilement utilisables de classification.

<sup>175</sup> Ibid., p.82.

à y voir une interprétation significative du monde échappant au critère de la vérité et de l'erreur et pouvant être expliquée à partir des propriétés de l'environnement social de l'acteur.»<sup>176</sup>

Boudon entend cependant remplir les deux cases qui lui semblent sous-analysées. Pour ce faire, il a recours aux analyses de Durkheim et de Weber.

Cela le conduit à compléter son tableau de la manière suivante :

Types de définition de l'idéologie	Types d'explication de l'idéologie	
	Explication irrationnelle	Explication rationnelle
Définition traditionnelle (par rapport au critère du vrai et du faux)	<p><b>1</b></p> <p>L'aveuglement provoqué par les intérêts de classe (MARX)</p> <p>L'adhésion aux idées fausses par fanatisme (ARON, SHILS).</p>	<p><b>2</b></p> <p>Le fétichisme des marchandises, l'idéologie mercantiliste (MARX).</p> <p>La magie (MAX WEBER).</p>
Définition moderne (sans référence au critère du vrai et du faux)	<p><b>3</b></p> <p>Le respect du drapeau (DURKHEIM).</p> <p>L'admiration pour le chef charismatique (WEBER).</p>	<p><b>4</b></p> <p>Les dieux romains, le culte de Mithra (WEBER)</p> <p>Le respect de l'aristocratie pour la monarchie absolue (MARX).</p> <p>Le prêt à intérêt (MANNHEIM).</p> <p>La loi Taft-Hartley (GEERTZ).</p>

Boudon affirme que les quatre cases sont utiles pour analyser les idéologies. Cependant, la case 2 est celle qui apparaît la plus problématique, puisqu'elle possède une allure paradoxale : comment les croyances aux idées fausses peuvent-elles être interprétées comme rationnelles ? C'est à la

<sup>176</sup> Ibid., p.82.

formulation d'une réponse à cette question, que Boudon entend s'attacher, avec sa théorie restreinte de l'idéologie. Il place donc son analyse théorique de l'idéologie dans la case 2 du schéma qu'il vient d'élaborer.

Il considère que le concept d'idéologie, lorsqu'il revient à désigner toutes les croyances relatives au social et au politique (Althusser, Geertz), devient trop large. Boudon entend le limiter à ce que, selon lui, le sens commun entend par idéologie, c'est-à-dire toutes les croyances relatives au social et au politique qui se recommandent directement ou indirectement d'une autorité scientifique.

L'interrogation devient la suivante : «comment des idées fausses peuvent-elles s'appuyer sur l'autorité de la science ?»<sup>177</sup>

#### D : Esquisse d'une théorie restreinte de l'idéologie, la théorie des effets :

Boudon entend articuler sa théorie restreinte de l'idéologie aux divers effets qui influent sur la perception que l'acteur a de la réalité.

##### 1 : Effets de situation :

Nous avons tout d'abord les effets de situation,<sup>178</sup> c'est-à-dire le point de vue à partir duquel l'acteur perçoit la réalité. Ces effets qui influencent la perception ont été analysés par la phénoménologie (Husserl, Merleau-Ponty<sup>179</sup>), comme les *intentionnalités* qui dirigent le regard. Alfred Schütz et ses continuateurs, Berger et Luckmann, vont appliquer ces analyses husserliennes au domaine de la perception sociale. Mais, selon Boudon, ces idées de la phénoménologie sont appliquées par Schütz et les autres à la dimension symbolique de la vie sociale, et non à sa dimension cognitive. Or, il affirme que la perception sociale n'est pas de nature contemplative, elle est active. Ainsi, «la *connaissance* sociale serait le fait non pas d'acteurs désincarnés capables de contempler la réalité comme de l'extérieur, mais, au contraire, d'acteurs socialement *situés*, c'est-à-dire caractérisés par une *position* et par des *dispositions*.»<sup>180</sup> Ces effets de situation avaient aussi été perçus par Marx et Mannheim. Boudon se réfère à Mannheim qui affirme que les idées ne peuvent être comprises sans tenir compte du contexte

---

<sup>177</sup> Ibid., p.101.

<sup>178</sup> «Sous l'empire de ces effets de situation, l'acteur social tend [...] à percevoir la réalité non pas telle qu'elle est et telle que d'autres peuvent la voir, mais de manière déformée ou partielle.» Ibid., p.106.

<sup>179</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

historico-social dans lequel elles apparaissent. Ainsi, Boudon s'approprie Mannheim en mettant l'accent sur cette nécessaire compréhension. «Les idées, nous dit [Mannheim], ne sauraient - si l'on fait abstraction de celles qui peuvent, de part leur nature, prétendre à la vérité universelle - être comprises sans référence au contexte social et historique dans lequel elles apparaissent. Mais cette proposition implique aussi que les idées doivent être *comprises*. En d'autres termes, loin de pouvoir être interprétées comme des reflets mécaniques des situations historiques et sociales ou comme de simples émanations d'une hypothétique conscience collective, elles doivent pouvoir être imputées à des acteurs rationnels. Et le fait que ces acteurs soient historiquement et socialement situés ne suffit naturellement pas à les priver de cette rationalité.»<sup>181</sup>

Les acteurs sont donc socialement situés, cela signifie qu'ils tiennent des rôles sociaux, qu'ils appartiennent à certains milieux sociaux, qu'ils disposent de ressources, et, qu'en fonction du processus de socialisation, ils ont intériorisé des savoirs et des représentations. Cette situation génère des effets sur l'acteur. Ces effets de situation se décomposent en effets de position et effets de disposition.

a : Effets de position :

Les effets de position sont relatifs à la position occupée par l'acteur dans la situation sociale qu'il perçoit. (en prenant pour exemple le fétichisme de marchandises de Marx, on peut concevoir que le marchand, du fait de sa position de distributeur, conçoit la valeur de sa marchandise comme le résultat de la confrontation de l'offre et de la demande sur le marché, ainsi la théorie de la valeur-travail lui paraît fausse). La position sociale des acteurs entraîne des *effets de perspective*<sup>182</sup> (*du point de vue de... validité exclusivement locale de la représentation*), des *effets de privilège donné au premier plan de la perception* (il s'agit de privilégier le court terme, l'immédiateté au détriment du long terme), des *effets de distance* par rapport à l'objet observé (trop de différence, d'où simplification de la situation, sociocentrisme) et des *effets de rôle* (certains rôles orientent l'action des acteurs vers certaines théories).

b : Effets de disposition :

---

<sup>180</sup> R. Boudon, op. cit., p.107.

<sup>181</sup> Ibid., p.108.

<sup>182</sup> «Il y a effet de perspective lorsqu'un même objet peut être perçu de plusieurs points de vue différents et que les images correspondant à ces différents points de vue sont elles-mêmes différentes.» Ibid., p.143.

Les effets de disposition concernent les dispositions d'esprit de l'acteur qui, parce qu'il s'inscrit dans une culture prenant la forme d'un savoir diffus, peut difficilement concevoir la divergence d'opinions sur ce qu'il considère comme essentiel. Ces dispositions peuvent être de type cognitif (le savoir), affectif ou éthique.

Ainsi, si l'on tient compte des effets de situation (position et disposition) qui agissent sur l'acteur social, il apparaît que :

«certaines questions sont de nature telle que, lorsqu'elles sont placées sous les yeux d'individus caractérisés par certaines positions et certaines dispositions, elles ont toutes chances d'induire des idées reçues sans que celles-ci doivent être mises au compte de la perversion, de l'aveuglement, de la passion ou d'aucune autre forme d'irrationalité.»<sup>183</sup>

## 2 : Effets de communication :

Nous avons ensuite les effets de communication. Parce que les compétences, les valeurs et les positions sociales sont inégalement réparties dans la société, tous les acteurs sont soumis à des effets de position et de disposition divers. Ainsi, lorsqu'un observateur se trouve confronté à une théorie, il peut la juger de deux manières. Soit cette théorie lui paraît vraie ou fausse. C'est le cas dans une situation idéale de communication où chaque participant à la communication est supposé comprendre clairement et distinctement le discours des autres. Il peut alors suivre la démonstration et juger de l'intérêt de son résultat, par exemple les mathématiques (type boîte blanche). Soit elle lui paraît intéressante ou inintéressante. C'est le cas dans une situation asymétrique de communication où les participants à la communication ne possèdent pas les mêmes compétences (type boîte noire). Ainsi l'observateur, ne détenant pas les ressources nécessaires pour suivre le raisonnement, ne peut évaluer cette théorie qu'on lui présente selon le critère de vérité scientifique. Il va donc adopter ou rejeter les idées ou théories, non en fonction de son raisonnement analytique personnel, mais en fonction de ce que les experts en la matière, qu'il reconnaît, vont en dire. Il se fonde alors sur leur autorité pour juger de la véracité de ces

---

<sup>183</sup> Ibid., p.168.

idées ou théories.<sup>184</sup> Du fait de l'inégalité dans la répartition des ressources cognitives, au cours du processus de communication, de diffusion et de circulation de l'information, les acteurs sociaux vont traiter les idées et théories plus comme des boîtes noires que comme des boîtes blanches. Ainsi, des théories fausses ou douteuses peuvent faire l'objet d'une adhésion rationnelle par un public.

A ces effets d'autorité, il convient d'ajouter les effets d'intérêts qui peuvent faciliter la propagation de théories fausses. En effet, une théorie peut intéresser un acteur parce qu'elle lui fournit une base cognitive pour son action, et légitime son rôle social.<sup>185</sup> Ainsi, des théories peuvent intéresser certains groupes spécifiques, si l'on entend ce terme comme des groupes restreints de personnes ayant des choses en commun, par exemple des rôles sociaux similaires. Ces théories peuvent ensuite se propager d'un groupe spécifique à un autre, par un effet de ricochet. Cet effet est d'autant plus puissant lorsque le groupe spécifique à l'origine de l'adhésion à la théorie se trouve être celui des intellectuels.

Ainsi, une théorie peut être adoptée par un groupe spécifique, en raison des effets de position, et de disposition qui l'affecte, puis elle peut se diffuser à d'autres groupes spécifiques, ce processus de diffusion s'accompagnant généralement d'une simplification, voire d'une déformation de la théorie originale. Car si la théorie, qui devient idéologie, s'articule autour de noyaux scientifiques, le message change de forme au fur et à mesure qu'il se diffuse. Entre le producteur initial et le récepteur final, il passe du statut de théorie scientifique à celui de mythe, car le processus de diffusion est «le fait d'acteurs et de médiateurs qui, naturellement, adaptent la traduction du message à leur public tel qu'ils le perçoivent.»<sup>186</sup>

Ainsi, si une théorie, apparaissant à son public comme une boîte noire, répond à une demande latente d'un groupe spécifique qui, en fonction des effets de position et de dispositions, dote cette théorie d'un intérêt, ou si des effets d'autorité apparaissent du fait de la reconnaissance légitime du producteur de la théorie, alors cette théorie a toutes les chances de se diffuser, via des médiateurs. Si ce processus de diffusion est suffisamment rapide, cette théorie peut prendre

---

<sup>184</sup> «Ainsi, dans tous les cas où apparaît une relation de communication à sens unique entre une idée ou une théorie et un public [...], et où le public en question ne dispose pas des ressources en temps et en compétence pour traiter la théorie comme une boîte blanche, un effet d'autorité se développera normalement.» Ibid., p.125.

<sup>185</sup> «Une théorie peut intéresser un acteur social non seulement parce qu'elle lui fournit une base cognitive pour son action, mais également parce qu'elle lui permet de résoudre les problèmes éthiques ou déontologiques qu'il rencontre naturellement dans l'exécution de son rôle.» Ibid., p.174.

l'aspect d'une croyance collective avant même qu'elle ait pu être évaluée par une communauté scientifique ayant les compétences nécessaires afin d'analyser cette théorie comme une boîte blanche.

Dès lors, lorsque l'observateur (qui est un acteur rationnel et situé) perçoit un phénomène social, il est soumis à des *effets de situation* (position et dispositions). Lorsqu'il perçoit une idée ou une théorie, il est alors soumis à la fois à des effets de situation, mais aussi à des *effets de communication*.

### 3 : Effets épistémologiques :

Boudon s'attache enfin à l'analyse d'un troisième type d'effets, les effets épistémologiques qui affectent les scientifiques. Ces effets ont une incidence si l'on adopte une conception active de la connaissance.<sup>187</sup>

Dans son entreprise de connaissance, le chercheur utilise un lexique et des modèles, afin de nommer et de se représenter les fruits de son observation, de même qu'il s'inscrit dans un paradigme.<sup>188</sup> Or, «si un paradigme est fécond, on peut, dans le public, mais aussi à l'intérieur de la communauté scientifique, oublier son statut épistémologique de "forme *a priori*" et y voir au contraire une image fidèle de la réalité *telle qu'elle est*.»<sup>189</sup> Ainsi, la croyance en la congruence du modèle construit avec la réalité provient souvent de l'omission du fait que ce sont des hypothèses qui se trouvent à la base de la construction de ce modèle. Ainsi, l'idéologie peut s'immiscer à ces trois niveaux (lexique, modèle et paradigme), et donc se développer au cœur même du travail scientifique.

---

<sup>186</sup> Ibid., p.290.

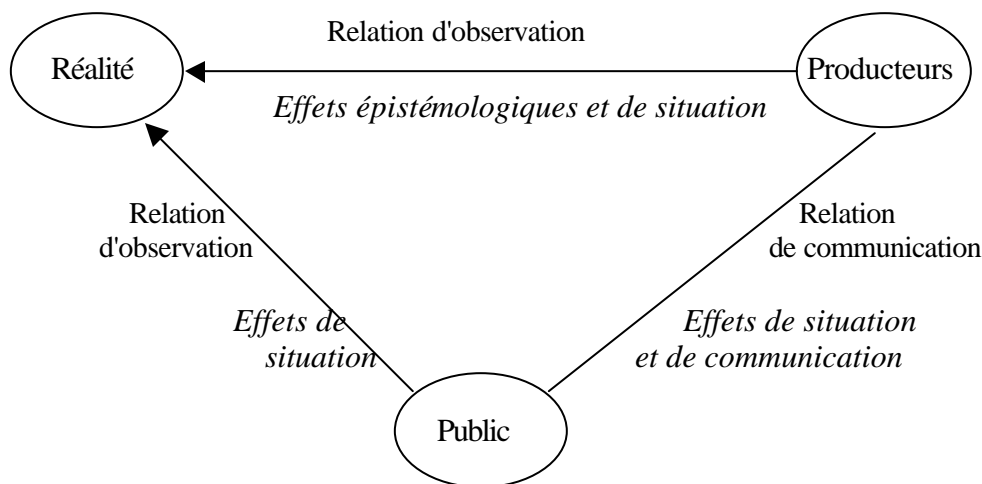
<sup>187</sup> Boudon isole deux théories de la connaissance permettant de saisir le réel. La *théorie contemplative de la connaissance* (observer le réel d'une multitude de point de vue, rassembler ces images et les impressions suscitées afin de connaître ce réel) ; et la *théorie active de la connaissance* (la connaissance est produite par un sujet qui déchiffre la réalité à l'aide d'instruments forgés dans son propre esprit). Cette théorie active de la connaissance, que Boudon fait remonter à Hume et Kant, mais aussi Popper et Khun, est celle qui est utile pour une théorie des idéologies. Car les paradigmes, les concepts et le lexique employés par le chercheur, ne sont pas neutres. Ainsi ces paradigmes peuvent générer des théories fausses, jusqu'à ce que le doute à leur rencontre soit trop fort est engendre un changement de paradigme.

<sup>188</sup> Boudon affirme que depuis Khun, les paradigmes sont «des cadres de pensée, des orientations théoriques ou méthodologiques à propos desquels on peut observer dans la communauté scientifique un certain degré d'accord, parce qu'ils lui paraissent utiles et féconds.» Ibid., p.213.

<sup>189</sup> Ibid., p.214.

#### 4 : Somme des effets et rapport à la réalité :

Boudon en vient à schématiser ce rapport à la réalité articulé autour de trois pôles : la réalité, les producteurs d'idées et de théories en matière politique et sociale, et le public. Ces trois pôles nouent entre eux des relations (d'observation ou de communication) qui sont elles-mêmes soumises aux trois types d'effets définis précédemment.



(Boudon, p.134)

Cette construction tripolaire se rapproche fortement de l'architecture de notre hypothèse initiale, formulée en introduction. La dualité constitutive du sujet se retrouve dans la distinction boudonienne entre les producteurs d'idées et de théories, et le public. De plus, tous deux établissent une relation d'observation par rapport à leur objet qu'est la réalité, et cela respecte aussi le dualisme sujet-objet que nous supposons. Il reste dès lors à se pencher sur la relation qui s'établit entre les deux pôles du sujet. Boudon nous indique qu'il s'agit d'une relation de communication sujette à des effets de situation et de communication, mais il se garde bien de donner un sens à cette relation. Le public est-il aussi un producteur de savoir, d'un savoir ordinaire, capable d'agir, par rétroaction, sur les théories et les idées proposées par les producteurs ? Penchons-nous sur le schéma de la communication que nous propose Boudon. Les théories et idées sont élaborées par les producteurs, puis sont diffusées, par le biais de médiateurs, au sein d'un public de plus en plus vaste. Sa théorie de la communication est donc unilatérale, il y a des producteurs qui se trouvent à l'origine de l'information, ils jouent le rôle d'émetteurs, puis des récepteurs (le public), qui reçoivent cette information passée par le filtre de médiateurs (que



ce soit un conseil scientifique qui valide l'information en tant qu'autorité compétente, où des institutions médiatiques qui vont propager cette information en fonction de l'intérêt qu'elles lui portent).<sup>190</sup> Selon ce schéma de communication, le public agit de manière passive quant au contenu de l'information qui lui est transmise. Il l'accepte ou non, en fonction de sa validité ou de son intérêt, mais il ne peut en influencer le contenu. Le savoir créatif est donc confiné dans le pôle des producteurs. Le savoir ordinaire apparaît donc comme le siège du bon sens, propre à l'individu rationnel, qui semble ne pouvoir agir que par veto vis-à-vis des théories et idées qui lui sont proposées. Certes la relation qui s'établit entre le savoir ordinaire et l'idéologie (au sens où nous avons défini ces concepts) est de type communicationnel puisque le public est capable de rétroagir sur ce qui lui est proposé, mais cette rétroaction est limitée à l'acceptation et au refus. C'est cependant l'existence de cette rétroaction, même limitée, qui permet de distinguer cette théorie libérale de la théorie marxiste de la domination qui suppose une aliénation du public, donc une relation unilatérale stricte entre les producteurs d'idéologie (ou de science) et le public.

