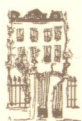
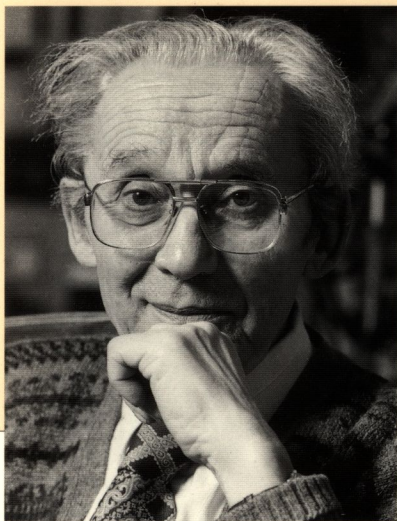


Paul Ricœur

**L'IDÉOLOGIE
ET
L'UTOPIE**



LA COULEUR DES IDÉES

SEUIL

L'IDÉOLOGIE ET L'UTOPIE

PAUL RICŒUR

L'IDÉOLOGIE ET L'UTOPIE

TRADUIT DE L'ANGLAIS (ÉTATS-UNIS)
PAR MYRIAM REVAULT D'ALLONNES ET JOËL ROMAN

OUVRAGE TRADUIT ET PUBLIÉ
AVEC LE CONCOURS DU
CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

L'introduction de G. Taylor, les chapitres sur Marx, Weber,
Habermas, Geertz, Saint-Simon et Fourier
ont été traduits par Myriam Revault d'Allonnes.

La leçon d'introduction, les chapitres sur Althusser et Mannheim
ont été traduits par Joël Roman.

Titre original : *Lectures on Ideology and Utopia*
Éditeur original : Columbia University Press, New York
© original : 1986, Columbia University Press
ISBN original : 0-231-06049-1

ISBN 2-02-021796-1

© Mai 1997, Éditions du Seuil pour la traduction française

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Introduction

par George H. Taylor

L'Idéologie et l'Utopie constitue la première recherche d'ampleur menée par Paul Ricœur dans le champ de la théorie sociale et politique. Bien qu'il ait déjà écrit auparavant dans ce domaine, ses autres textes représentent des réponses spécifiques à des moments ou dans des circonstances particulières¹, des segments d'une œuvre beaucoup plus étendue² ou des études limitées au sein d'un domaine théorique beaucoup plus vaste³. Jusqu'au présent ouvrage, nous ne disposons pas d'une analyse plus large de Ricœur sur les implications de son œuvre en matière de pensée sociale et politique.

Ces cours sont d'un grand intérêt en raison des figures qu'ils abordent, des thèmes dont ils traitent et de la manière dont ils contribuent à l'ensemble de l'œuvre. Ricœur propose ici sa première analyse détaillée de Karl Mannheim, de Max Weber et de l'anthropologue américain Clifford Geertz, et il approfondit ses discussions déjà publiées à propos d'Althusser et de Habermas. La façon dont il traite de Marx – auquel sont consacrés cinq des dix-huit cours – est particulièrement intéressante. Ricœur avait, depuis longtemps, désigné Marx, Freud et Nietzsche comme les trois grands « maîtres du soupçon⁴ » mais, alors que son interprétation de Freud est bien connue, le présent volume constitue sa première interprétation d'ensemble de Marx.

1. Cf. *Histoire et Vérité*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1955, 3^e éd., 1967.

2. Cf. *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990, p. 230-236, 264-278, 292-305 (sur le thème de la justice).

3. Cf. *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique, II*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1986 (3^e partie : « Idéologie, utopie et politique »).

4. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1965.

En ce qui concerne la thématique de ces cours, Ricœur est le premier, depuis Mannheim, à aborder l'idéologie et l'utopie au sein d'un même cadre conceptuel. L'idéologie a traditionnellement été un objet de la sociologie ou de la science politique, et l'utopie était étudiée par l'histoire littéraire. Ici, leur articulation réciproque les définit et les délimite de façon plus satisfaisante en même temps qu'elle marque une différence significative avec les conceptualisations antérieures où l'idéologie était opposée à la fois à la réalité et à la science et où l'utopie était envisagée comme un pur et simple rêve, un désir chimérique.

Ricœur commence par déployer la notion marxiste de l'idéologie comme distorsion. La distorsion est le caractère spécifique de l'idéologie quand les représentations prétendent à l'autonomie mais, selon Ricœur, le concept d'idéologie s'énonce de façon encore plus fondamentale du simple fait qu'elle est elle-même une représentation. Bien que cette idée soit développée tout au long des cours, Ricœur trouve la base de son argumentation chez Marx lui-même, lorsque ce dernier accorde qu'il peut y avoir un « langage de la vie réelle » qui préexiste à la distorsion. Le langage de la vie réelle est le discours de la praxis et il découle de la médiation symbolique de l'action. Ricœur affirme que la structure de l'action est inévitablement symbolique : c'est uniquement sur la base de cette médiation symbolique que nous pouvons comprendre et situer de manière adéquate aussi bien la nature de l'idéologie comme distorsion que ses autres fonctions.