Ainsi, pour Boudon, une des sources principales de l'idéologie résiderait dans la confusion qui s'opère entre la validité d'une théorie scientifique et son intérêt. Une idée reçue s'impose généralement parce qu'elle apparaît comme vraie et garantie par une autorité (dans la modernité, c'est la Science). Ainsi, les idéologies s'articulent autour de noyaux scientifiques qui leur assurent leur crédibilité, puis elles se diffusent et subissent l'influence de divers effets (situation, communication, épistémologique).

Ces noyaux relèvent du critère du vrai et du faux, mais pas les idéologies, qui relèveraient plutôt du critère de la justesse. Ce critère de la justesse apparaît comme une valeur fondamentale. C'est parce que l'idéologie libérale lui paraît plus juste que Boudon la préfère aux autres (celles qui mettent en avant la communauté au détriment des autres communautés qui l'entourent, ou des individus qui la composent). C'est cependant ce noyau, autour duquel se développe l'idéologie, que Boudon définit comme relevant du critère du vrai et du faux, donc de la raison, qui distingue la théorie libérale que nous venons d'aborder de celle de Jean Baechler, sur laquelle nous allons nous pencher à présent.

---

<sup>190</sup> Jean Baechler utilise les termes de producteur et de consommateur, mais son schéma de communication apparaît sensiblement similaire. Nous y reviendrons.

## **II : Une variante de la théorie libérale de l'idéologie, Jean Baechler**

Alors que Raymond Boudon nous proposait une théorie restreinte de l'idéologie sous la forme d'une théorie des effets, c'est à une théorie plus vaste, globale dirions-nous, que nous invite Jean Baechler. En liant étroitement l'idéologie à l'action politique, il se place directement sur le terrain qu'occupaient les marxistes. Il se détourne alors de l'analyse en terme de rationalité, telle qu'elle fut développée par Boudon, pour lui préférer l'analyse en terme d'utilité, d'efficacité. Il fonde malgré tout son analyse sur l'individu mais en se détournant de l'individualisme méthodologique rationaliste et utilitariste de Boudon. Il lui préfère l'individualisme méthodologique irrationaliste, en considérant que l'individu puisse être mu par des forces échappant à sa conscience. Ces forces ne sont cependant pas sociales comme le prônent les marxistes, elles sont psychiques.

### A : Un problème de définition :

Selon Jean Baechler,<sup>191</sup> l'idéologie n'est pas un objet extérieur, matériel ou intellectuel facilement isolable. C'est une partie de la totalité sociale qu'il convient de détacher à l'aide d'outils conceptuels spécifiques. Cette difficulté épistémologique se trouve à l'origine du fait que, dans les histoires humaines, il est possible de relever divers usages du terme, que Baechler rassemble en quatre acceptions :

- l'usage historique : c'est le sens premier, celui donné par Destutt de Tracy, Condillac et Cabanis. Il désigne l'école de pensée qui s'était attachée à l'étude de la formation des idées dans la conscience, à partir des sens mus par la réalité extérieure.
- l'usage polémique : celui-ci apparaît presque simultanément au premier, il est celui de la diatribe méprisante adressée par Napoléon à ces idéologues, connoté péjorativement, *ceux* qui ne pensent pas comme *nous*.
- l'usage vague : notamment dans le monde soviétique. Le terme désigne l'ensemble des représentations mentales qui apparaissent dès que des hommes nouent des liens entre eux. Le concept d'idéologie regroupe alors tout ce qui s'oppose au non-idéologique, c'est-à-dire la science.
- l'usage trop précis : l'idéologie désigne alors la manière de penser d'un fou. Un système de représentations parfaitement cohérent et clos, qui se ferme à toutes objections de la réalité, reçoit

---

<sup>191</sup> Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Paris, Gallimard, 1976.

l'adhésion totale d'un individu ou d'un groupe et donne lieu à des conduites aberrantes. (nazisme, stalinisme).

De ces quatre usages, l'auteur en rejette trois pour ne retenir comme fondement de sa propre définition que l'usage vague, qu'il conviendra de préciser. Ainsi, Baechler entend par idéologie « *les états de conscience liés à l'action politique* ». <sup>192</sup> L'auteur retient les états de conscience les plus propres à l'idéologie c'est-à-dire les discours. Ainsi l'idéologie est entendue comme « *un discours lié à l'action politique* ». <sup>193</sup>

#### B : Une théorie générale de la société et de l'histoire humaine :

Baechler adopte une perspective hobbesienne de la société, celle de la guerre de tous contre tous. Il se détourne ainsi de la conception lockienne, celle du contrat rationnel, où l'on pourrait placer Boudon. Définissant le conflit comme la condition naturelle de l'homme, il va s'attacher à en préciser les sources, pour ensuite isoler les solutions mises en œuvre afin de le surmonter.

##### 1 : Une société conflictuelle :

Selon Baechler, ce qui caractérise l'évolution des sociétés humaines, c'est l'élargissement progressif du champ des possibles et de la latitude de choisir parmi ces possibles. Or, cette pluralité des choix engendre inévitablement la possibilité de désaccords, donc de conflits entre les hommes. C'est ce raisonnement qui conduit Baechler à l'affirmation suivante : « *L'essence du politique doit être cherchée du côté des conflits.* » <sup>194</sup> Or tous les conflits qui agitent la société ne sont pas politiques, ils le deviennent lorsqu'ils investissent la sphère publique, c'est-à-dire qu'il deviennent l'affaire de tous. Cela pousse Baechler à construire sa distinction entre les sphères privée et publique de la vie sociale.

« Le privé est ce qui est laissé à la discrétion des intéressés, sans que le pouvoir puisse ni ne veuille intervenir.[...] [II] joue un rôle subordonné, il se limite à la sphère que le public consent à laisser échapper à son emprise. [...] Le public est l'ensemble des institutions qui

---

<sup>192</sup> J. Baechler, op. cit., p.21.

<sup>193</sup> Ibid., p.22.

<sup>194</sup> Ibid., p.30.

assurent la concorde entre les sociétaires. L'institution centrale est le pouvoir, c'est-à-dire la possibilité réservée à une minorité d'imposer sa volonté à la majorité.»<sup>195</sup>

Assis sur cette distinction, Baechler peut affirmer que :

«tout conflit reçoit la qualification de politique, dès lors qu'il menace la concorde publique, l'ordre établi et, par conséquent, la distribution du pouvoir : *l'enjeu de tout conflit politique est le pouvoir.*»<sup>196</sup>

## 2 : Les sources du conflit :

Baechler identifie principalement trois éléments dans lesquels va résider la pomme de discorde qui va opposer les hommes au sein d'une même formation sociale, et même entre ces formations.

Une première source du conflit politique peut être trouvée du côté de la *rareté* (du pouvoir,<sup>197</sup> des richesses<sup>198</sup> et du prestige<sup>199</sup>), et de la concurrence inévitable que celle-ci produit. La volonté de pouvoir comme de prestige s'explique, chez Baechler, par des raisons psychiques : elle répond au besoin de sécurité des individus. Ces raisons profondes sont plus difficilement identifiables pour ce qui est de la richesse, Baechler nomme cependant le désir.

Une seconde source du conflit politique provient de l'acceptation ou non des *institutions*<sup>200</sup> que les hommes vont établir afin de pouvoir se constituer en société. En effet, si certaines institutions sont en place, l'individu peut toujours en imaginer d'autres qui, comme éventuelles alternatives, vont défier la légitimité de celles établies.

Une dernière source du conflit peut être trouvée du côté des *valeurs*.<sup>201</sup> Un conflit peut ainsi survenir au plan individuel lorsque les valeurs communes ne correspondent pas aux siennes.

---

<sup>195</sup> Ibid., p.31.

<sup>196</sup> Ibid., p.34.

<sup>197</sup> «Le pouvoir réside dans la possibilité d'imposer sa volonté à autrui». Ibid., pp.34-35.

<sup>198</sup> «Les richesses représentent tout ce qui peut être consommé par les hommes, non seulement des biens matériels, mais aussi des biens immatériels comme la beauté ou la musique.» Ibid., p.35.

<sup>199</sup> «Le prestige peut être défini comme l'autorité morale conférée par la maîtrise ou la possession d'une qualité définie sur une échelle de valeur particulière». Ibid.

<sup>200</sup> «J'entends par ce mot [les institutions] les différentes manières dont un groupe humain résout les problèmes qui se posent à lui.» Ibid., p.39.

<sup>201</sup> «Une valeur est ce qui fait que la vie vaut d'être vécu.» Ibid., p.41.

### 3 : Les solutions à ces conflits : les ordres politiques :

Chaque société ou civilisation opère un choix spécifique entre les divers possibles concernant le partage des biens rares (pouvoir, richesses et prestige), le choix des institutions et des valeurs. Cette solution collective désigne, selon Baechler, un ordre politique. Ainsi, il identifie trois types-idéaux d'ordre :

- L'ordre traditionnel : Chacune des solutions collectives aux trois sources de conflit est acceptée par tous comme une donnée naturelle qui ne peut être remise en question. Cet ordre immuable est transmis de génération en génération, et la seule source d'innovation ne peut provenir que de l'extérieur, notamment par la guerre avec une autre société. La tradition y est garante de l'ordre social.

- L'ordre pluraliste : Aucune des solutions adoptées n'est immuable et figée, elles sont laissées à l'initiative libre et changeante des sociétaires. Le pluralisme se caractérise par la reconnaissance légitime de la confrontation. L'ordre social se caractérise par une précarité chronique érigée en vertu.

- L'ordre tyrannique : Il caractérise l'imposition par la force ou la menace d'un type d'ordre parmi tous les possibles. Alors que dans l'ordre traditionnel l'obéissance est spontanée, dans l'ordre tyrannique elle est imposée. L'ordre social est garanti par l'usage de la force, par la domination. Cette tyrannie devient totalitaire lorsque l'entièreté des aspects de la vie sociale se trouve politisée, donc déterminée par le pouvoir central (la distinction sphère privée, sphère publique a totalement disparu).

Dès lors, nous ayant défini le contexte hostile dans lequel l'homme va devoir évoluer ainsi que les solutions que ce dernier va imaginer et mettre en œuvre afin de surmonter les difficultés qui l'affligent, Baechler s'oriente vers une théorie générale de l'action.

#### C : Une théorie générale de l'action

Une action est, pour Baechler, «un mouvement de l'organisme pour réaliser une certaine fin.»<sup>202</sup>

Cela implique trois moments :

---

<sup>202</sup> Ibid., p.48.

- une passion : Baechler la définit comme un «*quantum d'énergie vitale spécifiée*»<sup>203</sup> telle la faim, la sexualité, la cupidité, la volonté de puissance... «L'homme est, donc, par nature, le siège de passions multiples.»<sup>204</sup> Cette passion demeure cependant abstraite.
- un intérêt : Baechler le définit comme «tout objet matériel ou immatériel qui satisfait une passion.»<sup>205</sup> En ce sens, c'est l'intérêt qui permet de réaliser la virtualité de la passion. Ces intérêts, par rapport aux passions (qui sont propres aux êtres humains), sont libres et arbitraires dans le sens où ils traduisent la diversité des civilisations, des choix particuliers dans les ordres adoptés. L'intérêt est cependant souvent médiatisé, dans le sens où la passion n'est pas satisfaite immédiatement, mais suppose la possession d'objets intermédiaires. Ainsi Baechler distingue la fin (réalisation de la passion) des buts (objets intermédiaires concourants à l'obtention de la fin).
- des représentations : elles caractérisent «les états de conscience que l'on peut noter au cours du processus qui permet aux passions de se réaliser ou de chercher à se réaliser dans des intérêts».<sup>206</sup>

---

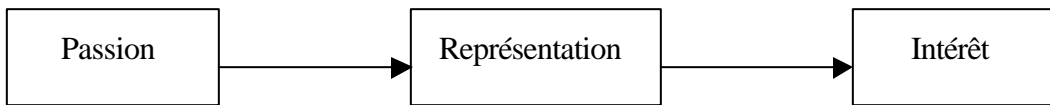
<sup>203</sup> Ibid., p.49.

<sup>204</sup> Ibid.

<sup>205</sup> Ibid., p.51.

<sup>206</sup> Ibid., p.55.

Schéma général de l'action selon Baechler<sup>207</sup> :



Ainsi définies, les représentations semblent répondre à l'impératif de définition de la situation tel que décrit précédemment par Fernand Dumont. Cependant, alors que Dumont appliquait, dans sa démonstration, cet impératif à l'action sociale, Baechler le généralise à l'action en général en prenant pour point de départ l'individu. De ce fait, l'influence de ces représentations varie en fonction du type d'action. Selon son souci taxinomique minutieux, Baechler identifie :

- *l'instinct*, lorsque la passion se réalise directement dans son intérêt selon un automatisme lié à un montage physiologique fixe. Dans ce cas, les représentations se limitent à la sensation et à la perception.
- *l'habitude* (au plan individuel) ou *les mœurs* (au plan collectif), lorsque la passion se réalise directement dans son intérêt, mais selon un automatisme désormais lié à un montage mental réversible ("ça se fait ou ça ne se fait pas").
- *la science* (critère de la vérité), *la technique* et *l'économie* (critère de l'efficacité) lorsque la réalisation de l'intérêt peut se faire par des moyens rationnels.

---

<sup>207</sup> «Le schéma - qui, comme tout schéma, fait violence à la réalité, mais répond à la nature de notre entendement - adopté ici : passion-représentations-intérêts, donne des indications sur les liens qui unissent ces trois moments. La passion est la donnée première, sans laquelle aucune action ne peut apparaître. C'est elle qui déclenche tout le mécanisme. Il suit que ni les intérêts ni les représentations ne peuvent créer les passions, ils peuvent tout au plus les réveiller. Un mouvement politique ne naît donc pas parce qu'un individu a désigné une valeur ou construit un système idéologique. Il naît parce que des passions se sont éveillées et conjuguées; ensuite seulement, elles poursuivent des intérêts en utilisant ou en suscitant des représentations. De leur côté, les intérêts sont des données extérieures à la passion et aux représentations. La puissance, le plaisir, la gloire, la liberté, l'égalité... sont des valeurs qui préexistent aux passions et aux représentations : les premières les visent, les secondes les saisissent intellectuellement. C'est pourquoi les valeurs sont éternelles et universelles. Quant aux fins et aux buts, ce sont évidemment des données extérieures variables selon les temps et les lieux. Les représentations ont un statut particulier. En principe, elles ne se justifient qu'en faisant la liaison entre les passions et les intérêts. En conséquence, les représentations politiques - c'est-à-dire l'idéologie - ne devraient apparaître que dans des actions politiques concrètes et seulement pour autant qu'elles servent ces actions. En fait, comme les représentations sont une production de l'entendement, cette activité peut devenir autonome et la production idéologique devenir une fin en soi. Il en va de même en matière religieuse: les constructions théologiques peuvent perdre de vue ce pour quoi elles sont prévues et devenir l'objet d'une production autonome. Cette particularité explique un point que nous rencontrerons souvent : la production idéologique est excédentaire par rapport aux besoins de l'activité politique. Elle est excédentaire, non seulement en quantité, mais aussi en qualité. Le raffinement de l'analyse idéologique ne dépend pas des nécessités de l'action, mais du nombre et du talent des spécialistes qui s'y livrent. Inversement, la qualité et la quantité de l'idéologie ne préjugent en rien du succès ou de l'échec des actions qu'elle sert. Le succès ou l'échec ne dépend pas plus des formulations idéologiques les plus raffinées: l'impact peut se faire par le biais des formulations les plus primitives.», Ibid., pp.58-59.

- la *mythologie* ou la *religion*, lorsque l'intérêt n'est pas un objet donné extérieurement mais qu'il est construit. Dans ce cas, les représentations prennent une importance démesurée, puisqu'il s'agit de répondre à des questions fondamentales qui échappent à toute expérience possible.

- *l'éthique*, le *droit* et la *politique*, lorsque les représentations revêtent des apparences particulières dans des activités qui s'efforcent d'accomplir rationnellement des intérêts arbitraires (des valeurs).

Nous pourrions construire une schématisation afin de faciliter la compréhension de cette multiplicité des formes de représentation de la manière suivante :



Types d'action et formes de représentation selon J. Baechler :

nature de l'intérêt visé	types d'action	formes de représentation	portée de la représentation
Objet donné extérieurement	automatisme physiologique	Instinct	limitée
	automatisme mental individuel	Habitude	
	automatisme mental collectif (culture)	Mœurs	
	action rationnelle <sup>208</sup>	Science, Technique, Économie	
objet construit	action signifiante <sup>209</sup>	Religion, Mythologie	étendue
	action arbitraire <sup>210</sup>	Éthique, Droit, Politique	

<sup>208</sup> Selon la définition de Baechler, une action rationnelle qualifie la poursuite d'objectifs (dans le sens de fins intermédiaire) en réunissant les moyens idoines pour les atteindre.