A un deuxième niveau, l'idéologie se déplace de la fonction de distorsion à la fonction de légitimation. Son analyse requiert ici le remplacement du modèle causal (qui opère au sein du marxisme orthodoxe) par un modèle motivationnel : c'est pourquoi Ricœur se tourne alors vers Max Weber. A ce stade, le problème de l'idéologie concerne le fossé entre la croyance et la revendication, le fait que la croyance des gouvernés excède nécessairement ce qui est rationnellement permis par la revendication de l'autorité dirigeante. La fonction de l'idéologie est de combler ce fossé.

A un troisième et dernier niveau, la fonction de l'idéologie est d'intégration. Toute action sociale est symboliquement médiée, et c'est l'idéologie qui, dans le champ social, joue ce rôle médiateur.

Ici, l'idéologie est intégratrice au sens où elle préserve l'identité sociale. L'idéologie comme médiation symbolique est constitutive de l'existence sociale.

Ricœur traite plus brièvement de l'utopie que de l'idéologie : il y consacre trois des dix-huit cours. Il décrit l'utopie comme fonctionnant à trois niveaux, complémentaires de ceux de l'idéologie. Si la fonction la plus positive de l'idéologie est l'intégration, le maintien de l'identité d'une personne ou d'un groupe, la fonction la plus positive de l'utopie est l'exploration du possible. En tant que possible, l'intention utopique est de défier et de transformer l'ordre présent. A un second niveau, là où l'idéologie légitime l'autorité existante, l'utopie sape cette même autorité. L'utopie ne fonctionne pas seulement comme une alternative à l'ordre existant mais elle porte au jour le fossé entre les revendications de l'autorité et les croyances des citoyens en un système de légitimité. Enfin, à un troisième niveau, là où l'idéologie fonctionne comme distorsion, sa contrepartie utopique est la chimère, la folie, la fuite, l'irréalisable : une rupture totale entre le présent et le futur proposé.

Ricœur affirme qu'en définitive la corrélation entre l'idéologie et l'utopie constitue un cercle : « Nous devons essayer de guérir la maladie de l'utopie à l'aide de ce qui est sain dans l'idéologie – son élément d'identité [...] – et tenter de guérir la rigidité, la pétrification des idéologies par l'élément utopique » (chap. 18). Mais il serait trop simple, ajoute-t-il, de se contenter de la seule idée du cercle. Nous devons tenter d'en faire une spirale. « Nous parions sur un certain ensemble de valeurs et nous tentons ensuite d'être conséquents par rapport à elles : la vérification est donc une question qui concerne l'ensemble de notre vie. Nul ne peut y échapper » (*ibid.*).

Outre l'accent mis par Ricœur sur la médiation symbolique de l'action, ce texte force également l'attention en raison de sa relation à l'ensemble de l'œuvre. Il a tout à fait sa place sur la trajectoire représentée par *La Métaphore vive*⁵ et *Temps et Récit*⁶, dont certains thèmes sont également repris dans *Soi-même comme*

5. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Éd. du Seuil, 1975 (noté *MV*).

6. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Éd. du Seuil, t. 1, 1983, t. 2, 1984, t. 3, 1985 (noté *TR*).

un autre. Il est significatif que ces cours aient été prononcés à l'université de Chicago en 1975, l'année même de la parution de *La Métaphore vive*.

On sait que, dans *La Métaphore vive*, Ricœur renverse la pré-séance traditionnellement accordée au littéral sur le métaphorique et suggère qu'un fondement métaphorique peut en fait être à la source de l'ordre catégoriel. « N'y a-t-il pas, selon l'expression de Gadamer, une "métaphorique" à l'œuvre à l'origine de la pensée logique, à la racine de toute classification ? [...] L'idée d'une métaphorique initiale [...] suggère l'idée que l'ordre lui-même procède de la constitution métaphorique des champs sémantiques... » (MV, 32-33). Il est évident que cette analyse de Ricœur est en grande affinité avec les cours consacrés à l'idéologie. De même qu'il est erroné de caractériser la représentation métaphorique comme une transgression de la représentation littérale, de même il est erroné de désigner la représentation idéologique comme une déviation de la représentation scientifique. Dans les deux cas, Ricœur renverse la relation et accorde la priorité au métaphorique et à l'idéologique. Le littéral et le scientifique n'existent qu'au sein de ces domaines plus vastes que sont le métaphorique et l'idéologique. Ces thèmes sont les éléments d'une analyse plus générale des médiations symboliques de l'action humaine⁷. « L'idéologie est un phénomène indépassable de l'existence sociale, dans la mesure où la réalité sociale a depuis toujours une constitution symbolique et comporte une interprétation, dans des images et des représentations du lien social lui-même⁸. »