<sup>209</sup> Ce terme m'est propre. Je l'emploie pour définir ce type d'action qui vise à fournir des réponses aux interrogations fondamentales de nature ontologique. Cela correspondrait à la représentation du monde telle que définie par Bourque et Duchastel dans leur article cité précédemment, c'est-à-dire le second degré dans lequel peut être compris le terme d'idéologie. Cela permet d'introduire un éclairage sur la manière dont Baechler entend ce concept. En effet, celui-ci ne voit pas dans l'idéologie le mode moderne de représentation du monde, même si elle l'est, de fait. Je m'explique. Dans le sens où il définit l'idéologie comme un mal nécessaire à l'action politique, celle-ci peut exister, en tant que parasite, dans les sociétés pré-modernes, en se greffant sur les autres formes de représentations lorsque la société traverse une période de conflit. Elle tend à absorber toutes les autres formes de représentation présentes dans la sphère publique avec l'avènement de la modernité, mais elle ne fait que représenter les conflits politiques qui se manifestent nécessairement dans l'ordre pluraliste. Les autres formes de représentation sont alors rejetées dans la sphère privée. Ainsi, la représentation du monde (mythe, religion), au sens où l'entendent Bourque et Duchastel, est rejetée dans la sphère privée. Le propre de la modernité, selon Baechler, semble être de plus avoir de représentation ontologique du monde. Nous tirons cette interprétation personnelle de la comparaison développée par Baechler entre l'idéologie et la religion :

«Elles [l'idéologie et la religion] se distinguent radicalement sur ce qui fait l'originalité irréductible de la religion, à savoir la réponse aux questions ultimes. La religion propose des interprétations satisfaisantes de la mort, alors que l'idéologie ne peut rien dire sur la mort, ni sur l'être en général. Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Pourquoi faut-il mourir ? Les idéologies ne peuvent répondre, parce qu'il n'y a pas de réponses rationnelles à ces questions. Elles ne peuvent produire que des rationalisations extrêmement pauvres, qui tournent toutes autour du même thème : l'individu ne meurt pas, il se survit dans la nation, le parti, la classe, l'humanité. Ce peut être une réponse satisfaisante pour quelques âmes exaltées prêtes au sacrifice, ce n'est pas une interprétation satisfaisante généralement. Ainsi s'explique un fait fréquemment relevé et dénoncé : la modernité est la première civilisation dépourvue de tout discours sur la mort. Non pas que les modernes ignorent la mort ou veuillent la nier, mais parce qu'il ne peut pas se trouver un discours reçu par tous et que les idéologies qui se partagent les dépouilles de la *koïnè* religieuse ne peuvent proférer aucun discours sur ce point. Seul le libéralisme s'en tire par une pirouette. Il affirme en substance : je n'ai rien à dire sur la mort ; c'est une réalité désagréable, mais une affaire privée ; en conséquence, débrouillez-vous, trouvez votre propre discours sur la mort, en adhérant à une fois religieuse quelconque ; si vous ne le voulez pas ou ne le pouvez, vivez ardemment dans la certitude lucide que vous mourrez un jour. Peu d'hommes sont capables d'un tel enthousiasme désespéré. C'est pourquoi l'on peut affirmer avec certitude que les idéologies ne réussiront jamais à absorber les religions : tant que les hommes se demanderont pourquoi il leur faut mourir, ils seront religieux, même s'il leur faut inventer de nouvelles religions.» Ibid., pp.284-285.

<sup>210</sup> Selon la définition qu'en donne Baechler, les actions arbitraires désignent la poursuite de fins arbitraires car fondées en valeur, en réunissant des moyens adéquates.

Au regard de cette théorie générale de l'action, et selon la définition qu'en donne Baechler (elle est une forme de représentation politique), l'idéologie vise un objet construit (un projet de société), elle relève d'une action arbitraire, et apparaît comme une représentation dont la portée est étendue.

#### D : Une théorie de l'idéologie

Partant de la définition de la nature de l'idéologie, il va s'attacher à en préciser les fonctions en tant que représentation du conflit politique pour ensuite aborder la question de la modernité et finalement en faire la critique.

##### 1 : Nature de l'idéologie

Il convient de distinguer deux choses dans l'idéologie : un noyau (passion ou valeur) et le discours qui s'organise autour de ce noyau. Le noyau n'est pas par nature idéologique, il le devient en se manifestant sur la scène politique par le biais du discours.<sup>211</sup> Ces discours sont le fait de spécialistes de l'entendement, les *intellectuels*.

Le noyau, autour duquel se constitue une idéologie, est lui-même doublement constitué par une passion spécifique et une valeur spécifique. Ainsi, le noyau se trouve doté d'une double caractéristique, en tant que passion il est un «quantum d'énergie psychique»,<sup>212</sup> et en tant que valeur il est une représentation. Les passions sont «universelles et éternelles, consubstantielles à l'humanisation», et elles se transforment en valeurs par le biais de l'éducation et de la transmission des schèmes culturels.

Ainsi, «une idéologie est un discours orienté par lequel une passion cherche à se réaliser dans une valeur.»<sup>213</sup> Le lieu de cette réalisation est le champ politique, que Baechler définit comme conflictuel. Une idéologie est donc par nature polémique. Il y a toujours au moins deux idéologies concurrentes en présence dans ce champ politique, sinon ce ne serait pas une idéologie mais une tradition, c'est-à-dire des mœurs. Comme l'enjeu ultime de la politique est le pouvoir, l'idéologie peut se définir comme suit :

---

<sup>211</sup> «Les noyaux idéologiques sont des invariants consubstantiels à la psyché humaine ; selon la présence ou l'absence d'un *koïné* - c'est-à-dire d'une formation intellectuelle reçue par tous les sociétaires - les noyaux serviront ou bien de principe de détournement ou de parasitage de discours non idéologiques, ou bien de point de départ pour des systèmes idéologiques englobants.» Ibid., p.199.

<sup>212</sup> Ibid., p.201.

<sup>213</sup> Ibid., p.60.

« une idéologie est une formation discursive polémique, grâce à laquelle une passion cherche à réaliser une valeur par l'exercice du pouvoir dans une société.»<sup>214</sup>

Comme les valeurs sont arbitraires (non fondées en raison), une idéologie ne peut être ni prouvée, ni réfutée. Mais d'un autre côté, comme les fins et les buts sont en principes rationnels (ce sont des moyens), le discours idéologique contient une part de propositions vérifiables et réfutables. Ainsi,

«une idéologie n'est ni vraie, ni fausse, elle ne peut être qu'efficace ou inefficace, cohérente ou incohérente.»<sup>215</sup>

En ce sens, la critique de l'idéologie ne peut se faire sur sa fausseté, mais plutôt sur son inefficacité ou son incohérence.

Ainsi, Baechler place au fondement de son explication de l'idéologie «une théorie des passions de l'âme». Tous les êtres humains sont soumis aux passions fondamentales que sont l'impuissance et l'insécurité, qui vont engendrer la peur et l'angoisse, l'agressivité, l'instinct de conservation. Ces passions fondamentales ne peuvent s'incarner dans des valeurs, soit parce qu'elles sont purement négatives (la peur et l'angoisse), soit parce qu'elles constituent l'énergie psychique que l'on peut retrouver dans toutes les passions qui en dérivent (agressivité), ou qu'elles apparaissent comme le mouvement même de la vie (instinct de conservation). En fait ces passions fondamentales apparaissent comme des données inhérentes à l'espèce humaine. Elles apparaissent comme des contraintes d'ordre naturel qui s'imposent à l'homme et vont orienter son action. En effet, si, comme Baechler le suppose, l'insécurité est la condition première de l'homme, alors, la fin fondamentale de son action sera la recherche de sécurité. Il peut atteindre ce but selon deux stratégies : la stratégie de puissance, c'est-à-dire s'imposer par la force donc éliminer ses ennemis potentiels, et la stratégie de dépendance, c'est-à-dire la recherche de protection auprès d'un plus puissant que soi. Par rapport à ces deux stratégies de survie, Baechler identifie huit passions pouvant orienter l'action, donc se muer en valeurs, que l'homme va mobiliser stratégiquement. Ce sont la volonté de puissance, l'avarice ou cupidité, la vanité, l'envie, l'obéissance, l'amour, la révolte et la haine. À ces huit passions, Baechler en ajoute deux, qui ne sont pas directement liées

---

<sup>214</sup> Ibid.

<sup>215</sup> Ibid., p.61.

aux deux stratégies de survie identifiées précédemment, mais qui sont propres à l'humain, et surtout peuvent générer des valeurs donc constituer des noyaux idéologiques, à savoir le plaisir et l'aspiration à la liberté.

Ces dix passions pouvant se représenter sous forme de valeurs, vont constituer les dix noyaux idéologiques autour desquels les discours idéologiques (les idéologies mères et leurs satellites) vont se développer. Ainsi, l'aspiration à la liberté va conduire au libéralisme, la volonté de puissance au prométhéisme, l'avarice au productivisme, la vanité à l'élitisme, l'envie au socialisme, l'obéissance à l'intégrisme, l'amour au pacifisme, la révolte au révolutionnarisme, la haine au nihilisme, et la recherche du plaisir au ludisme. Nous ne nous étendrons pas plus sur la logique interne de la démonstration de Baechler, ni sur la définition personnelle qu'il donne de toutes ces idéologies, non seulement parce que cela ne se situe pas au cœur de notre problématique et que cela nous conduirait à une digression superflue, de plus parce que cette analyse a déjà été formulée ailleurs.<sup>216</sup>

Il faut cependant éviter tout contresens dans l'interprétation de la théorie de Baechler. S'il affirme que les idéologies trouvent leurs fondements dans la nature humaine, il reconnaît cependant que les choix entre les diverses idéologies qui vont être promues sont de nature culturelle. Ainsi, «toute hypothèse sur une corrélation possible entre une économie psychique et une idéologie déterminée doit être abandonnée : n'importe qui peut entrer en idéologie et toutes les idéologies sont ouvertes à tous».<sup>217</sup>

En effet, tout individu nourrit de nombreuses passions, et l'on peut même déceler chez lui quelque dominante. Cependant, s'il ne souhaite pas investir la sphère politique et idéologique, il peut satisfaire ses passions dans la sphère privée donc, sans que celle-ci ne soit sujette à l'emprise idéologique. De plus, affirmer une corrélation entre l'économie psychique des individus et les différentes idéologies, supposerait que toute la gamme idéologique se présente, historiquement, à l'individu pour que son véritable penchant dominant puisse se traduire sous forme idéologique. Or ce n'est pas le cas. Enfin, les formes idéologiques qui émergent dans la réalité sociale et historique se manifestent le plus souvent comme des agglomérations d'éléments puisés dans les

---

<sup>216</sup> Voir les schémas construits par Michel Simon, *Comprendre les idéologies*, Lyon, Chronique sociale de France, 1978.

<sup>217</sup> J. Baechler, op. cit., p.325.

divers noyaux idéologiques. Ainsi, tous les tempéraments individuels peuvent adhérer à n'importe quelle idéologie. Il en est de même pour les différents groupes.

## 2 : Fonction de l'idéologie

Nous venons de voir, dans la définition de la nature intrinsèque de l'idéologie, que celle-ci sert à joindre une passion et une valeur. Mais cela demeure trop vague quant à sa fonction de représentation du conflit politique. Ainsi Baechler entend préciser son propos. Il identifie cinq fonctions remplies par l'idéologie.

### a : La fonction de ralliement :

Comme l'essence du politique est conflictuelle, il s'agit de définir les camps. Qui est avec moi et qui est contre moi. Il faut des signes, des mots d'ordre, des symboles, afin de rassembler ses partisans, et d'exclure ses adversaires. Cela répond aux passions de fusion et d'agressivité.

### a : La fonction de justification :

Cela permet à l'acteur politique de fonder en raison ses choix politiques. Cette justification s'adresse à la fois à l'acteur, à ses partisans et à ses adversaires.

### b : La fonction de voilement :

Il ne s'agit pas de voiler les intérêts de la classe dominante, dans la perspective marxiste du terme, ni ses passions. Ce voilement consiste plutôt en un détournement de la morale au service du politique, c'est-à-dire que l'idéologie permet d'aimer ses amis et de haïr ses ennemis. Les notions de bien et de mal ne sont plus des valeurs universelles, mais absorbées par l'idéologie.

### c : La fonction de désignation :

Il s'agit d'orienter les choix privilégiés dans l'univers des possibles. Une représentation appropriée désigne aux individus ou aux groupes la valeur choisie dans l'univers des possibles à laquelle ils doivent adhérer.

### d : La fonction de perception :

L'action politique se déroule dans un contexte que l'acteur est loin de pouvoir maîtriser. «L'idéologie permet de percevoir une réalité sociale simplifiée et figée.»<sup>218</sup> Ainsi, l'idéologie se différencie de la science.<sup>219</sup> L'action politique nécessite un projet, or c'est ce projet qui détermine une perception spécifique de la réalité.<sup>220</sup> La science ne poursuit aucun projet, elle se contente de classer et d'expliquer le réel.

Puisque l'idéologie est de nature radicalement différente de la science, «l'adhésion à une idéologie diffère radicalement de l'adhésion à une vérité scientifique. On adhère à celle-ci en fonction de sa cohérence interne et de sa conformité au moins provisoire à l'expérience. Il n'y a pas de conformité de l'idéologie à l'expérience, même si sa cohérence interne peut être très grande. La conviction idéologique s'apparente donc à la conviction religieuse. Elle se fonde, comme elle, sur une certaine conformation de l'économie psychique, qui fait que l'individu croit trouver la réponse adéquate à ses problèmes intimes.»<sup>221</sup> De ce fait, la fonction de perception de l'idéologie se décompose en trois temps : elle simplifie drastiquement les données, elle exerce son efficacité sur des totalités et elle se détermine sur l'avenir.

Nous reviendrons sur cette fonction de perception, fondamentale pour notre analyse.

Ces différentes fonctions démontrent que l'idéologie «représente un élément inévitable et indispensable de l'action politique».<sup>222</sup>

### 3 : Histoire de l'idéologie

Baechler souligne que dans les sociétés traditionnelles<sup>223</sup> plusieurs formations discursives coexistaient afin de légitimer à la fois la répartition du pouvoir, des richesses et du prestige, les diverses institutions sociales et les valeurs. Baechler cite la mythologie,<sup>224</sup> la religion,<sup>225</sup> les

---

<sup>218</sup> Ibid., p.97.

<sup>219</sup> «L'homme de science attend toujours que la décision ait développé ses conséquences, avant de porter sur elle un jugement objectif. Car il n'y a de science que du réel, c'est-à-dire, en matière humaine, que du passé. Bien évidemment, l'acteur politique ne peut attendre que l'avenir se soit mué en passé, car, par son action, il construit lui-même ce passé.» Ibid., p.102.

<sup>220</sup> «l'idéologie autorise une sélection des données qui rendent la réalité transparente et permettent l'action politique.» Ibid., p.98.

<sup>221</sup> Ibid., pp103-104.

<sup>222</sup> Ibid., p.104.

<sup>223</sup> Baechler qualifie de société traditionnelle celles où «l'ordre est une donnée incontestée». Ibid, p.152.

<sup>224</sup> «La mythologie peut donc être conçue comme un ensemble d'histoires, où l'on répond aux questions que les humains peuvent se poser.» Ibid., p.153.

<sup>225</sup> «La religion est l'activité spécialisée dans les réponses aux questions les plus fondamentales, elle monopolise la dimension métaphysique de l'activité mythologique.» Ibid., p.154. Dans cette optique, la philosophie apparaît, selon

mœurs,<sup>226</sup> l'éthique,<sup>227</sup> et les propositions rationnelles.<sup>228</sup> Ces différentes formes discursives étaient fortement ancrées dans les sociétés traditionnelles qui reposaient, de plus sur une relative stabilité politique. En ce sens, l'idéologie, qui pouvait apparaître lors de conflits, ne pouvait agir qu'en détournant ces propositions largement répandues. Ainsi, l'idéologie agissait en parasite des formations discursives que nous venons d'énumérer, elle n'apportait aucun élément d'information nouveau.

Lors du passage à la modernité, qui se manifeste en Europe dès le XVIII<sup>e</sup> siècle par l'évolution de nos sociétés vers l'ordre pluraliste grâce au développement de la laïcisation, de la rationalisation et de la politisation croissante des conflits rendue possible par le développement progressif du parlementarisme et de la démocratie, l'idéologie n'agit plus simplement par parasitage, elle tend à absorber les différentes formes discursives traditionnelles. En effet, le passage à la modernité engendre un changement brutal dans l'ordre des représentations, des valeurs et des explications. Ainsi, un détournement des formations discursives en place ne suffit plus à satisfaire la quête de sens, il faut donc en produire un nouveau. Dès lors, l'idéologie agit comme productrice de ce nouveau sens et se constitue en système.

L'idéologie est fondamentalement liée à l'action politique, elle prolifère lorsque la discussion du pouvoir (le conflit), donc l'action politique, est rendue possible. Dès lors Baechler fait le lien entre la prolifération idéologique et les ordres politiques idéaux tels que nous les avons présentés précédemment. Dans l'ordre traditionnel, les conflits politiques sont limités et par voie de conséquence l'idéologie aussi. Dans l'ordre pluraliste, les conflits politiques sont largement étendus, laissant ainsi libre cours à l'effervescence idéologie.

À la lumière de ces développements, nous pouvons illustrer schématiquement la relation que Baechler identifie entre chacun des ordres politiques idéaux qu'il a construits et les formes de

---

Baechler, comme la laïcisation et la rationalisation de la religion, elle tente de répondre aux mêmes questions par d'autres moyens.

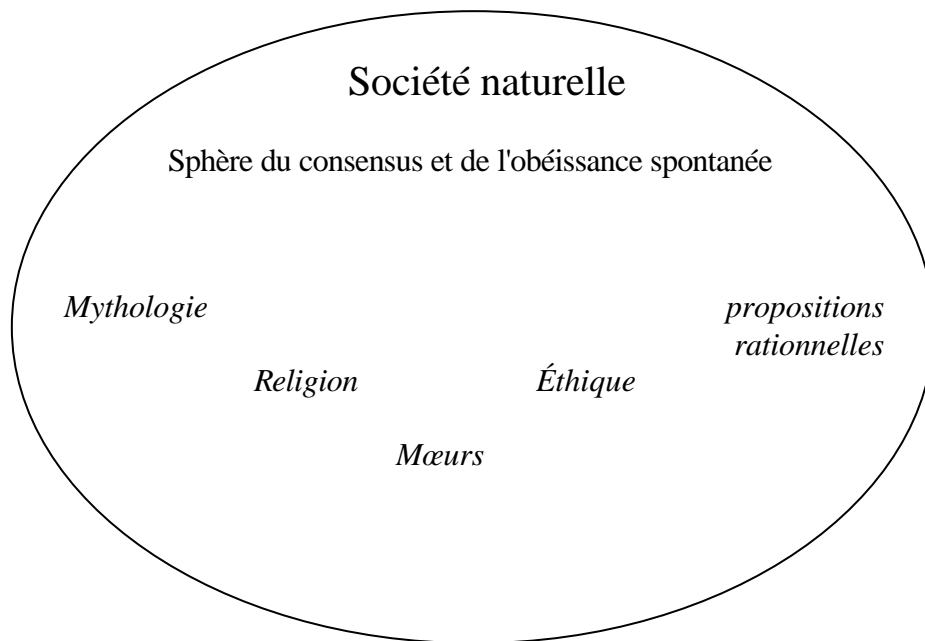
<sup>226</sup> «Les mœurs permettent de décider ce qui se fait et ne se fait pas, ce qui est licite et illicite, ce qui est raisonnable et déraisonnable.» Ibid, p.156. Ainsi, selon Baechler, les mœurs comprennent la moralité, les opinions et les coutumes, elles sont transmises par l'éducation, donc s'imposent aux individus. Elles recouvrent les institutions et les valeurs de chaque société. Elles ne peuvent donc être critiquées de l'intérieur de la société. Leur arbitraire n'apparaît qu'au contact d'une société qui lui paraît étrangère, du simple fait qu'elle possède d'autres mœurs.

<sup>227</sup> «L'éthique peut être définie comme une élaboration consciente et individuelle du Bien et du Mal et une tentative pour conformer sa conduite à des principes». Ibid., p.157. Ainsi, par rapport aux mœurs, l'éthique apparaît comme l'expression d'un choix individuel.

<sup>228</sup> «Le critère premier de la rationalité est, en effet, l'opposition efficace - inefficace.» Ibid., p.158. Pour survivre, une société doit détenir un minimum d'efficacité.

représentation que ceux-ci favorisent. Nous nous inspirerons, pour ce faire, de la construction schématique qu'Habermas nous a ailleurs<sup>229</sup> suggérée afin de traduire l'émergence de la sphère publique de la vie sociale lors du passage à la modernité politique.<sup>230</sup> Certes l'ordre pluraliste de Baechler ressemble à la structuration des différentes aires de la vie sociale bourgeoise du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais la comparaison s'arrête à l'architecture. En effet, alors qu'Habermas voyait l'avènement de la modernité politique, ancrée dans la séparation entre les sphères publique et privée de la vie sociale, comme le résultat de transformations économiques, Baechler conçoit l'avènement de l'ordre pluraliste, caractéristique de la modernité, comme le fruit d'un hasard heureux.<sup>231</sup>

**Les diverses formes de représentation dans l'ordre traditionnel :**



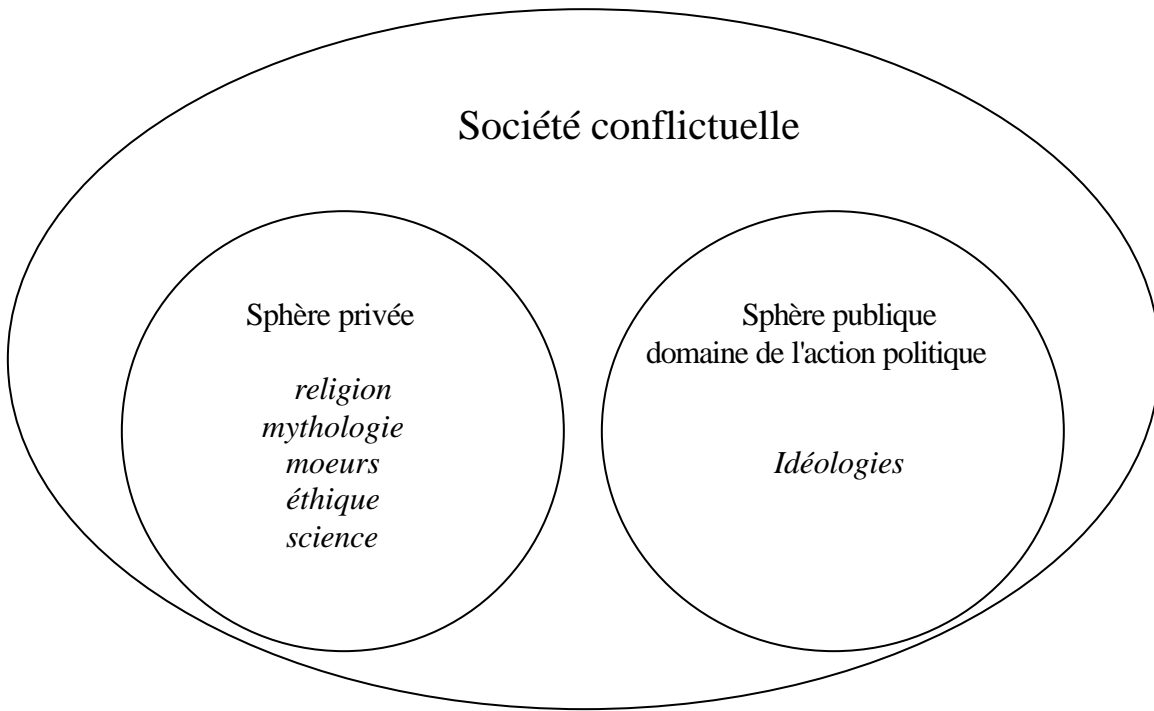
<sup>229</sup> Voir mon autre question de synthèse, *Les conséquences de la montée du multiculturalisme sur les représentations de la communauté politique et les institutions démocratiques* (UQAM, janvier 2000).

<sup>230</sup> Schéma construit à partir de son ouvrage, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978.

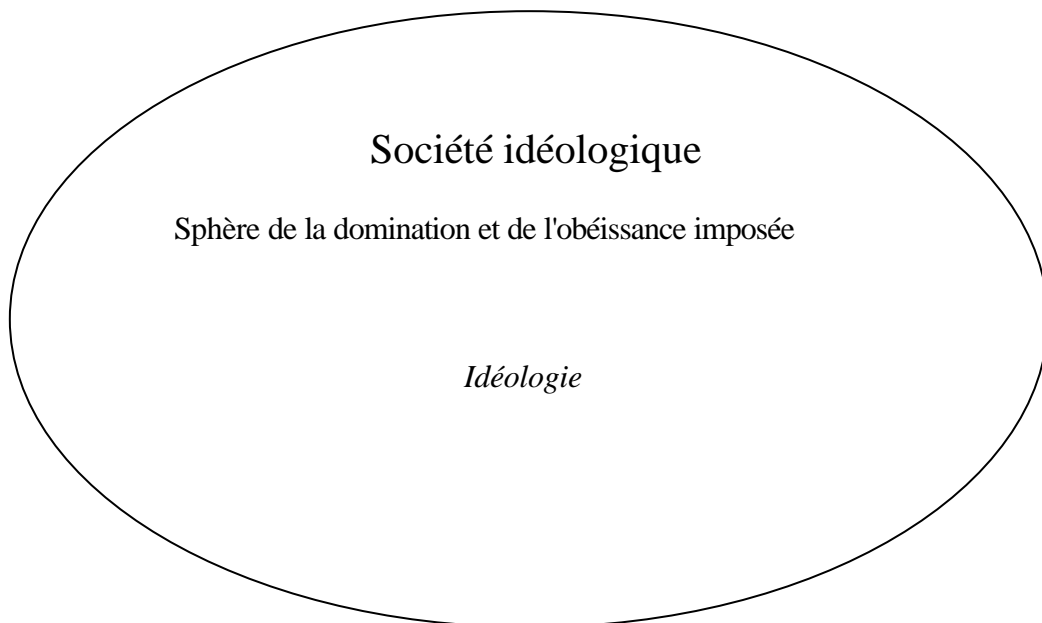
<sup>231</sup> «Un ordre pluraliste n'est le résultat ni d'une volonté ni d'une représentation, il naît organiquement d'une évolution millénaire et, ajouterai-je, miraculeuse.» J. Baechler, op. cit., p.340.



**Les diverses formes de représentation dans l'ordre pluraliste :**



**Les diverses formes de représentation dans l'ordre totalitaire :**



Résumons brièvement la théorie baechlérienne de l'idéologie.

Les idéologies sont doublement constituées ; il faut distinguer le contenu (le noyau idéologique) de la forme (le discours idéologique). Elles trouvent en leur centre un noyau constitué d'une passion sublimée, une valeur, il est universel et éternel. Tout autour de ce noyau va se développer et se structurer un discours (pouvant se manifester sous de multiples formes) qui va avoir pour tâche d'actualiser ce noyau. Ces formes idéologiques sont circonstancielles, donc historiques. Ainsi ces noyaux peuvent se manifester sous des formes non idéologiques dans l'ordre traditionnel. Ils peuvent s'actualiser dans des formes idéologiques, lors de périodes de conflits politiques et ainsi venir parasiter les formes de discours non idéologiques. Ce n'est plus possible dans l'ordre pluraliste où l'idéologie tend à englober toutes les autres formes de discours, lorsque les noyaux idéologiques tendent tous à migrer vers la sphère politique. Dans le sens où l'ordre pluraliste permet la concurrence des idéologies divergentes, il peut subsister une sphère privée, en marge de la sphère publique où se manifestent les idéologies, où les individus peuvent développer des formes de discours non idéologiques (religion, éthique, science...). L'ordre pluraliste devient totalitaire lorsqu'une seule idéologie tend à s'imposer, alors l'éventail des possibles disparaît et, avec lui, le choix et la sphère privée.

#### 4 : Critique de l'idéologie

Baechler adopte une attitude critique vis-à-vis des idéologies. Cependant, puisqu'elles sont indispensables à l'action politique, elles lui apparaissent comme un mal nécessaire.<sup>232</sup> Il va malgré tout s'appliquer à en restreindre l'efficacité.

Il remarque, en ce sens, que l'idéologie n'exerce aucune influence directe sur les passions puisque celles-ci préexistent chez l'individu sous forme de quantum d'énergie.<sup>233</sup> L'idéologie n'exerce pas plus d'influence sur les intérêts, qui apparaissent comme des données extérieures à la volonté des hommes, ni sur la logique interne des ordres qui se développent selon leurs propres lois.

Finalement l'idéologie n'exerce vraiment son influence que sur les actualisations, c'est-à-dire le passage de la quête des possibles (histoire abstraite) qui apparaît comme le moteur de l'évolution humaine, à leur découverte (histoire concrète) résultant de circonstances fortuites, d'actions

---

<sup>232</sup> «comme on ne peut faire de la politique rationnellement, on ne peut en faire qu'idéologiquement.» Ibid., p.397.

<sup>233</sup> «L'homme politique ne crée pas les passions dont il a besoin pour parvenir à ses fins, il les exprime, les capte et les concentre dans la direction recherchée.» Ibid., p.356.

politiques. Et même dans ce domaine de l'actualisation, Baechler va rechercher des modalités afin de limiter l'influence, qu'il juge néfaste, de l'idéologie.

Dans cette perspective, il identifie deux types d'action : les actions rationnelles (c'est-à-dire la poursuite d'objectifs en réunissant les moyens idoines pour les atteindre) et les actions arbitraires (c'est-à-dire la poursuite de fins arbitraires en réunissant des moyens adéquates). Comme les actions politiques sont fondées sur des valeurs qui, par nature, sont des fins arbitraires, elles relèvent du second type d'action, les actions arbitraires. Elles requièrent alors de l'idéologie. Dès lors, deux choix sont possibles. Soit, on développe des actions arbitraires raisonnables, c'est-à-dire que l'idéologie n'intervient que lors de la prise de décision pour ensuite s'effacer devant la rationalité quant à son application. Soit, on développe des actions arbitraires absurdes si on laisse l'idéologie guider à la fois la décision et l'application. L'ordre pluraliste tend à favoriser, au niveau politique, les actions arbitraires raisonnables, alors que l'ordre totalitaire penche plutôt vers les actions arbitraires absurdes (l'idéologie est présente partout). L'ordre autoritaire apparaît comme un ordre intermédiaire.

Ainsi, si l'idéologie est indispensable à l'action politique, il convient cependant d'en limiter son usage, car si on la laisse tout envahir, elle conduit à l'excès, à l'absurde. Il ne manque d'ailleurs pas de devenir dramatiquement alarmiste :

«Si l'on n'y prend garde, l'idéologie peut perturber les mécanismes politiques et répandre la mort ; elle peut subvertir l'éthique et répandre le crime ; elle peut, enfin, envahir la science et diffuser la sottise.»<sup>234</sup>

«Dans un monde idéologisé, la gangrène ne peut être que généralisée et entraîne une corruption générale. Derechef, il faut retenir la distinction - notre seule lueur d'espoir - entre régimes pluralistes et régimes totalitaires. Les premiers sont gangrenés, mais réussissent à produire des anticorps ; les seconds sont intégralement corrompus et ne peuvent être sauvés que par une mutation profonde du système politique.»<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> Ibid., p.371.

<sup>235</sup> Ibid., p.395.

### **III : Conclusion provisoire :**

Bien qu'ils nous livrent tous deux des théories divergentes de l'idéologie, Boudon et Baechler se situent côte à côte dans le paradigme libéral puisqu'ils placent au fondement de leur démarche sociologique l'individu. Ils se rejoignent aussi dans leur attitude critique à l'égard de l'idéologie. Mais la similitude semble s'arrêter là. En effet, si Boudon affirme que les idéologies se structurent autour de noyaux scientifiques, relevant donc du critère du vrai et du faux, Baechler place au fondement de l'idéologie une passion sublimée en valeur, ce qui le conduit à l'évaluer selon le critère de l'efficacité et de la cohérence. En fait, si l'on essayait de situer l'analyse de Baechler dans le tableau au sein duquel Boudon a tenté de répartir les différentes théories traitant de l'idéologie, nous le placerions dans la case trois, c'est-à-dire celle de qui adopte une définition moderne de l'idéologie, c'est-à-dire sans référence au critère du vrai et du faux, conjuguée avec une explication irrationnelle. En fait, c'est la position opposée de celle choisie par Boudon pour développer son analyse (la case deux).

Cependant, bien que divergentes, ces analyses n'en apparaissent pas moins intéressantes pour notre problématique. Nous avons déjà souligné la contribution constructive de Boudon grâce à son schéma tripolaire définissant le rapport à la réalité. Nous souhaiterions conclure ce chapitre en nous penchant sur l'apport de Baechler. Tout d'abord, en identifiant des producteurs et des consommateurs d'idéologie, il semble lui aussi s'orienter vers une dualité du sujet. De plus, dans le sens où l'idéologie exerce une fonction de ralliement, il semblerait que la relation qui s'établit entre ces deux formes du sujet soit de nature asymétrique. Enfin, la fonction de perception que remplit l'idéologie semble nous indiquer la nature de la relation qui s'établit entre le sujet général produisant une perception objective de la réalité et l'objet, la réalité. Elle simplifie cette réalité afin de la rendre conforme à l'action politique qui doit être menée, elle permet de définir adéquatement et efficacement la situation, dans le sens le Dumont.

Ainsi, la contribution majeure de cet ensemble disparate regroupé sous le vocable de théorie libérale de l'idéologie réside bien dans cette problématisation de la perception.

## **Chapitre IV : La sociologie de la connaissance**

Nous avons débuté notre exposé avec l'analyse de Dumont distinguant le monde vécu savoir ordinaire du monde vécu du savoir officiel, pour ensuite aborder l'idéologie comme moyen de domination sociale avec la théorie marxiste, puis comme trouble de la perception avec la théorie libérale. Nous entendons désormais retourner à notre distinction première en abordant ici la sociologie de la connaissance qui postule la détermination historico-sociale des idées. Nous envisagerons dans cette optique deux courants internes à cette méthode d'investigation sociologique. Avec Mannheim tout d'abord, nous l'appliquerons au domaine politique. Avec Berger et Luckmann ensuite, nous nous plongerons dans le monde de la vie quotidienne, en insistant sur l'interaction subjective qui s'y déroule pour déboucher sur les conséquences macrosociologique de cette interaction.

### **I : L'œuvre<sup>236</sup> de Karl Mannheim**

Karl Mannheim publie son ouvrage *Idéologie et utopie* en 1929 en Allemagne. Ces informations sont importantes car, ce que tente de nous enseigner cet ouvrage, c'est que ce n'est pas un hasard si cette élaboration théorique est apparue à cette période précise et en ce lieu spécifique.

Ainsi, avant d'aborder l'analyse de la construction théorique de Mannheim, la sociologie de la connaissance, nous voudrions tout d'abord nous pencher sur le contexte historico-social de l'oeuvre. Nous envisagerons enfin la validité, pour la sociologie contemporaine de la sociologie de la connaissance conçue comme une méthode d'investigation, c'est-à-dire hors de son contexte d'élaboration, pour ensuite déceler les limites du projet que Mannheim conférait à cette science nouvelle.

#### **A : Regard sur le contexte historico-social de la genèse de l'ouvrage de Mannheim :**

Afin de décrire le contexte historico-social dans lequel Mannheim a élaboré sa théorisation de la sociologie de la connaissance, nous nous appuierons évidemment sur des données historiques, mais aussi, sur la préface à l'édition anglaise de 1936, rédigée par Louis Wirth, éminent sociologue de l'École de Chicago, qui est reprise dans la traduction française de 1956.

---

<sup>236</sup> Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956.