Affirmer que l'action est symboliquement médiée ou que l'idéologie est indépassable semble laisser les hommes aux prises avec la quadrature du cercle, s'il est vrai que nous sommes inéluctablement déterminés par notre culture, notre classe, notre sexe, notre héritage ethnique, notre nationalité. Pourtant, comme le montrent les pages consacrées à Habermas, Ricœur pense qu'un moment critique est encore possible. A la fin de *La Métaphore vive*, il identifie la tension ici à l'œuvre comme « la dialectique

7. Voir, par exemple, dans *Temps et Récit*, t. 1, p. 91-93.

8. « Science et idéologie », in *Du texte à l'action*, op. cit., p. 314.

tique la plus originaire et la plus dissimulée : celle qui règne entre l'expérience d'appartenance dans son ensemble et le pouvoir de distanciation qui ouvre l'espace de la pensée spéculative » (MV, 399), dialectique que Ricœur situe au cœur même du processus interprétatif (MV, 383-384). Tout en étant pris dans l'idéologie, nous n'y sommes pas totalement enfermés. En même temps, le moment de la critique n'institue pas une science autonome par rapport à l'idéologie. Comme les cours le montrent plus amplement, la science ne s'oppose pas radicalement à l'idéologie. « La distanciation, dialectiquement opposée à l'appartenance, est la condition de possibilité d'une critique des idéologies, non pas hors de l'herméneutique ou contre l'herméneutique, mais dans l'herméneutique⁹. »

En même temps que la critique de l'idéologie permet une réinsertion du moment critique au sein de l'herméneutique – proposant ainsi une alternative face à l'échec du modèle qui oppose la science à l'idéologie –, la corrélation entre idéologie et utopie offre une solution face à l'échec du modèle qui oppose l'idéologie à la réalité. En un sens, l'utopie nous met à distance de la réalité présente, elle nous donne l'aptitude à éviter de percevoir ladite réalité comme naturelle, nécessaire ou inéluctable. Mais, plus important encore, l'utopie nous propose de nouvelles réalités possibles. L'analyse de Ricœur est une contribution à ses recherches plus générales sur la poétique. La métaphore et la narration impliquent l'innovation sémantique et appartiennent à « une vaste sphère poétique » (TR, t. 1, 14). Mais les innovations vont au-delà du langage, jusqu'à la réalité elle-même. La capacité poétique à la créativité et au changement est une caractéristique fondamentale de la réalité humaine. « Présenter les hommes "*comme agissant*" et toutes choses "*comme en acte*", telle pourrait bien être la fonction *ontologique* du discours métaphorique » (MV, 61). Au niveau social, l'utopie présente cette qualité poétique. Elle n'est pas simplement un rêve mais quelque chose qui demande à être actualisé. « L'intention utopique est sans aucun doute de changer les choses, et on ne peut donc pas dire comme Marx, dans la onzième thèse

9. *Ibid.*, p. 329.

sur Feuerbach, qu'elle n'est qu'une façon d'interpréter le monde et non de le transformer » (chap. 17). Le modèle qui installe l'idéologie en opposition à la réalité est inapproprié, parce que, dès le départ, la réalité est symboliquement médiée. De même, un modèle qui oppose l'utopie à la réalité ne convient pas non plus parce que la réalité n'est pas un donné mais un processus.

Cette insertion du mouvement dialectique entre idéologie et utopie éveille encore d'autres résonances. La critique de l'idéologie par l'utopie doit être complétée par une critique de l'utopie au moyen de l'idéologie. Dans son rôle d'intégration – la conquête de l'identité –, l'idéologie permet de différencier l'utopie des possibles de l'utopie chimérique. Nous devons confronter ce que nous pouvons être à ce que nous sommes. C'est ce qui conduit Ricœur – dont l'herméneutique s'oriente vers une poétique – à affronter le défi lancé par une herméneutique du soupçon. Plus précisément, nous pourrions dire que sa confrontation avec l'herméneutique du soupçon – à travers la psychanalyse, le structuralisme, et maintenant la lecture de Marx – représente une étape critique au sein de sa propre herméneutique et qu'elle n'est pas dirigée contre elle.

Avant-propos à l'édition française

par Myriam Revault d'Allonnes

Peut-on se risquer à dire qu'il y a, dans l'œuvre de Paul Ricœur, un seul et unique fil conducteur autour duquel elle se tisse et s'organise ? L'ampleur et la diversité des champs qu'elle parcourt, les étapes par lesquelles elle chemine, les déplacements voire les ruptures (au moins apparentes) qu'elle opère font qu'il est difficile – pour ne pas dire impossible – de répondre par l'affirmative. Et pourtant, s'il est un problème philosophique qui cristallise nombre de ses interrogations, c'est bien celui de l'imagination. « Question non résolue », écrit Ricœur dans la « Leçon d'introduction » qui ouvre le présent volume. Pourquoi « non résolue » ? Parce qu'elle est, précise-t-il ailleurs, « le nœud d'apories que révèle un survol du champ de ruines que constitue aujourd'hui la théorie de l'imagination. Ces apories trahissent-elles un défaut dans la philosophie de l'imagination ou le trait structurel de l'imagination elle-même, dont la philosophie aurait la tâche de rendre compte¹ ? ».