D'origine hongroise, Mannheim publie son ouvrage alors qu'il est nommé professeur à l'université de Francfort, en Allemagne. Destitué en 1933 lors de l'avènement du régime nazi, il s'installe ensuite en Angleterre où il va enseigner, à la London School of Economics. Ainsi, son oeuvre est le fruit d'une période historique particulière, l'entre-deux guerres, caractérisée par de graves crises économiques et sociales (la destruction économique de l'Europe et instabilité politique de l'Allemagne de 1918 à 1923) engendrant une montée des extrémismes politiques (le fascisme en Italie accède au pouvoir en 1922, montée du nazisme en Allemagne, putsch de Munich en 1923, *Mein Kampf* publié en 1925-26 et prise de pouvoir en 1933), mais aussi une crise de la pensée dans un climat de profondes luttes idéologiques (la révolution russe de 1917, Spartakisme en Allemagne 1918-1919 et lutte avec les Corps francs jusqu'en 1923, *année zéro* pour l'Allemagne).

Cette crise économique et sociale du vieux monde au lendemain du premier conflit mondial va se prolonger par une crise intellectuelle se fondant sur le constat d'une compromission des élites pensantes supposément éclairées de l'époque avec la propagande idéologique.

Cette remise en cause de la neutralité idéologique des détenteurs du savoir se retrouve, en France, à la veille de la première guerre mondiale, lors de l'apparition du terme intellectuel. Ce terme apparaît au tournant du siècle dans une France déchirée par l'Affaire Dreyfus, aux prises avec un antisémitisme exacerbé, lorsque Zola prend la défense de l'accusé Dreyfus en publiant un article retentissant dans les colonnes du journal de celui qui deviendra par la suite l'un des hommes politiques les plus influents de la III<sup>ème</sup> République d'avant-guerre, Georges Clémenceau. Ce terme d'intellectuel qui signifie l'engagement du penseur dans les débats politiques de son temps peut facilement être galvaudé pour finalement signifier la compromission en apportant une caution pseudo-scientifique à des discours de nature idéologique. Il n'est d'ailleurs pas anodin que Baechler, dont nous avons exposé la théorie précédemment, utilise le terme d'intellectuel pour qualifier les producteurs d'idéologies.

C'est ce glissement que voulait condamner Julien Benda dans son livre intitulé *La trahison des clercs*, paru en 1927. Il y dénonce les clercs,<sup>237</sup> que l'on pourrait aussi nommer les intellectuels, qui, au lieu d'aborder d'un regard critique les passions politiques qui agitent le corps social, se

---

<sup>237</sup> « ... je veux parler de cette classe d'hommes que j'appellerai les *clercs*, en désignant sous ce nom tous ceux dont l'activité, par essence, ne poursuit pas des fins pratiques, mais qui, demandant leur joie à l'exercice de l'art ou de la science ou de la spéculation métaphysique, bref à la possession d'un bien non temporel, disent en quelque manière :

mettent à leur service et accentuent ainsi leur propagation. Ces passions politiques, ces idéologies que critiquait Benda en 1927, étaient de trois ordres : les passions de race, de classe et de nation.

Ce thème de la corruption idéologique des hommes de lettres ou de science, ou de la collusion entre savoir et pouvoir, et un leitmotiv dans la pensée du XX<sup>e</sup> siècle. Pensons simplement à Aron<sup>238</sup> dénonçant l'opium des intellectuels, Finkelkraut<sup>239</sup> prenant acte de la défaite de la pensée, ou plus récemment Serge Halimi<sup>240</sup> voyant dans les journalistes les nouveaux chiens de garde de l'ordre établi, reprenant ainsi le titre du livre de Paul Nizan<sup>241</sup> qui, en 1932, voyait dans la classe des philosophes cette catégorie de défenseurs de l'ordre établi.

Cette critique des intellectuels qui, en temps de crise, ont trop facilement recours à l'irrationnel, engendre plus profondément une crise au sein même des sciences sociales. À partir du moment où le savoir, pris dans une perspective générale, perd sa crédibilité en se mettant au service du pouvoir politique en cautionnant tous ses actes sans aucun recul critique ou pire, en élaborant des constructions théoriques dans le seul but de légitimer des positions idéologiques sans aucun fondement scientifique, c'est l'objectivité de la science en générale, et de la science sociale en particulier, qui se trouve remise en cause. Dans cette perspective, la recherche de la vérité, dans un sens positiviste, n'a plus de sens, puisqu'il existe autant de vérités qu'il y a de positions idéologiques, et chacune étant persuadée de détenir la vérité, aucun dialogue n'est possible puisque les positions de l'adversaire se trouvent a priori discriminées et qualifiées d'idéologiques. Cette atomisation de la science sociale conduit à la faillite du projet sociologique conçue comme une connaissance objective du monde social.

Mannheim, comme Wirth le montre, cherche à dépasser cette critique destructrice, sans pour autant souhaiter le retour à une séparation pure entre le savant et le politique (Weber), en recherchant un optimum d'objectivité par l'emploi d'une méthode de recherche postulant la détermination historico-sociale de la connaissance.

Grâce à la sociologie de la connaissance, il souhaite dépasser le positivisme, sans pour autant sombrer dans le scepticisme. C'est à une perspective optimiste quant à l'avenir de la science

---

"Mon royaume n'est pas de ce monde". » Julien Benda, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, nouvelle édition, 1975, pp.131-132.

<sup>238</sup> Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

<sup>239</sup> Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.

<sup>240</sup> Serge Halimi, *Les nouveaux chiens de garde*, Paris, Ed. Liber-Raisons d'agir, 1997.

<sup>241</sup> Paul Nizan, *Les chiens de garde*, Paris, Maspero, 1971.

sociale qu'il nous convie. La crise intellectuelle de l'entre-deux guerres a démontré les limites du projet positiviste concevant le chercheur en sciences sociales, à l'instar du chercheur œuvrant dans les sciences physiques et naturelles, comme hors du monde. Ainsi, c'est sur la constatation que le sociologue fait partie intégrante du monde qu'il se donne pour tâche d'observer, que Mannheim entend fonder le renouveau de la sociologie.<sup>242</sup>

#### B : La sociologie de la connaissance, une méthode d'analyse sociologique féconde des idéologies

En se fondant sur la détermination historico-sociale des idées, Karl Mannheim nous propose une théorie féconde des idéologies. Il réussit à s'extraire de la théorie de la domination et de l'aliénation formulée par les marxistes, sans pour autant se fondre dans le pôle individualiste des libéraux. Sa théorie se rapproche de la théorie de Dumont, sans pour autant l'atteindre puisqu'elle demeure une théorie des intérêts, et non de la culture. Elle semble cependant prêter le flanc à une critique quant à son objectivité lorsqu'elle met de l'avant sa conception nécessairement évaluative de l'analyse des idéologies. C'est ce côté engagé de sa sociologie qui l'a plongé dans l'oubli dont nous entendons, modestement, la tirer.

#### 1 : Définitions des concepts, conception particulière et conception totale de l'idéologie

Comme tout bon sociologue, Mannheim construit les concepts sur lesquels il va établir sa théorie. Ainsi, il distingue deux sens distincts du terme idéologie.

##### a : La conception particulière de l'idéologie :

Celle-ci se réfère aux «idées et représentations avancées par notre adversaire».<sup>243</sup> Il s'agit de travestissements plus ou moins volontaires d'une réalité afin de la rendre plus compatible avec des intérêts particuliers. Elle ne désigne qu'une partie des assertions de l'opposant, en référence à

---

<sup>242</sup> « Si la discussion antérieure de l'objectivité insistait sur l'élimination des partis pris personnels et collectifs, une tendance plus moderne appelle l'attention sur l'importance positive et cognitive de ces partis pris. Tandis que la précédente enquête sur l'objectivité tendait à poser un "objet" distinct du "sujet", la dernière voit un rapport étroit entre l'objet et le sujet percevant. » Louis Wirth, in Karl Mannheim, op. cit., préface, p.20.

« Le professeur Mannheim est donc en accord avec ce nombre grandissant de penseurs modernes qui, au lieu de poser comme principe une intelligence pure, s'intéresse aux conditions sociales réelles dans lesquelles l'intelligence et la pensée se dégagent. » Ibid., p.27.

«Face à la perte d'une conception commune des problèmes, et en l'absence de critères de vérité unanimement acceptés, le Professeur Mannheim s'est efforcé d'indiquer les lignes suivant lesquelles une nouvelle base pour la recherche objective des fins controversables de la vie sociale peut être édifiée. » Ibid., pp.33-34.



leur contenu. L'analyse des idées, selon cette conception particulière, se fait sur un plan psychologique, c'est-à-dire que l'on considère que l'adversaire énonce un argumentaire dont le contenu est imprégné d'idéologie mais que la discussion entre les deux interlocuteurs demeure possible puisque tous deux se réfèrent à un même fond théorique de référence. Ainsi cette conception particulière de l'idéologie agit selon une psychologie des intérêts. Tel intérêt particulier devient la cause du mensonge. Le point de référence pour une analyse selon cette conception particulière est l'individu.

b : la conception totale de l'idéologie :

Il s'agit d'une conception plus globale qui renvoie à «l'idéologie d'une époque ou d'un groupe historico-social concret, par exemple une classe sociale».<sup>244</sup> Elle désigne l'ensemble de la *Weltanschauung* de l'adversaire. L'analyse des idées, selon cette conception totale, se fait sur un plan noologique<sup>245</sup> ou théorique, c'est-à-dire que ce ne sont plus des cas isolés de contenu de pensée qui diffèrent entre les interlocuteurs, mais plutôt le fond théorique de référence lui-même. Ce n'est plus le contenu, mais toute la charpente conceptuelle qui est dès lors différente. Ainsi cette conception totale de l'idéologie utilise une analyse fonctionnelle qui ne se réfère plus à des motifs précis, mais plutôt à des oppositions structurelles entre des esprits qui agissent à l'intérieur de cadres sociaux différents. Il ne s'agit plus de mettre en évidence des intérêts spécifiques, mais plutôt de décrire une correspondance entre une certaine situation sociale et une perspective sur le monde. Le point de référence pour une analyse selon cette conception totale de l'idéologie, ne peut pas être l'individu concret car ce qui nous intéresse ici c'est la *Weltanschauung* dans sa totalité or, chaque individu ne participe qu'à certains fragments de ce système de pensée dont l'ensemble ne peut se réduire à la somme des expériences fragmentaires individuelles.<sup>246</sup> Le but de l'analyse selon cette conception est «la reconstitution du fond théorique systématique qui forme la base des jugements séparés de l'individu.»<sup>247</sup>

---

<sup>243</sup> Karl Mannheim, op. cit., p.42.

<sup>244</sup> Ibid.

<sup>245</sup> science noologique : qui a pour objet le monde de l'esprit (du grec *noos*, qui signifie *esprit*).

<sup>246</sup> «Comme totalité, le système de pensée est intégré systématiquement et n'est pas seulement un mélange confus d'expériences partielles de membres distincts du groupe. [...] Dès que nous adoptons la conception totale de l'idéologie, nous tentons de reconstruire l'horizon tout entier d'un groupe social et ni les individus concrets, ni leur somme abstraite ne peuvent légitimement être regardés comme porteurs de ce système de pensée idéologique considéré comme un tout.» Ibid., p.47.

<sup>247</sup> Ibid.

Ces deux conceptions ne sont pas de simples manipulations rhétoriques. L'idéologie, conçue selon ces deux conceptions, est liée au sujet qui la propage. En effet, les idées doivent être envisagées comme fonction de l'existence du sujet qui les exprime.<sup>248</sup>

Schématisation : Les deux conceptions de l'idéologie selon K. Mannheim :

	<b>Point de référence de l'analyse</b>	<b>Plan de l'analyse</b>	<b>Fondement de l'analyse</b>	<b>Définition du concept</b>
<b>Conception particulière de l'idéologie</b>	Individu	psychologique	psychologie des intérêts	cas isolé de contenu de pensée au sein d'un même fond théorique de référence
<b>Conception totale de l'idéologie</b>	Groupe historico-social	noologique	correspondance entre la situation sociale et la perspective	fond théorique systématique formant la base des jugements séparés des individus ( <i>Weltanschauung</i> )

c : De la conception particulière à la conception totale de l'idéologie, un processus historico-social

Le passage de l'analyse des idéologies du plan psychologique au plan noologique se fait avec la prise de conscience que le monde dans lequel nous vivons est en perpétuelle transformation, que de nouvelles valeurs fondamentales émergent et viennent contester, voire frapper d'obsolescence, celles déjà en place. Dans une telle perspective, l'unité du monde intellectuel de référence vole en éclats, et les antagonismes qui s'exprimaient à l'intérieur d'une même *Weltanschauung* peuvent désormais se manifester d'une manière plus fondamentale entre deux, voire plusieurs visions du

<sup>248</sup> «Ceci indique que les opinions, assertions, propositions et systèmes d'idées ne sont pas considérés avec leur valeur apparente, mais sont interprétés à la lumière de la situation d'existence de celui qui les exprime. Cela signifie,

monde rivales. C'est ainsi que la bourgeoisie naissante ne s'est pas contentée de s'aménager une place au sein de l'ordre féodal qu'elle contestait, mais a plutôt défini les contours d'un nouvel ordre bourgeois. De même que le prolétariat, selon l'analyse historiquement située de Mannheim, cherche à définir un nouvel ordre, distinct du monde bourgeois.

Le passage de la conception particulière à la conception totale de l'idéologie s'est fait progressivement, selon trois étapes.

La première fut le développement d'une philosophie de la conscience. L'émergence du sujet pensant et percevant a permis de pallier à la destruction de l'unité ontologique objective du monde en lui substituant une unité subjective. Le sujet moderne ne reflète plus le dessein structurel d'un monde extérieur qui s'impose à lui, mais il se construit au cours de sa propre expérience des principes d'organisation qui vont lui permettre de comprendre le monde dans lequel il vit et évolue.<sup>249</sup> L'émergence de cette *conscience de soi* conduit à une production intérieure et personnalisée de la représentation du monde résultant de l'activité mentale du sujet. Le sujet ici décrit demeure cependant une abstraction, il apparaît comme une conscience de soi fictive (travaux de Kant).

La seconde étape dans le développement de la conception totale de l'idéologie réside dans la réduction de cette abstraction conceptuelle de la conscience de soi en recourant à une analyse proprement historique (travaux de Hegel et de l'École historique). Durant la période des Lumières, le sujet était perçu comme une entité supra-sociale, supra-temporelle et totalement abstraite, c'était la pure *conscience de soi*. Avec Hegel, une nouvelle période s'ouvre faisant du *Volkgeist*, *l'esprit du peuple*, l'incarnation des éléments historiquement différenciés de cette conscience de soi qui retrouve son unité dans *l'esprit du monde*.

La troisième étape dans la création de la conception totale de l'idéologie, est aussi le fruit de l'évolution historico-sociale et résulte du remplacement de la notion d'esprit du peuple par celle de conscience de classe ou mieux, *d'idéologie de classe*. La classe remplace le peuple ou la nation, tous deux conçus comme trop larges, comme vecteur de la conscience évoluant historiquement. Cette nouvelle évolution fut rendue possible par la prise de conscience «que la

---

en outre, que le caractère spécifique de la situation vitale du sujet influence ses opinions, perceptions et interprétations.» Ibid., p.43.

<sup>249</sup> «Au lieu de l'unité ontologique objective chrétienne et médiévale du monde, apparut l'unité subjective du sujet absolue de la période des Lumières, - la "conscience de soi".» Ibid., p.57.

structure de la société et de ses formes intellectuelles correspondantes varie avec les rapports entre les classes sociales.»<sup>250</sup>

Ainsi, la conception totale de l'idéologie est le fruit de deux évolutions :

La première résulte d'une transformation radicale de la vision du monde qui s'est opérée durant la période des Lumières :

*Unité ontologique et objective du monde* —————> *Unité subjective du sujet absolu*

La seconde se caractérise par un processus de réduction progressif de l'abstraction caractérisant ce concept de sujet absolu :

*Conscience de soi* —————> *Esprit du peuple* —————> *Idéologie de classe*

2 : De la théorie de l'idéologie à la sociologie de la connaissance, forme spéciale et forme générale de la conception totale de l'idéologie :

Nous sommes passés, nous dit Mannheim, de la *conception particulière* à la *conception totale* de l'idéologie, lorsque nous avons cessé d'expliquer les illusions et déformations de la pensée de notre adversaire par des aspects simplement psychologiques, pour privilégier une analyse plus globale en faisant de son mode de pensée une fonction de sa position sociale. Cependant, selon ce mode d'analyse, nous nous situons sur le plan de la théorie des idéologies et non encore de la sociologie de la connaissance car nous adoptons ce que Mannheim appelle une *forme spéciale* de la conception totale de l'idéologie, à savoir que nous soumettons dans ce cas à l'analyse idéologique uniquement le point de vue de l'adversaire. Ce n'est que lorsque nous soumettons le point de vue de l'adversaire, mais aussi tous les autres points de vue, y compris le sien, à l'analyse idéologique, que nous adoptons une *forme générale* de la conception totale de l'idéologie, alors nous pénétrons le champ de la sociologie de la connaissance.<sup>251</sup>

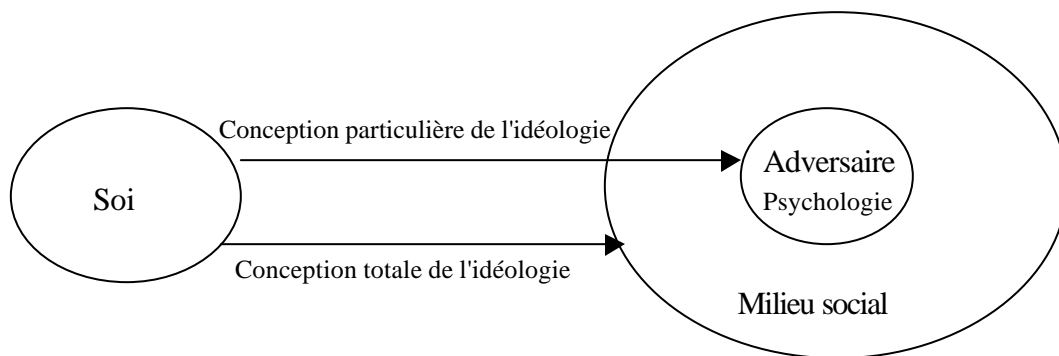
---

<sup>250</sup> Ibid., p.60.

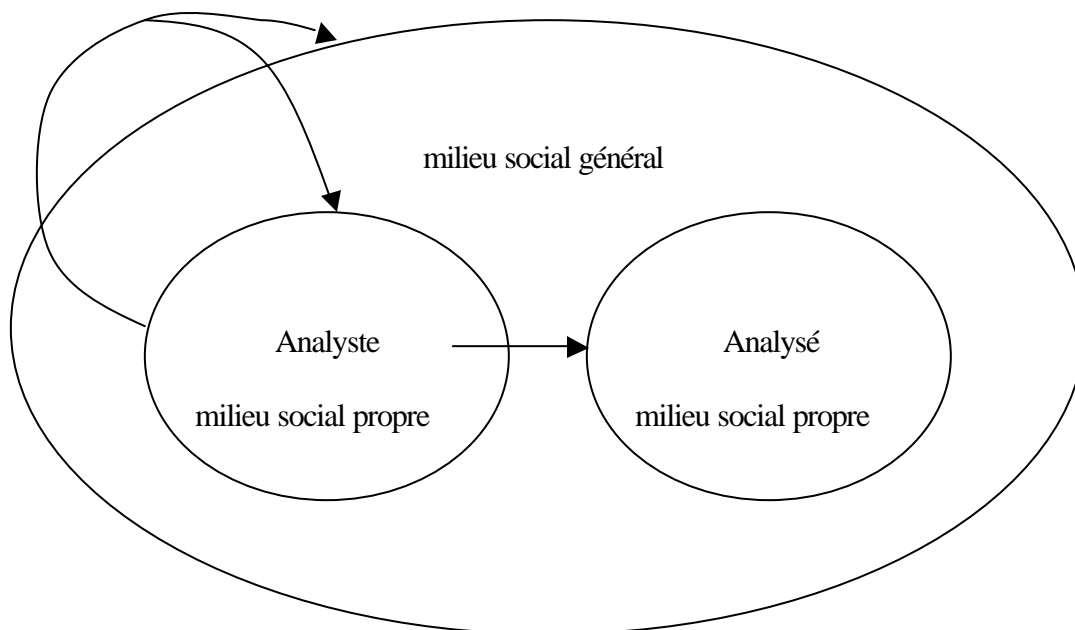
<sup>251</sup> « Avec l'apparition de la formulation générale de la conception totale de l'idéologie, la simple théorie de l'idéologie devient la Sociologie de la Connaissance. » Ibid., p.75.

Dès lors, «Ce qui était autrefois l'armement intellectuel d'un parti, s'est transformé en une méthode de recherche de l'histoire sociale et intellectuelle en général.»<sup>252</sup>

Forme spéciale de l'analyse idéologique : théorie de l'idéologie



Forme générale de l'analyse idéologique : Sociologie de la connaissance



---

<sup>252</sup> Ibid., p.75.

Si l'on s'en tient à la forme spéciale de l'analyse idéologique, nous ne faisons qu'aborder le concept idéologique dans son contenu de propagande, dans le sens ou un groupe particulier, ou un parti, découvre la détermination situationnelle des idées de son adversaire, et ainsi la réprouve. En opérant le passage à la forme générale de l'analyse idéologique, nous ne nous bornons pas simplement à déceler les déformations sociologiques d'un groupe adverse, mais nous établissons le principe selon lequel la pensée de chaque groupe prend naissance dans ses conditions de vie, et ainsi, nous pouvons aborder le contenu scientifique du concept idéologique en analysant la détermination situationnelle de la connaissance de l'ensemble des groupes sociaux, y compris le nôtre. Ainsi, selon Mannheim, le concept d'idéologie redevient un outil à la disposition des chercheurs, et non plus une arme politique pour dévaloriser la pensée de ses adversaires, tel l'usage que Napoléon en faisait.

« Ainsi, l'histoire sociologique de la pensée a pour tâche d'analyser, sans égard pour les préjugés partisans, tous les facteurs de la situation sociale existante qui peuvent influencer la pensée. »<sup>253</sup>

Dès lors, il est possible d'aborder l'investigation idéologique de deux manières. La première consiste à mettre en évidence les interrelations entre le point de vue intellectuel adopté et la position sociale occupée sans aucunes considérations épistémologiques. La seconde consiste à combiner cette analyse avec une épistémologie définie. Si l'on se place dans ce second cas de figure, nous disposons, selon Mannheim, de deux possibilités de positionnement épistémologique : le *relationisme* ou le *relativisme*.

- Le relativisme adopte la méthode historico-sociologique fondée sur l'acceptation du fait que toute pensée historique est liée à la position concrète du penseur, cependant, elle est aussi l'héritière d'une théorie de la connaissance plus ancienne qui recherchait des formes statiques de connaissance ( $2+2=4$ ) et rejetait donc toute considération d'ordre subjectif ou situationnel.

- Le relationisme franchit quant à lui le pas en considérant que, pour certaines sphères de pensée, « il est impossible de concevoir une vérité absolue existant indépendamment des valeurs et des positions du sujet et sans relation avec le contexte social. »<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> Ibid., p.76.

<sup>254</sup> Ibid., p.78.

Mannheim, penche plutôt pour le relationisme. Il adopte une vision historique des valeurs et des relations sociales, et s'insurge contre toute tentative qui tend à faire de certaines valeurs ou morales des éléments statiques a-historique.<sup>255</sup>

### 3 : Le problème de l'objectivité de la démarche, de la conception non évaluative à la conception évaluative de l'idéologie :

Une approche non évaluative de l'idéologie se fonde sur le postulat que toute pensée est historiquement et socialement enracinée, mais que le chercheur peut aborder son objet en faisant abstraction de tout jugement de valeur à son égard.<sup>256</sup> Mannheim refuse de reconnaître cette neutralité axiologique. Il remarque que, même lorsque le chercheur entend entreprendre une étude non évaluative, il en vient inexorablement à formuler tout d'abord une étude évaluative épistémologique, puis évaluative ontologico-métaphysique. Parce qu'en adoptant une méthode non évaluative, on est conduit à adopter une vision non évaluative du monde qui elle-même est une *weltanschauung*. Finalement, Mannheim reconnaît que des présuppositions métaphysiques se trouvent à la base de toute recherche empirique, ainsi, plutôt que des les nier, mieux vaut reconnaître leur existence en admettant que tout point de vue est particulier à une situation définie, pour ensuite découvrir par l'analyse en quoi consiste cette particularité.

Mannheim construit sa sociologie de la connaissance sur le postulat d'une détermination multiple de la pensée, des idées. Celles-ci sont déterminées à la fois par le contexte historico-social qui s'applique au sujet idéologique (d'où le recours à la forme spéciale de la conception totale de l'idéologie) et au chercheur (de là le passage à la forme générale d'analyse), mais aussi par les

---

<sup>255</sup> « Le point de vue philosophique dominant qui, prudemment, admet que le contenu de la conduite a été déterminé historiquement, mais insiste en même temps sur le maintien de formes éternelles de valeur et d'un ensemble formel de catégories, n'est plus acceptable. » Ibid., p.81.

« Le point de vue d'après lequel toute vie culturelle est une orientation vers des valeurs objectives, n'est qu'une nouvelle illustration d'un dédain rationaliste typiquement moderne pour les mécanismes irrationnels de base qui règlent la relation de l'homme avec le monde qui est le sien. » Ibid., p.82.

« Le mot et le sens qui s'y attache sont vraiment une réalité collective. La plus infime nuance dans le système total de pensée se reflète dans le mot individuel et dans les colorations de sens qu'il comporte. Le mot nous lie à toute l'histoire du passé et, en même temps, réfléchit la totalité du présent. » Ibid., p.84.

<sup>256</sup> « La conception totale-générale et non évaluative de l'idéologie se retrouve originairement dans ces investigations historiques, où, temporairement et en vue de la simplification du problème, aucun jugement n'est prononcé quant à l'exactitude des idées à traiter. Cette étude se borne à découvrir les relations entre certaines structures mentales et les situations vitales dans lesquelles elles existent. [...] selon ce point de vue, la pensée humaine naît et fonctionne non pas dans un vide social, mais dans un milieu social défini. [...] La tâche d'une étude de l'idéologie s'efforçant de se libérer des jugements de valeur, doit être de comprendre l'étroitesse de chaque point de vue individuel et l'interaction entre ces attitudes distinctives dans le processus social total. » Ibid., pp.79-81.

valeurs et les jugements propres au chercheur (conception évaluative de l'idéologie). De ce point de vue, la sociologie de la connaissance telle que construite par Mannheim, est une sociologie engagée, il ne peut en être autrement.

Mannheim est dès lors conduit à condamner ceux qui diffusent l'illusion de l'absolu de leur pensée et de leurs valeurs. Ceux-ci ne le font, dit-il, que pour conforter leurs intérêts, inexorablement liés à leur situation sociale privilégiée.<sup>257</sup> Ainsi, le problème de la fausse conscience s'est transformé. Celle-ci ne décrit plus la tendance à construire et défendre une réalité particulière présentée comme invariable et absolue. Elle devient plutôt un obstacle à la compréhension d'une réalité sans cesse mouvante, comme une réticence à l'adaptation, ou à l'acceptation du changement. La mythification et le romantisme apparaissent comme une tentative de figer la réalité dans des modèles erronés.<sup>258</sup>

Ce constat de l'engagement inéluctable du chercheur conduit Mannheim à formuler une distinction conceptuelle entre l'utopie et l'idéologie.

#### 4 : La distinction conceptuelle et politique entre l'utopie et l'idéologie :

Afin de préciser sa distinction entre utopie et idéologie, qui sont tous deux des états d'esprit, Mannheim prend pour point de départ sa définition sociologique de l'existence.

« Pour le sociologue, "l'existence" est ce qui est "concrètement effectif", c'est-à-dire un ordre social qui fonctionne et qui n'existe pas seulement dans l'imagination de certains individus, mais selon lequel les gens agissent réellement. »<sup>259</sup>

Dès lors, deux types d'idées peuvent se rencontrer au sein de cet ordre social existant : Les idées correspondant à cet ordre social existant de facto, que Mannheim nomme les *idées adéquates* ou *situationnellement congruentes* ; et les idées qui sont en décalage par rapport à cet ordre existant,

---

<sup>257</sup> « Ceux qui sont satisfaits de l'ordre des choses existant ne sont que trop portés à poser la situation passagère du moment comme absolue et éternelle, afin d'avoir quelque chose de stable à quoi s'attacher et de diminuer les hasards de l'existence. Ceci ne peut être fait toutefois sans recourir à toutes sortes de notions romantiques et de mythes. Nous voici, de la sorte, en face de cette tendance étrange et effrayante de la pensée moderne, dans laquelle l'absolu qui était autrefois un moyen d'entrer en communion avec le divin, est maintenant devenu un instrument employé par ceux qui en tirent profit pour déformer, pervertir et dissimuler la signification du présent. » Ibid., p.91.

<sup>258</sup> « ... nous voyons l'idée de "conscience fausse" prendre un nouveau sens [...], la connaissance apparaît déformée et idéologique, quand elle ne réussit pas à tenir compte des réalités nouvelles s'appliquant à une situation et quand elle s'efforce de les dissimuler en les pensant sous des catégories non appropriées. » Ibid., p.105.

<sup>259</sup> Ibid., p.127.



ce sont les *idées irréelles* ou *situationnellement transcendantes*. Ces idées qui dépassent la situation réelle sont de deux types, ce sont soit des idéologies, soit des utopies. Ainsi se trouve défini le caractère qui rassemble ces deux concepts : ce sont des idées qui dépassent la situation réelle d'existence.

Ce qui les différencie, c'est leur incidence sur l'ordre existant. L'idéologie apparaît comme une idée transcendant la réalité, mais qui ne tend cependant pas à se réaliser, car elle ne recherche que le maintien de l'ordre existant. En ce sens, elle ne peut conduire à la réalisation de quoi que ce soit qui viendrait altérer cet ordre, et, si elle fournit des modèles alternatifs, ceux-ci sont condamnés à demeurer abstraits et chimériques. L'idéologie est donc conservatrice.<sup>260</sup> En revanche, l'utopie, qui est aussi une idée transcendant la réalité, entend susciter une action réelle conduisant à sa réalisation effective. En ce sens, elle tend à rompre les liens de l'ordre social existant. L'utopie est révolutionnaire.<sup>261</sup>

Mannheim considère que, généralement, les différentes utopies sont, à l'origine, formulées par des chimères individuelles. Puis, ces personnages deviennent des leaders charismatiques lorsque leur propre chimère devient celle d'un groupe social entier.<sup>262</sup> En ce sens, l'analyse sociologique des utopies cherche à comprendre pourquoi un groupe social, à un moment historique donné, choisit d'adhérer à une chimère individuelle, et elle recherche l'explication de ce choix dans les conditions structurelles d'existence de ce groupe.<sup>263</sup>

---

<sup>260</sup> « Les idéologies sont les idées "situationnellement transcendantes" qui ne réussissent jamais de facto à réaliser leur contenu. » Ibid., p.128.

<sup>261</sup> « On peut s'orienter vers des objets qui sont étrangers à la réalité et qui dépassent l'existence réelle, et néanmoins demeurer encore agissant dans la réalisation et le maintien de l'état de choses existant [idéologie] [...] Une telle orientation désaccordée ne devient *utopique* que lorsqu'en outre, elle tendait à rompre les liens de l'ordre existant. » Ibid., p. 125.

« Un état d'esprit est *utopique*, quand il est en désaccord avec l'état de réalité dans lequel il se produit. » Ibid., p.124.

« Les utopies dépassent, elles aussi, la situation sociale ; car elles orientent aussi la conduite vers des éléments que la situation, en tant que réalité dans le temps, ne contient pas. Mais ce ne sont pas des idéologies : elles n'en sont pas, dans la mesure et jusqu'au point où elles réussissent, par une activité contraire, à transformer la réalité historique existante en une autre mieux en accord avec leurs propres conceptions. » Ibid., p.130.

<sup>262</sup> « Il arrive très souvent que l'utopie dominante prend naissance d'abord comme la chimère d'un individu unique et que c'est plus tard seulement qu'elle s'incorpore aux buts politiques d'un groupe plus étendu qui, à chaque stade successif, peut être sociologiquement déterminé avec plus d'exactitude. » Ibid., p.146.

« ... ce qui est nouveau dans l'œuvre de l'individu "charismatique" et originalement personnel, ne peut être utilisé pour la vie collective, que lorsque, dès le début, il est en contact avec quelque problème courant important, et lorsque, dès le départ, ses intentions sont enracinées génétiquement dans des buts collectifs. » Ibid., p.147.

<sup>263</sup> « En d'autres termes, la clef de l'intelligibilité des utopies est la situation structurelle de cette couche sociale qui, à un moment quelconque, les adopte. [...] Les différentes formes des utopies actives sont apparues dans cette succession historique en rapport avec certaines couches sociales définies luttant pour la suprématie. » Ibid., p.149.

Ainsi, selon sa perspective du développement historique, Mannheim voit dans l'utopie une force de changement, d'innovation, une sorte de moteur de l'histoire, et inversement, il voit dans l'idéologie un frein à cette évolution. Une dialectique s'établit entre l'idéologie et l'utopie, celle-ci permet la succession des ordres sociaux et des situations d'existence.<sup>264</sup>

Bien que la distinction entre les deux concepts soit assez simple, elle n'en demeure pas moins complexe à établir du fait des connotations largement propagées de ces deux concepts. En effet, le terme utopie est souvent employé pour désigner ce qui, en principe est irréalisable. Nous assistons ici, selon Mannheim, à un effet déformant lié au point de vue selon lequel on se place. C'est lorsque l'on se place du point de vue de l'ordre social existant que l'utopie est considérée comme irréalisable, tout simplement car elle vise à dépasser cet ordre existant.<sup>265</sup>

### C : Mannheim aujourd'hui, la validité de la méthode, la faillite du projet

Se pencher sur cette œuvre postulant la détermination historique des idées quatre-vingt ans après sa formulation conduit nécessairement à quelques précautions. Il semblerait en être ainsi de toutes les œuvres majeures, bien qu'elles se fondent généralement sur la volonté d'approche d'un savoir absolu, intemporel. Disons simplement que dans le cas de Mannheim, si la méthode d'analyse qu'il nous propose nous semble féconde à bien des égards, il n'en demeure pas moins que le projet dont sa sociologie de la connaissance était investi est plus difficilement défendable aujourd'hui.

#### 1 : La validité de la méthode : un outil afin de démasquer les idéologies contemporaines

La méthode de recherche développée par Mannheim fut le produit d'un contexte historico-social particulier, celui de l'entre-deux guerres, caractérisé par une lutte idéologique acerbée. Elle trouvait donc une utilité directe puisque personne ne niait l'existence de cette lutte. Aujourd'hui,

---

<sup>264</sup> « L'ordre existant fait naître des utopies qui, à leur tour, brisent les liens de l'ordre existant, en lui donnant la liberté de se développer dans la direction du prochain ordre d'existence. » Ibid., p.135.

<sup>265</sup> « Quand une idée est étiquetée "utopique", elle l'est ordinairement par un représentant d'une époque déjà dépassée. D'autre part, la représentation des idéologies comme idées illusoire, mais adaptées à l'ordre actuel, est généralement l'œuvre des représentants d'un ordre d'existence qui est en voie d'apparition. C'est toujours le groupe dominant, en plein accord avec l'ordre existant, qui détermine ce qui doit être considéré comme utopique, tandis que le groupe ascendant, en conflit avec les choses telles qu'elles existent, est celui qui détermine ce qui est jugé comme idéologique. » Ibid., p.141.

le discours ambiant sur la fin des idéologies (ou même de l'histoire selon Francis Fukuyama<sup>266</sup>) semble priver de son objet la sociologie de la connaissance. Si elle semble désuète au yeux des tenants de ce courant, la sociologie de la connaissance théorisée par Mannheim semble fournir de précieux éléments analytiques afin de démystifier ce discours dominant, de démasquer ces nouvelles idéologies en posant la question de qui sont les tenants de ce discours et quelles en sont les finalités.