La problématique d'ensemble de l'imagination est, selon Ricœur, marquée par une équivocité fondamentale, équivocité elle-même issue des théories philosophiques classiques : ou bien elle s'oriente vers le pôle de l'image (c'est-à-dire du côté de l'objet) et elle parcourt alors tout l'espace de variations qui va de la présence à l'absence, de la perception affaiblie (ombre de réalité) à la fiction (altérité fondamentale). Ou bien elle se dirige vers le pôle du sujet, c'est-à-dire de la conscience susceptible d'évoquer la chose absente : dans ce dernier cas, elle parcourt un axe qui va de la « conscience critique nulle » (celle qui confond l'image avec le

1. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*

réel) à la conscience capable de poser la distinction de l'image et du réel et de produire ainsi « l'altérité au cœur même de son expérience ». Mais quel que soit le vecteur sur lequel se déploient les théories de l'imagination, elles se trouvent toujours confrontées à une même difficulté fondamentale : qu'y a-t-il de commun entre le « rien de la présence » et la présence affaiblie, ou bien entre la croyance illusoire d'une « conscience fascinée » et la conscience critique qui pose la distance à l'égard du réel ? On sait comment Ricœur a voulu résoudre cette aporie : il a proposé d'entrer dans le problème de l'imagination non par la perception – ce qui condamne l'image à n'être qu'une perception évanouissante – mais par le langage – ce qui permet à l'image d'être une signification émergente. Si nos images sont parlées avant d'être vues, c'est alors le discours lui-même qui engendre l'imaginaire et c'est par le biais de la « métaphore » (entendue comme processus rhétorique, comme énoncé lié à la phrase tout entière, et non pas seulement comme « usage déviant des noms », comme « écart de dénomination ») que nous entrons dans une philosophie de l'imagination, qui libère le pouvoir *heuristique* de la fiction, et que nous retrouvons l'idée kantienne d'un « libre jeu » de (et avec) nos possibilités, y compris dans l'anticipation de l'agir². Une philosophie de l'imagination n'a donc pas seulement rapport à la théorie : l'imagination est, comme le dit Ricœur, « à la charnière du théorique et du pratique ». Elle est une fonction du possible pratique qui, au-delà de la sphère du discours, témoigne d'une capacité d'invention et ouvre à l'initiative. A l'équivocité radicale précédemment énoncée se substitue alors ce que Ricœur appelle une « double valence » de la fiction : « Elle [la fiction] se dirige ailleurs, voire nulle part ; mais parce qu'elle désigne le non-lieu par rapport à toute réalité, elle peut viser indirectement cette réalité, selon ce que j'aimerais appeler un nouvel “effet de référence” (comme certains parlent d’“effet de sens”). Ce nouvel effet de référence n'est pas autre chose que le pouvoir de la fiction de *redécrire* la réalité³. »

2. Toute cette thématique est amplement développée dans *La Métaphore vive*, *op. cit.*, ainsi que dans *Du texte à l'action*, *op. cit.*

3. *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 221.

On peut tenir ces quelques lignes pour la clef de sa réinterprétation de l'idéologie et de l'utopie : si Ricœur se propose de les réunir dans un même cadre conceptuel, de les penser ensemble (comme seul Mannheim l'avait fait avant lui, mais dans une perspective quelque peu différente), c'est parce qu'elles sont toutes deux des *pratiques imaginatives*. Qu'elles se présentent et se définissent comme mutuellement antagonistes, voire exclusives, qu'elles soient vouées toutes deux à une pathologie spécifique qui oblitère leur dimension constituante (ce pour quoi nous sommes d'abord attentifs à leur fonction de distorsion : l'idéologie nous apparaît d'abord comme une image déformée du réel, et l'utopie débouche sur un « non-lieu » qui fait disparaître ce même réel) ne nous interdit pas de creuser sous la surface des choses. L'analyse « régressive » nous fait découvrir que la reconnaissance du semblable – la reconnaissance qui fait de *tout* homme mon semblable – n'advient qu'au travers de *pratiques imaginatives* telles l'*idéologie* et l'*utopie*. L'imagination est alors non seulement constituante mais, comme on l'a dit, *instituyente*. Encore faut-il reconnaître et analyser ce qui, dans l'imaginaire social, fait la complémentarité des deux phénomènes mais aussi la tension interne qui les travaille : en chacun d'eux, la dimension constitutive est inséparable d'une pathologie. Nous reconnaissons ici un schème conceptuel que Ricœur avait mis en place dès 1957, dans ce texte fondateur qu'est « Le paradoxe du politique⁴ ». On y lisait que l'énigme du politique est l'énigme d'une grandeur éminemment exposée, voire encline au mal, mal spécifique de la grandeur spécifique du politique. Spinoza, déjà, mettait en œuvre ce *paradoxe de l'imagination*, sous une forme que, très probablement, Ricœur ne récuserait pas. La proposition 17 du livre II de l'*Éthique* dit en effet que la *puissance d'imaginer* n'est pas, en tant que telle, un vice de nature. L'esprit imagine ce qui est susceptible d'accroître sa puissance d'exister, mais le paradoxe, c'est qu'il produit des idées inadéquates, confuses et mutilées. Autrement dit, même si l'imaginaire collectif est illusion, il n'en reste pas moins que la fonction de la fiction est aussi de produire

4. Dans *Histoire et Vérité*, *op. cit.*

un monde : quelles que soient les illusions engendrées par la connaissance imaginative, leur nécessaire dénonciation n'abolit pas la *vérité de l'imaginaire en acte*. La fiction est énigme plus qu'elle n'est mensonge.

Tel est donc le paradoxe constitutif de l'imaginaire social : il nous conduit à penser le nécessaire entrecroisement de l'idéologie et de l'utopie, de la conscience critique et de la conscience fausse, de l'intégration et de la subversion. Les textes ici présentés prolongent et approfondissent la thématique déjà posée dans *Du texte à l'action* (notamment dans le texte intitulé « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social »). Dans ces leçons prononcées en 1975 à l'université de Chicago sur *Idéologie et Utopie*, Ricœur analyse attentivement les textes du jeune Marx, discute les thèses d'Althusser et examine les positions de Mannheim, de Max Weber, puis de Habermas et de Geertz : il en vient ainsi à montrer que la distorsion propre à l'idéologie ne prend sens que sur fond de la structure symbolique de la vie sociale. De même pour les textes consacrés au pôle de l'utopie : si la part qui leur revient est (faute de temps) quantitativement moins importante, la démarche est identique. Mannheim, Saint-Simon et Fourier sont les médiations à travers lesquelles l'utopie est appréhendée comme cet écart qui, en dépit de sa pathologie, empêche l'« horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience »⁵. Le paradoxe est alors porté à son point extrême : nous n'appréhendons le pouvoir *créateur* de l'imagination que dans un rapport *critique* avec ses formes pathologiques, avec les deux figures de la « conscience fausse » que sont la distorsion idéologique et la fuite en avant utopique. Aussi avons-nous besoin de l'utopie pour mener la critique de l'idéologie. Mais, réciproquement, comment pourrions-nous rêver d'un ailleurs et constituer des « variations imaginaires » si nous n'avions pas déjà conquis, fût-ce implicitement, l'identité narrative liée à la fonction intégratrice ou constituante de l'idéologie ?

5. Cf. *Du texte à l'action*, op. cit., p. 391.

Leçon d'introduction

Ces leçons sont consacrées à l'idéologie et à l'utopie. Je me propose de réunir dans un même cadre conceptuel ces deux notions, qu'on traite d'ordinaire séparément. L'hypothèse sous-jacente est que la conjonction de deux aspects ainsi opposés, ou de deux fonctions complémentaires, est un exemple de ce que nous pourrions appeler une « imagination sociale et culturelle ». Aussi, la plupart des difficultés et des ambiguïtés que l'on rencontre dans une philosophie de l'imagination vont apparaître ici, mais situées dans un cadre particulier. En revanche, ma conviction, ou tout au moins mon espoir, est que la dialectique entre idéologie et utopie pourra apporter quelque lumière à la question non résolue de l'imagination comme problème philosophique.

Un examen de l'idéologie et de l'utopie révèle deux traits partagés par les deux phénomènes. Premièrement, tous deux sont au plus haut point des phénomènes ambigus. Chacun a un côté négatif et un côté positif, un rôle constructif et un rôle destructeur, une dimension constitutive et une dimension pathologique. Le second trait commun est que, des deux côtés, l'aspect pathologique apparaît le premier, ce qui fait que nous devons procéder de manière régressive, en partant de la surface des choses. Ainsi l'idéologie désigne au départ un processus de distorsion ou de dissimulation par lequel un individu ou un groupe exprime sa situation, mais sans la connaître ou la reconnaître. Une idéologie peut par exemple refléter la situation de classe d'un individu, sans que cet individu en ait conscience. Aussi le processus de dissimulation ne fait-il pas qu'exprimer cette perspective de classe, il la conforte. De même, le concept d'utopie a fréquemment mauvaise réputation. Il est

considéré comme représentant une espèce de rêve social qui ne se soucie guère des étapes réelles nécessaires à la construction d'une nouvelle société. La vision utopique est souvent traitée comme une sorte d'attitude schizophrénique envers la société : à la fois une manière d'échapper à la logique de l'action par une construction extérieure à l'histoire, et une forme de protection contre toute espèce de vérification par une action concrète.