## 2 : La faillite du projet : la sociologie de la connaissance, une science au service d'un projet politique

La sociologie de la connaissance se fonde sur le postulat de la détermination historico-sociale de la pensée. Cela conduit Mannheim à découvrir, comme l'a montré justement Wirth, une relation spécifique entre les groupes d'intérêt réel qui se manifestent dans la société, et les idées et modes de pensée qu'ils adoptent. Cette constatation le pousse à opérer une distinction entre les concepts d'idéologie et d'utopie, nous l'avons souligné. Cependant, en prônant la formulation d'une conception nécessairement évaluative de l'idéologie, il plonge directement le chercheur dans l'engagement politique puisque ses jugements de valeurs influent sur son analyse. Sa sociologie se veut donc engagée, et Mannheim a choisi son camp.

En effet, ayant établi sa distinction conceptuelle entre idéologie et utopie, Mannheim poursuit son raisonnement en identifiant quatre formes de la mentalité utopique. Celles-ci peuvent se succéder au cours de l'histoire sociale, comme coexister à une même époque. Ce sont le Chiliasme (millénarisme), l'idée humanitaire-libérale, l'idée conservatrice, et l'utopie socialiste-communiste. Cette dernière forme de la mentalité utopique apparaît comme une synthèse des trois autres formes d'utopies qui se sont jusqu'ici affrontées dans la société. Or, selon l'analyse de Mannheim, pour l'utopie socialiste, l'idée est une contingence sociale, c'est-à-dire qu'elle émerge de la réalité sociale et se développe selon un rapport dialectique avec cette même réalité tout au long de l'évolution historique.<sup>267</sup> Et c'est du fait de cette dialectique entre l'idée et la réalité, que

---

<sup>266</sup> Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire ou le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

<sup>267</sup> «La mentalité socialiste, en un sens beaucoup plus fondamental que l'idée libérale, représente une re-définition de l'utopie en termes de réalité. C'est seulement à la fin du processus que l'idée reprend son caractère prophétique, indéterminé et indéfini. Mais la voie qui mène des choses telles qu'elles sont jusqu'à la réalisation de l'idée est déjà nettement jalonnée historiquement et socialement.» K. Mannheim., op. cit., p.205.

«Alors que la conception libérale de l'avenir était entièrement formelle, nous avons affaire ici à un processus de concrétisation graduelle.» Ibid., p.207.

«Bien que cet achèvement du présent par l'avenir soit, au début, imposé par la volonté et par des images nées du désir, néanmoins cet effort vers un but agit comme un facteur heuristiquement sélectif à la fois dans la recherche et

Mannheim soutient la supériorité, ou la complétude, de cette quatrième forme de la mentalité utopique. De plus, du fait de cette relation dialectique avec la réalité, cette forme d'utopie mobilise les efforts conjugués du savant et du politique afin de se réaliser. Le savant tout d'abord à qui il incombe d'identifier les forces déterminantes de l'histoire et de réaliser, grâce à la sociologie de la connaissance, l'adéquation entre la réalité sociale et l'idée, tout en sachant que la réalité n'est jamais figée et qu'il faut sans cesse repenser le lien entre le contexte et l'idée.<sup>268</sup> Le politique ensuite, qui doit mener une action de mobilisation des forces historico-sociales qui dynamisent son projet, en se fondant sur la réflexion du sociologue qui a su déchiffrer la réalité sociale, et identifier les forces en présence.<sup>269</sup>

Au terme de son raisonnement, Mannheim semble donc se prendre à son propre piège. Il souhaitait fonder une science permettant de rétablir l'objectivité des sciences sociales en tenant compte de la détermination historico-sociale de la connaissance, or, il aboutit à faire de sa science nouvelle un outil au service d'un projet politique, donc remettre le savoir au service du pouvoir. Certes, cette prise de position peut sembler justifiée à bien des égards si l'on se replace dans le contexte historique de l'œuvre. Cet engagement devient plus difficilement justifiable hors de ce contexte atypique. Cette méthode d'analyse minutieuse et riche des idéologies peut se trouver a priori disqualifiée parce que qualifiée d'idéologique. C'est d'ailleurs la remarque que formule Boudon lorsqu'il aborde la théorie de Mannheim, il accepte son raisonnement jusqu'à un certain point, c'est-à-dire jusqu'à la formulation de la conception nécessairement évaluative de l'idéologie.

C'est en ce sens qu'il est possible de parler d'une faillite du projet de Mannheim,<sup>270</sup> sans pour autant jeter le bébé avec l'eau du bain, et dévaloriser sa méthode féconde de recherche.

---

dans l'action. Selon ce point de vue, l'avenir est toujours mis à l'épreuve dans le présent. En même temps, l'« idée » qui n'était d'abord qu'une vague prophétie, est constamment corrigée et rendue plus concrète à mesure que le présent progresse vers l'avenir.» Ibid.

<sup>268</sup> «L'investigation portée à l'intérieur de la détermination sociale de l'histoire donne naissance à la sociologie, et celle-ci, à son tour, devient progressivement une science clé dont la perspective imprègne toutes les sciences historiques spéciales arrivées à un semblable point de développement.» Ibid., pp.208-209.

<sup>269</sup> «La tâche du chef politique devient de renforcer volontairement les forces dont le dynamisme paraît aller dans la direction qu'il désire et de détourner dans sa propre direction ou, tout au moins, de rendre impuissantes les forces qui semblent être à son désavantage. L'expérience historique devient, de cette façon, un véritable plan stratégique.» Ibid., p.208.

<sup>270</sup> C'est notre opinion, même si Louis Wirth appuie (modérément) Mannheim dans cette direction : « Il existe à coup sûr des sociologues qui affirment que la science doit se limiter à la causation des phénomènes réels, que la science ne doit pas viser ce qu'il faudrait faire, ni ce qui devrait être fait, mais plutôt ce qui peut être fait et la manière de le faire. Conformément à ce point de vue, la sociologie devrait être exclusivement "instrumentale" plutôt qu'une discipline fixant un but. Mais, en étudiant ce qui est, nous ne pouvons totalement exclure ce qui devrait être. Dan la

## **II : La contribution de Berger et Luckmann**<sup>271</sup>

Mannheim, comme nous venons de le voir, entendait fonder une sociologie de la connaissance dont l'action se situerait principalement dans la sphère politique, puisque celle-ci privilégiait l'analyse des idéologies. En ce sens, mais aussi parce qu'il avait adopté une conception évaluative de sa théorie, il fut critiqué quand ce ne fut pas carrément ignoré. Ainsi, Berger et Luckmann vont éviter ce terrain glissant du politique. Ils vont reprendre le postulat de base de la sociologie de la connaissance, la détermination historico-sociale des idées et de la connaissance, pour l'appliquer à l'analyse de la vie quotidienne. De ce point de vue, il entendent fonder une sociologie empirique et subjectiviste en se référant explicitement au courant de l'interactionnisme symbolique de George H. Mead.<sup>272</sup> Ainsi, partant d'un point de vue microsociologique articulé autour du schéma intersubjectif de la relation de face-à-face, il vont ensuite se déplacer au niveau macrosociologique de la société conçue dans son entièreté pour enfin se pencher sur les relations qui vont s'établir entre ces deux niveaux de réalité.

### A : Une sociologie de la connaissance articulée autour de la vie quotidienne :

« La réalité est construite socialement et la sociologie de la connaissance se doit d'analyser les processus à l'intérieur desquels elle apparaît. »<sup>273</sup>

Par cette affirmation, Berger et Luckmann adoptent une position tranchée. Celle-ci nécessite cependant quelques éclaircissements. En effet, prôner la construction sociale de la réalité, tel qu'ils le font, ne revient pas à nier l'existence d'un monde physique concret. En fait, ce n'est pas de la réalité physique dont ils parlent, mais plutôt de la réalité sociale ou, pour être plus précis de la réalité humaine, c'est-à-dire de la réalité telle qu'elle émerge dans la conscience des hommes grâce au processus de connaissance qu'ils mettent en œuvre afin de l'appréhender. Ce processus de connaissance naît dans l'interaction de l'homme et de son milieu social. Il convient, dans cette perspective, de mettre en relation la pensée humaine et le contexte social et historique dans lequel elle émerge.

---

vie humaine, les motifs et les buts de l'action sont partie du processus par lequel l'action est accomplie et sont essentiels pour voir le rapport entre les parties et le tout. Sans leur fin, la plupart des actes n'auraient pas de sens et d'intérêt pour nous ; mais il y a néanmoins une différence entre le fait de tenir compte des buts et de les fixer. » Ibid., Préface, p.24.

<sup>271</sup> Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, A. Colin, 1996.

<sup>272</sup> George Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963.

<sup>273</sup> Berger et Luckmann, op. cit., p.7.

Concevant la société comme un ensemble d'individus, ils vont prendre comme point de départ de leur analyse la relation la plus élémentaire qui s'y noue, l'interaction entre deux individus. De ce fondement microsociologique, il découle que l'objet de leur recherche est l'analyse sociologique de la réalité de la vie quotidienne, et plus particulièrement la connaissance qui oriente nos conduites dans la vie quotidienne, puisque c'est dans ce cadre que se réalise à tout moment des interactions intersubjectives. C'est donc à une analyse de la réalité telle qu'elle est perçue par le sens commun qu'ils nous convie.

« La vie quotidienne se présente elle-même comme une réalité interprétée par les hommes et possédant pour ces derniers un sens de manière subjective, en tant que monde cohérent. »<sup>274</sup>

B : Le schéma typique de l'interaction, la relation de face-à-face intersubjective :

Berger et Luckmann constatent que la connaissance de la vie quotidienne est le produit de l'objectivation de processus subjectifs qui édifient le monde du sens commun intersubjectif. Il s'agit donc de se pencher sur cette relation première entre deux subjectivités afin de comprendre comment le sens, donc la connaissance du monde de la vie quotidienne, va pouvoir en émerger. C'est l'analyse phénoménologique qui va leur permettre d'appréhender l'expérience subjective de la vie quotidienne.

L'interaction dans la vie sociale est représentée par le cas-type de la relation de face-à-face qui se déroule ici et maintenant. Dans cette situation, *je* est en contact avec la subjectivité de *l'autre*. Cependant, *je* appréhende ou interprète *l'autre* en fonction des *typifications* qu'il s'est lui-même construites au cours de son expérience particulière. Ainsi, cette typification, qui semble agir comme une grille significative afin d'orienter la compréhension que *je* se forge du monde, va interférer dans l'interaction mutuelle car, par définition, l'individu est unique, donc atypique. Cette typification issue de l'expérience personnelle tend à l'anonymat au fur et à mesure qu'elle est extraite de l'ici et maintenant de la relation de face-à-face, elle devient ainsi durable, transposable lorsque des situations identiques se renouvellent, fournissant un cadre de référence pour l'interprétation de la situation nouvelle mais parente. Un sens premier a donc émergé de la relation sociale de face-à-face comme le produit d'une expérience singulière, puis elle va se perpétuer, en se modifiant. C'est en ce sens que la réalité, qui se manifeste dans la connaissance

---

<sup>274</sup> Ibid., p.32.

issue de l'expérience subjective, est socialement construite, puisqu'elle émerge de cette relation élémentaire de face-à-face.

### C : Le passage de l'intersubjectivité à la société globale selon le processus d'objectivation :

Si l'on passe désormais au niveau macrosociologique de l'analyse, la société apparaît comme la somme de cet ensemble de typifications issues de la connaissance première qui a émergé des multiples relations de face-à-face qui s'établissent constamment.<sup>275</sup>

Cependant, ces typifications issues de la relation intersubjective de face-à-face ne perdurent que parce qu'elles sont objectivées. La production humaine de signes est l'élément fondamental de cette objectivation qui inscrit dans la durée des impressions subjectives produites dans l'instant. Le langage est le signe majeur. L'ensemble des typifications subjectives, mais objectivement transmises, constitue le stock social, donc fonde « l'arrière-plan » de toute perception subjective de la réalité, il est sans cesse modifié par l'expérience quotidienne. Ce processus d'objectivation de l'ensemble des typifications subjectives conduit à l'institutionnalisation qui nécessite à la fois la socialisation et la légitimation.

#### 1 : L'institutionnalisation :

Ainsi, selon Berger et Luckmann, l'ordre social n'existe qu'en tant que produit de l'activité humaine. Or, toute activité humaine est sujette à l'accoutumance du fait d'actions sans cesse répétées. Cette répétition conduit donc à la formation de modèles qui, lorsque va se répéter la situation commandant cette forme d'action ainsi modélisée, vont permettre de libérer l'individu du poids de ses décisions. En se pliant à la tradition, l'individu peut se décharger de la contrainte du choix. Cela lui permet de concentrer son énergie sur d'autres sujets de réflexion, moins routinisants, et donc favorise l'innovation. En ce sens, selon Berger et Luckmann, c'est la formation de modèles d'action qui permet l'évolution des sociétés humaines.

C'est ce processus d'accoutumance, de construction de modèles d'action et de réactions, qui précède toute institutionnalisation. Une institution apparaît lorsque des actions habituellement effectuées par une catégorie d'acteurs donnent lieu à une typification communément partagée. Ces institutions historiquement élaborées vont ainsi contrôler la conduite humaine en établissant des modèles prédéfinis de conduite. L'ensemble de ces mécanismes institutionnels forme le

système de contrôle social qui entend ainsi faciliter l'interaction en permettant la prévision de l'action d'autrui en fonction de la situation de l'action. En ce sens, le monde institutionnel apparaît comme une activité humaine objectivée.

Les institutions génèrent donc des rôles. D'ailleurs l'ordre institutionnel n'est réel qu'à partir du moment où il se réalise dans l'exécution des rôles sociaux. L'analyse de ces rôles sociaux est importante pour la sociologie de la connaissance qu'entendent développer Berger et Luckmann, car elle permet de faire le lien entre les univers macroscopiques de signification objectivés, et la perception subjective de ces univers par les individus.

## 2 : La socialisation :

Le processus d'institutionnalisation ayant pour finalité d'inscrire dans la durée des types de comportements spécifiques, donc de conférer des rôles sociaux, cela implique que les membres de la collectivité soumise à ces institutions intériorisent les normes produites et désormais communes. Cette intériorisation des normes se fait selon le processus de socialisation. Celui-ci doit donc être compris comme le processus au cours duquel les nouveaux entrants dans la collectivité intègrent à leurs propres typifications le fruit de l'expérience objectivée sous la forme d'institutions de l'ensemble de la communauté historique dans laquelle ils s'inscrivent.

A ce stade du raisonnement, nous pourrions concevoir qu'une relation circulaire semble s'instaurer entre l'homme (le producteur) et le monde social (son produit). Cette relation induit trois moments :

- l'Extériorisation : l'homme produit la société dans la relation intersubjective de face-à-face.
- l'Objectivation : par le processus d'institutionnalisation, c'est-à-dire de mise en commun de la somme des expériences subjectives par la construction d'un modèle commun, la société apparaît comme une réalité objective.
- l'Intériorisation : par la socialisation, qui conduit à l'intériorisation des normes institutionnelles, la société produit l'homme.

---

<sup>275</sup> « La structure sociale est la somme totale de ces typifications et des modèles récurrents d'interaction établie au moyen de celles-ci. » Ibid., p.50.



### 3 : La légitimation :

Cependant, dans le sens où il est un produit historique, le monde institutionnel, qui se transmet sous forme de tradition par la socialisation, requiert une légitimation. En effet, lorsqu'il se transmet de génération en génération, le monde institutionnel apparaît comme une tradition et non plus comme le produit de l'expérience biographique. Les individus vont alors devoir se soumettre à des normes qui ne résultent plus de leur propre expérience, il est donc possible qu'ils n'en perçoivent pas la nécessité et qu'ils ressentent alors une contrainte. Cette légitimation ainsi rendue nécessaire se décompose en un mode d'explication (dimension cognitive de la légitimation), puis de justification (dimension normative),<sup>276</sup> elle génère des structures de pertinence. Dès lors, la portée de l'institutionnalisation va dépendre de la généralité de ces structures.

Berger et Luckmann vont ainsi distinguer plusieurs niveaux de légitimation :

- La légitimation naissante : Elle apparaît dès qu'un système d'objectivation linguistique de l'expérience est transmis. Ces structures légitimantes fondamentales sont construites à l'intérieur du vocabulaire employé. Le fait de nommer les choses leur confère une légitimité ipso facto. C'est le niveau préthéorique. (ex. la transmission d'un vocabulaire de la parenté légitime ipso facto la structure de la parenté).
- Second niveau de légitimation : Il s'élabore à partir des structures théoriques rudimentaires. Ce sont les schémas d'explication sous forme de proverbes, de maximes morales, d'adages, de légendes, de contes populaires. Ce schéma d'explication permet de relier un ensemble de significations objectives.
- Troisième niveau de légitimation : Il prend la forme de propositions théoriques plus élaborées. Ce sont des théories explicites qui permettent de légitimer un secteur institutionnel conçu alors comme un corps différencié de connaissance. Complexes et différenciées, ces propositions théoriques sont avancées par un personnel spécialisé qui les transmettent selon des procédures d'initiation formalisées, afin de fournir certains cadres de référence.

---

<sup>276</sup> « La légitimation explique l'ordre institutionnel en accordant une validité cognitive à ses significations objectives. La légitimation justifie l'ordre institutionnel en offrant une dignité normative à ses impératifs pratiques. » Ibid., p.129.

- Quatrième niveau de légitimation : Ce sont les univers symboliques,<sup>277</sup> ils permettent d'intégrer les différents domaines de signification afin d'englober les différentes séquences de l'ordre institutionnel dans une totalité symbolique.