Mon hypothèse est qu'il existe néanmoins un versant positif de l'une et de l'autre notion, et que la polarité ou la tension entre ces deux aspects, au cœur de chacune de ces deux notions, peuvent être mises en lumière par l'examen d'une polarité ou d'une tension analogues entre les notions elles-mêmes. Je prétends que cette double polarité, entre l'idéologie et l'utopie et au sein de chacune de ces notions, peut être mise au compte de traits structurels de ce que j'appelle imagination culturelle. Cette double polarité recouvre à mes yeux les tensions principales que nous rencontrerons dans notre étude de l'idéologie et de l'utopie.

La polarité entre idéologie et utopie a rarement été prise en considération depuis le livre célèbre de Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*. Ce livre auquel je ferai fréquemment référence a été publié dans sa version originale en 1929. Je crois que Mannheim est la seule personne, au moins jusqu'à un passé récent, à avoir essayé de penser ensemble idéologie et utopie. Il le fit en les considérant toutes deux comme des attitudes déviantes par rapport à la réalité. C'est au sein d'un même décalage, d'une même distorsion par rapport à la réalité effective qu'elles divergent.

Depuis Mannheim, l'attention portée à ces phénomènes s'est surtout concentrée sur l'un ou l'autre, mais jamais sur les deux à la fois. D'un côté, nous avons une critique de l'idéologie, principalement du fait des sociologues marxistes ou post-marxistes. Je pense en particulier à l'École de Francfort, représentée par Habermas, Karl-Otto Apel et d'autres. En regard de cette critique sociologique de l'idéologie, nous avons une histoire et une sociologie de l'utopie. Ce dernier champ ne se soucie guère des travaux sur l'idéologie conduits par les premiers. Toutefois, la séparation entre ces deux domaines de recherche sera peut-être amenée à s'assouplir ; on remarque au moins un début d'intérêt pour leur connexion.

La difficulté à relier idéologie et utopie peut toutefois se comprendre, si l'on prête attention à la manière extrêmement différente dont se présentent à nous ces deux notions. L'idéologie est toujours un concept polémique. Elle n'est jamais assumée en première personne ; c'est toujours l'idéologie de quelqu'un d'autre. Même lorsqu'on l'entend en un sens plus faible, l'idéologie est quand même le tort de l'autre. Personne ne se reconnaît jamais comme pris dans l'idéologie. En revanche, les utopies sont plaidées par leurs auteurs mêmes, et elles constituent même un genre littéraire spécifique. Les livres appelés utopies ont un statut littéraire particulier. Aussi la portée linguistique de chacune des notions n'est-elle pas du tout la même. Les utopies sont assumées par leurs auteurs tandis que les idéologies sont récusées par les leurs. C'est pourquoi il est si difficile à première vue d'étudier ensemble ces deux manifestations. Il nous faut creuser sous leur expression littérale et leurs champs sémantiques propres pour découvrir leurs fonctions, et établir des rapports à ce niveau d'analyse.

Prêtant ainsi attention à ce niveau de corrélation fonctionnelle, plus profond, je partirai de la suggestion de Mannheim : leur commune non-congruence avec la réalité. La possibilité de cette non-congruence, de cette distorsion à l'égard de la réalité, présuppose déjà de beaucoup de manières que les individus comme les groupes se rapportent à leurs propres vies et à la réalité sociale sur un mode qui n'est pas seulement celui de la participation sans distance, mais précisément sur celui de la non-congruence. Toutes les figures de la non-congruence doivent être partie prenante de notre appartenance à la société. Il me semble que c'est à tel point vrai que l'imagination sociale est constitutive de la réalité sociale. Ainsi tout se passe comme si l'imagination sociale, ou l'imagination culturelle, opérant à la fois de manière constructrice et de manière destructrice, était à la fois une confirmation et une contestation de la situation présente. Peut-être est-ce une hypothèse féconde que la polarité de l'idéologie et de l'utopie est en rapport avec les différentes figures de la non-congruence caractéristiques de l'imagination sociale. Et peut-être que les côtés respectivement négatifs et positifs de chacune des deux notions sont en rapport mutuel.

Mais avant d'aller plus loin dans l'examen de cette complémentarité croisée qui est l'horizon de mon enquête, je présenterai brièvement et séparément les deux phénomènes. Je commencerai par le pôle de l'idéologie avant de considérer, dans un second temps, celui de l'utopie.