Ce schéma idéal de la construction sociale de la réalité (sociale) dévoile donc, dans le nécessaire processus de légitimation qui doit conférer leur pérennité aux institutions, sa fragilité. L'homme initialement producteur de sens, se trouve finalement, au fil du temps, lui-même produit par ce sens. Il demeure cependant toujours potentiellement créateur de sens. Ainsi, l'homme, tel un docteur Frankenstein, va se trouver lui-même aux prises avec sa propre création.

D : L'homme et la société, une relation problématique :

Si l'objectivité du monde social signifie que l'homme est confronté à quelque chose d'extérieur à lui-même (voir le deuxième moment de la relation qui s'instaure entre l'homme et le monde social), se pose alors le problème de la réification.<sup>278</sup> Celle-ci induit que l'homme soit capable d'oublier sa propre création du monde humain.<sup>279</sup> Pour pallier à cet écueil de la réification, il faut que la société existe simultanément en tant que réalité objective et subjective. Ainsi, Berger et Luckmann se penchent à nouveau sur le concept de socialisation. En le définissant comme «l'installation consistante et étendue d'un individu à l'intérieur du monde objectif d'une société ou d'un secteur de celle-ci»,<sup>280</sup> il peuvent distinguer une socialisation primaire et une socialisation secondaire :

«La socialisation primaire est la première socialisation que l'individu subit dans son enfance, et grâce à laquelle il devient un membre de la société. La socialisation secondaire consiste en tout processus postérieur qui permet d'incorporer un individu déjà socialisé dans de nouveaux secteurs du monde objectif de sa société. »<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> « L'univers symbolique est conçu comme la matrice de toutes les significations socialement objectivées et subjectivement réelles. » Ibid., p.133.

<sup>278</sup> « La réification est l'appréhension d'un phénomène humain en tant que chose, c'est-à-dire en terme non-humain ou même supra-humain ». Ibid., p.123.

<sup>279</sup> « Par la réification, le monde des institutions semble se confondre avec le monde de la nature. Il devient nécessaire et inévitable, et est vécu ainsi, de façon heureuse ou malheureuse selon les cas. » Ibid., p.126.

<sup>280</sup> Ibid., p.179.

<sup>281</sup> Ibid.

La socialisation primaire permet la constitution d'un *Autre généralisé* (G.H. Mead) qui rend possible la construction d'une identité propre.<sup>282</sup> La socialisation secondaire<sup>283</sup> permet à l'individu de se fondre dans des groupes infra-sociétaux de son choix. Il peut ainsi s'intégrer dans des sous-ensembles sociaux volontairement, et donc fuir la réification qu'imposerait la socialisation forcée à une groupe unique.

Ainsi, Berger et Luckmann remarquent qu'il est difficile de se représenter la société comme un univers unifié de signification, de croire en une structure de pertinence unique partagée par tous. Il existe au sein de la société tout un ensemble de sous-univers de signification. Ceux-ci peuvent entrer en contradiction avec la signification généralisée, officielle dirait Dumont, qui oriente les normes institutionnelles. En ce sens, la connaissance est à la fois un produit social et un facteur de changement social. Il convient donc de concevoir l'univers de signification comme doté d'une capacité d'autonomisation par rapport à sa base sociale. Cela conduit à renforcer l'hypothèse posée par Dumont de l'existence d'un monde du sens vécu qui serait le foyer d'un savoir ordinaire. Cependant, Berger et Luckmann ne qualifient par le sens commun généré par les institutions de la société globale d'idéologie. En effet, selon eux, l'idéologie définit une définition particulière de la réalité, qui tend à se légitimer en recourant à l'usage du pouvoir.<sup>284</sup> Le sens commun n'est pas le fruit d'un domination, il est une contingence sociale.

### **III : Conclusion provisoire :**

La sociologie de la connaissance, qu'elle soit appliquée à la sphère politique (Mannheim) ou à la vie quotidienne (Berger et Luckmann), constitue une contribution de choix pour notre propre problématique. En effet, en postulant la détermination historico-sociale des idées, elle permet de fonder théoriquement l'hypothèse de l'existence d'un savoir ordinaire qui se développerait en marge d'un savoir officiel. Elle nous fournit surtout une méthode d'investigation féconde en nous suggérant d'aller rechercher les racines du sens officiel, des idéologies, au plus profond du corps social, ainsi que dans son contexte historique.

---

<sup>282</sup> « La socialisation primaire se termine quand le concept de l'autre généralisé (et tout ce qu'il contient) a été établi dans la conscience de l'individu. A ce moment-là, il est devenu un membre effectif de la société et est en possession subjective d'un moi et d'un monde ».Ibid., p.188.

<sup>283</sup> « La socialisation secondaire est l'intériorisation de "sous-mondes" institutionnels ou basés sur des institutions ». Ibid., p.189.

Cette sociologie de la connaissance nous éclaire donc sur la nature des relations qui vont s'établir entre les deux formes du sujet que nous posons comme la distinction centrale de notre problématique. Comme nous le suggérait déjà Dumont, Mannheim, ainsi que Berger et Luckmann, précisent que le monde social, la sphère de la vie quotidienne, en somme le savoir ordinaire, se présente comme la matrice de laquelle vont émerger les perceptions objectives du monde qui vont s'incarner dans des idéologies (Mannheim) ou des institutions productrices de normes et de rôles sociaux (Berger et Luckmann).

Au terme de ce long développement, nous pouvons préciser notre problématique, ainsi que notre cadre théorique d'investigation à venir, à la lumière de cet ensemble d'analyses autour du concept d'idéologie.

---

<sup>284</sup> « Quand une définition particulière de la réalité en vient à être attachée à un intérêt concret du pouvoir, elle peut être qualifiée d'idéologie. » Ibid., p.168.

## **Conclusion : Promenade autour d'un schéma**

Dans le but d'étudier d'un point de vue sociologique le rapport pouvant s'instaurer entre le savoir ordinaire et l'idéologie, nous proposons, dans notre introduction, de mener une approche plus herméneutique qu'ontologique. Cela nous a conduit à formuler une hypothèse initiale structurée autour d'une dualité du sujet percevant (général / singulier). Nous aimerions, à ce stade de la réflexion, rassembler les diverses contributions que nous avons pu identifier lors du passage en revue des différentes théories des idéologies et de la connaissance. Cela nous permettra de raffiner notre schéma initial.

Dans le sens où il souligne le dualisme constitutif de la culture, écartelée entre un monde vécu du sens immédiat (savoir ordinaire) et un monde du sens officiel (idéologie), Fernand Dumont semble reconnaître la distinction que nous établissions entre les deux sujets percevants. Il nous suggère que la relation qui va s'établir entre ces deux pôles de la perception, entre ces deux domaines de connaissance, relève plus de la dialectique constructive que de l'opposition stricte.

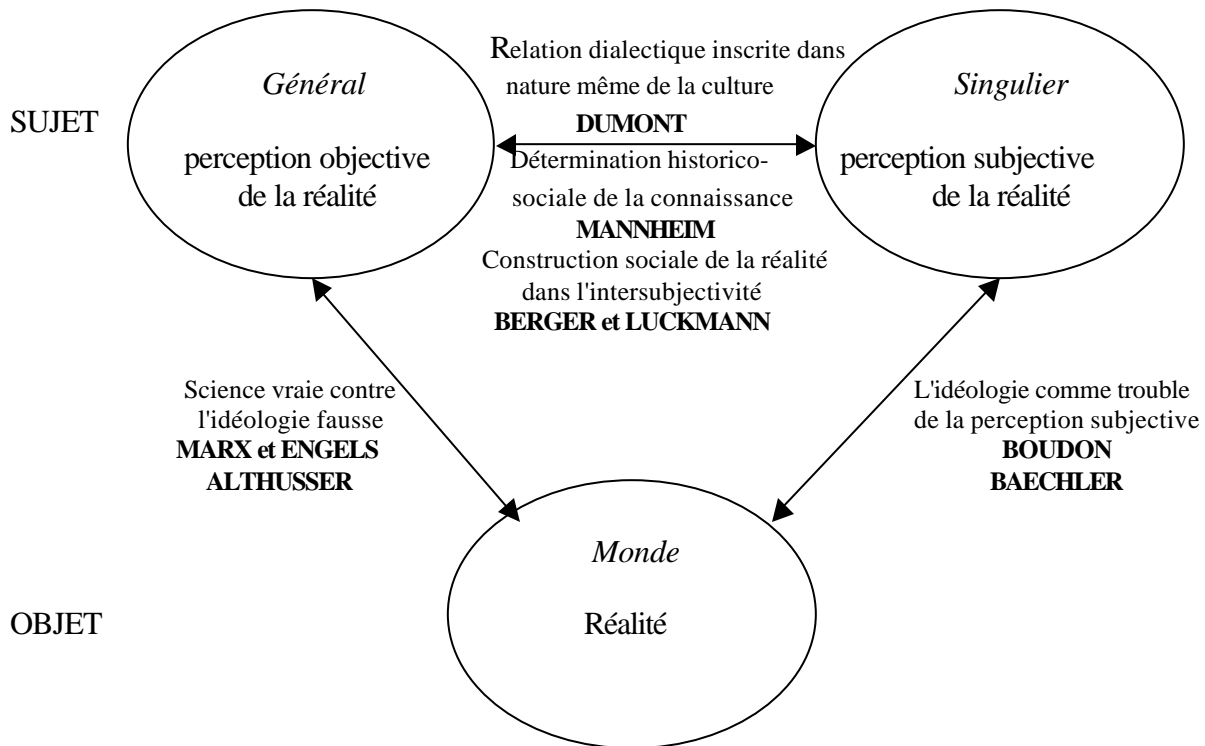
L'apport de la sociologie de la connaissance se situe dans la même veine. Dans le sens où les idées (donc les idéologies et les utopies au sens de Mannheim) sont historiquement et socialement déterminées, une relation dialectique semble s'instaurer entre la perception subjective de la réalité par le sujet singulier (que celui-ci soit individuel ou collectif) et la perception objective de la réalité par le sujet général. Cette dialectique se retrouve, chez Karl Mannheim, dans l'affirmation que les projets de société (qu'ils soient révolutionnaires ou conservateurs) qui émergent au niveau politique, sont issus du contexte historico-social, donc sont contingents et sujets au changement si cette réalité contextuelle se modifie. Elle se retrouve d'une manière plus radicale chez Peter Berger et Thomas Luckmann qui postulent clairement que la réalité sociale est socialement construite, principalement au niveau microsociologique lors de la relation de communication intersubjective de face-à-face génératrice d'un sens qui, en s'objectivant dans les institutions sociales, va s'élever au niveau macrosociologique.

La théorie marxiste quant à elle, aborde la notion d'idéologie en terme de domination sociale. En recourant au concept d'aliénation, elle semble nier le pôle singulier de la perception subjective de la réalité. Karl Marx, Friedrich Engels et Louis Althusser vont principalement porter leur attention sur le pôle général du sujet. Celui-ci leur apparaît comme le lieu où se confrontent, en vue de l'hégémonie, une perception bourgeoise de la réalité sociale, et une perception prolétarienne de cette même réalité. Ainsi, ils vont surtout s'intéresser à la relation qui va s'établir

entre ce sujet général et son objet, la réalité sociale, notamment par l'emploi du concept de fausse conscience. Ainsi, à l'idéologie fausse propagée par la bourgeoisie, va s'opposer la science vraie du matérialisme historique. Seule la victoire du matérialisme historique, conçu alors comme la perception objective de la réalité placée en situation hégémonique, pourra délivrer les hommes de leur assujettissement.

Enfin la théorie libérale, en fondant son analyse sur l'individu, entend prendre le contre-pied de la théorie marxiste qu'elle combat explicitement. Ainsi, elle tend à se concentrer principalement sur le pôle subjectif de la perception de la réalité sociale, en considérant l'idéologie, soit comme une idée fausse pour ce qui est de Raymond Boudon, soit comme un mal nécessaire à l'action politique dans l'ordre pluraliste pour Jean Baechler. Dans les deux cas, l'idéologie vient interférer de manière négative dans le processus de perception subjectif de la réalité sociale.

Dès lors nous pouvons compléter notre schéma de la manière suivante :



Cette élaboration théorique va nous permettre de fonder le cadre théorique de notre recherche ultérieure. En effet, en postulant qu'une relation dialectique peut s'établir entre le savoir ordinaire et l'idéologie, nous pourrions aborder notre objet d'étude la nation québécoise, à partir de la distinction suggérée par Dumont<sup>285</sup> entre le nationalisme, conçue comme idéologie, et le sentiment national, conçu comme le savoir ordinaire généré autour de cet objet qu'est la nation. Dans cette perspective, nous pourrions adopter une approche herméneutique afin de guider une méthode d'analyse se plaçant dans le courant de la sociologie compréhensive en postulant que la nation est une construction rationnelle (nationalisme), à laquelle les individus adhèrent de manière passionnelle (sentiment national).

*«L'objectif des sciences humaines n'est pas de superposer au vécu des constructions qui le remplaceraient, mais d'en rendre compte dans des interprétations qui ne le dépassent qu'en l'assumant. Il ne s'agit pas, pour autant, de dissoudre l'explication dans les "mystères" de l'expérience des agents sociaux, mais d'aller assez creux dans cette expérience pour être assuré que la remontée théorique reste fidèle à ce dont elle doit rendre compte.»*

Fernand Dumont et Nicole Gagnon<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.

<sup>286</sup> Fernand Dumont et Nicole Gagnon, «Le vécu. Présentation», *Recherches sociographiques*, Vol.XIV, n°2, mai-août 1973, pp.153-155.

## Bibliographie

- ALTHUSSER, Louis. 1976. « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». In *Positions*, p.67-125. Paris : Éditions sociales.
- BAECHLER, Jean. 1976. *Qu'est-ce que l'idéologie ?* Paris : Gallimard.
- BENVENISTE, Émile. 1966. *Problèmes de linguistique générale, tome 1*. Paris : Gallimard.
- . 1974. *Problèmes de linguistique générale, tome 2*. Paris : Gallimard.
- BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas. 1996. *La construction sociale de la réalité*. Paris : A. Colin.
- BOUDON, Raymond. 1992. *L'idéologie. L'origine des idées reçues*. Paris : Fayard.
- CASSIRER, Ernst. 1970. *La philosophie des Lumières*. Paris : Fayard.
- DE SAUSSURE, Ferdinand. 1962. *Cours de linguistique générale*. Paris : payot.
- DUCHASTEL, Jules et BOURQUE Gilles. 1995. « Texte, discours et idéologie(s) ». *Revue Belge de philologie et d'histoire*, no 73, p. 605-619.
- DUMAIS, Alfred. 1972. « Herméneutique et sociologie ». *Recherches sociologiques*, vol. III, no 2, p. 163-180.
- 1993.
- DUMONT, Fernand. 1963. « Idéologie et savoir historique ». *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXXV, p. 43-60.
- . 1974. *Les idéologies*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 1968. *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*. Montréal : Éditions HMH.
- DUMONT, Fernand. 1963. « Notes sur l'analyse des idéologies ». *Recherches sociographiques*, vol. IV, no 2, p. 155-165.
- DUMONT, Fernand et GAGNON Nicole. 1973. « Le vécu. Présentation ». *Recherches sociographiques*, vol. XIV, no 2, p. 153-155.
- DUPRAT, Gérard et. al. 1981. *Analyse de l'idéologie, tome 1*. Paris : Galilée.



- . 1986. *Analyse de l'idéologie, tome 2*. Paris : Galilée.
- DUPUY, Bernard. 1997. « Herméneutique ». *Encyclopédie universalis*.
- DURKHEIM, Émile. 1981. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses universitaires de France.
- FOUCAULT, Michel. 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- . 1971. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- FREGE, Gottlob. 1994. *Écrits logiques et philosophiques*. Paris : Seuil.
- GADAMER, Hans-George. 1996. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil.
- GEERTZ, Clifford. 1973. « Ideology as a cultural system ». In *The interpretation of cultures*, p.193-233. New York : Basic Books.
- GRAWITZ, Madeleine. 1993. *Méthode des sciences sociales*. Paris : Dalloz.
- HABERMAS, Jürgen. 1978. *L'espace publique* . Paris : Payot.
- HAMBURGER, Jean. 1997. "Le Concept de réalité." *Encyclopedie Universalis*.
- HEGEL, G. W. F. 1939. *La phénoménologie de l'esprit*. Paris : Aubier-Montaigne.
- . 1998. *Principes de la philosophie du droit*. Paris : Presses universitaires de France.
- HEIDEGGER, Martin. 1986. *Être et temps*. Paris : Gallimard.
- HOGGART, Richard. 1970. *La culture du pauvre* . Paris : Éditions de Minuit.
- HOULE, Gilles. 1979. «L'idéologie : un mode de connaissance ». *Sociologie et sociétés*, vol. XI, no 1, p. 123-145.
- LEFORT, Claude. 1978. *Les formes de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- MANNHEIM, Karl. 1956. *Idéologie et utopie* . Paris : Marcel Rivière.
- MARX, Karl e. E. F. 1974. *L'idéologie allemande*. Paris : :Éditions sociales.
- . 1955. *Oeuvres choisies, T.1 et T.2*. Moscou : Éditions du Progrès.
- MEAD, George H. 1963. *L'esprit, le soi et la société* . Paris : Presses universitaires de France .
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- PLATON. 1966. *La République*. Paris : Garnier-Flammarion.

- QUANTIN, Patrick. 1987. *Les origines de l'idéologie*. Paris : Économica.
- RICOEUR, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations*. Paris : Seuil.
- . 1986. *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*. Paris : Esprit- Seuil.
- RICOEUR, Paul. 1997. « Ontologie ». *Encyclopédie universalis*.
- ROCHER, Guy. 1968. *Introduction à la sociologie générale, T.1*. Paris : Éditions HMH.
- SIMON, Michel. 1978. *Comprendre les idéologies*. Lyon : Chronique sociale de France.
- ZIMAN, John. 1968. *Public Knowledge*. Cambridge : Cambridge University Press.