La conception dominante de l'idéologie dans la tradition occidentale est issue des écrits de Marx et plus précisément de ceux du jeune Marx : la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, les *Manuscripts de 1844*, *L'Idéologie allemande*. Le concept d'idéologie vient d'ailleurs au premier plan dans le titre et le contenu de ce dernier livre.

Je ne mentionne qu'en passant un sens plus ancien et plus positif du mot « idéologie », avant qu'il disparaisse de la scène philosophique. C'est celui qu'on trouve dans un courant de pensée de la philosophie française du XVIII^e siècle, où les « idéologues », ainsi qu'ils s'appelaient eux-mêmes, faisaient profession de construire une théorie des idées. C'était une philosophie sémantique, pourrait-on dire, dont la thèse principale était que la philosophie n'a pas à voir avec les choses, avec la réalité, mais avec les idées. Cette école de pensée conserve l'intérêt d'avoir vu apparaître contre elle l'usage négatif de la notion d'idéologie. Opposants lors du premier Empire, les membres de cette école furent traités d'idéologues. C'est à Napoléon que revient d'avoir inauguré le sens négatif du mot, en l'appliquant à ce groupe de penseurs. Cela doit nous mettre en garde : celui qui en chacun de nous traite l'autre d'idéologue est peut-être à sa manière un Napoléon. Il se peut que l'accusation d'idéologie ait à voir avec une volonté de pouvoir ; nous y reviendrons ultérieurement. Quant aux relations entre ce concept d'idéologie et l'usage négatif qui en sera fait dans la gauche hégélienne, dans les cercles dont Marx est issu, je ne sais pas comment s'est fait la médiation : d'autres auront peut-être davantage de lumières que moi à ce sujet.

Si l'on en vient maintenant à Marx lui-même, comment le terme d'idéologie fut-il introduit dans ses premiers écrits ? J'y reviendrai plus longuement au chapitre suivant, en m'appuyant alors sur des textes, mais permettez-moi ici un bref survol, une

esquisse de cartographie des différents sens pris par le mot « idéologie ». Il est intéressant de remarquer que le terme est introduit par Marx au moyen d'une métaphore empruntée à la physique ou à la physiologie : celle de l'image photographique ou rétinienne inversée. De cette métaphore, et de l'expérience physique qui la sous-tend, nous tirons un paradigme ou un modèle : la distorsion comme inversion. Ce paradigme d'une image inversée de la réalité est fondamental pour ce premier concept d'idéologie : la première fonction de celle-ci est la production d'une image inversée.

Ce concept encore formel de l'idéologie est complété par la description spécifique d'activités intellectuelles et spirituelles qui reposent sur ces images inversées de la réalité. Comme nous le verrons, Marx suit ici un modèle avancé par Feuerbach, qui a décrit la religion précisément comme un reflet inversé de la réalité. Dans le christianisme, dit Feuerbach, le sujet et le prédicat sont inversés. Tandis que, dans la réalité, les êtres humains sont les sujets, qui ont projeté dans le divin leurs propres attributs (les prédicats proprement humains), le divin est perçu en fait par les hommes comme un sujet dont ils sont devenus les prédicats (il faut remarquer que tout cela est exprimé par Feuerbach dans les catégories hégéliennes). Ce paradigme de l'inversion, caractéristique de Feuerbach, implique donc un échange entre le sujet et le prédicat, entre le sujet humain et le prédicat divin, auxquels se substitue un sujet divin qui possède des prédicats humains aux yeux de sujets humains. Comme Feuerbach, Marx considère la religion comme le paradigme, le principal exemple d'une réflexion inversée de la réalité, qui met toute chose à l'envers. Feuerbach et Marx réagissent contre le modèle hégélien, qui leur apparaît comme mettant les choses à l'envers : il s'agit de les remettre dans le bon sens, sur leurs pieds. L'image du renversement est frappante, et c'est l'image séminale du concept d'idéologie de Marx. Élargissant le concept de religion emprunté à Feuerbach, Marx étend le fonctionnement paradigmatique de l'inversion entre sujet et prédicat à la totalité du monde des idées.

Aussi le concept français d'idéologie est-il peut-être réintroduit ici, dans un contexte post-hégélien. Lorsqu'elles sont séparées du processus de la vie, du processus du travail en commun, les idées

tendent à apparaître comme une réalité autonome ; ceci conduit l'idéalisme à être une idéologie. Il y a une continuité sémantique entre l'affirmation que les idées constituent un domaine de réalité autonome et celle qui veut que les idées fournissent des guides, des modèles, ou des paradigmes pour la construction de l'expérience. Toutefois, ce n'est pas seulement la religion, mais la philosophie idéaliste qui apparaît ainsi comme le modèle de l'idéologie. A titre de précaution, il nous faut remarquer que l'image de l'idéalisme allemand présentée ici – à savoir l'affirmation que la réalité procède de la pensée – est plus exacte comme description de la compréhension populaire de l'idéalisme que du prétendu lieu de cet idéalisme, la philosophie hégélienne elle-même. La philosophie de Hegel souligne que la rationalité du réel est connue à travers sa manifestation dans l'histoire, ce qui s'oppose à toute reconstruction platonicienne de la réalité selon des modèles idéaux. La philosophie de Hegel est bien plus néo-aristotélicienne que néo-platonicienne. En tout cas, cette interprétation populaire de l'idéalisme dominait dans la culture au temps de Marx, et eut pour résultat que non seulement la religion, mais l'idéalisme, religion pour laïcs, furent élevés à la fonction d'idéologie.

La connotation négative de l'idéologie est fondamentale parce que l'idéologie, selon ce premier modèle, apparaît comme le moyen général grâce auquel le processus de la vie réelle est obscurci. Pour Marx, à ce moment, l'opposition principale n'est pas entre la science et l'idéologie, comme elle le deviendra plus tard, mais entre la réalité et l'idéologie. Pour le jeune Marx, le contraire de l'idéologie n'est pas la science, mais la réalité, la réalité comme praxis. Les gens agissent, puis ils imaginent ce qu'ils font dans une sorte de domaine nébuleux. Aussi disons-nous qu'il existe d'abord une réalité sociale dans laquelle les gens combattent pour gagner leur vie, etc., et que cela est la réalité effective, en tant que praxis. Cette réalité est ensuite représentée dans le ciel des idées, mais elle y est faussement représentée, comme ayant une signification autonome, comme faisant sens sur la base de choses qui peuvent être pensées, mais non agies ni vécues. La critique de l'idéologie provient donc d'une sorte de réalisme de la vie, un réalisme de la vie pratique pour lequel la praxis est le concept opposé à l'idéologie.

Le système de Marx est matérialiste en ce sens qu'il souligne que la matérialité de la praxis précède l'idéalité des idées. La critique des idéologies de Marx procède de l'affirmation que la philosophie a inversé la succession effective, l'ordre de la genèse réelle, et la tâche consiste à remettre les choses à l'endroit, dans leur ordre véritable. La tâche est de renverser un renversement.

Partant de ce premier concept de l'idéologie, dans lequel j'insiste sur le fait que l'idéologie n'est pas opposée à la science mais à la praxis, la seconde étape du concept marxiste naît quand le marxisme a pris la forme d'une théorie et même d'un système. Cette étape voit le jour dans *Le Capital* et les écrits marxistes ultérieurs, particulièrement dans l'œuvre d'Engels. Là, le marxisme lui-même apparaît comme un corps de savoir scientifique. Une transformation intéressante du concept d'idéologie découle de ce développement. L'idéologie a maintenant pour signification son opposition à la science, elle-même identifiée au corps de connaissances et au *Capital* comme à son paradigme. Aussi l'idéologie ne recouvre-t-elle pas seulement la religion au sens de Feuerbach, ou la philosophie de l'idéalisme allemand tel que le voit le jeune Marx, mais elle inclut aussi toutes les approches de la vie sociale préscientifiques. L'idéologie s'identifie à tout ce qui est préscientifique dans notre propre approche de la réalité sociale.

A ce point, le concept d'idéologie englobe celui d'utopie. Toutes les utopies – et en particulier les utopies socialistes du XIX^e siècle, celles de Saint-Simon, Fourier, Cabet, Proudhon, etc. – sont traitées par le marxisme comme des idéologies. Comme nous le verrons, Engels dresse une opposition radicale entre socialisme utopique et socialisme scientifique. Aussi, dans cette approche, l'utopie est-elle idéologique à raison de son opposition à la science. L'utopie est idéologie dans la mesure où elle est non scientifique, préscientifique ou même antiscientifique.

Ce concept marxiste de l'idéologie connaît un autre développement en raison de la signification accordée à la science par les marxistes tardifs ou les post-marxistes. Deux courants d'interprétation du concept de science peuvent être dégagés. Le premier a pour origine l'École de Francfort, et il cherche à développer la science dans le sens kantien ou fichtéen d'une critique, de telle

sorte que l'étude de l'idéologie soit liée à un projet de libération. Cette connexion entre un projet de libération et une approche scientifique est dirigée contre le traitement de la réalité sociale qu'on peut trouver dans toute sociologie positiviste qui se contente de décrire. Le concept d'une critique de l'idéologie présuppose une prise de position contre une sociologie qui ne serait qu'une science empirique. La sociologie empirique elle-même est traitée comme une sorte d'idéologie, celle du système capitaliste libéral, qui développe cette sociologie descriptive afin de ne pas mettre en question ses propres présuppositions. Il semble alors que progressivement tout devienne idéologique.

Le plus intéressant, je crois, dans cette école allemande représentée par Horkheimer, Adorno, Habermas, etc., est la tentative de lier la critique de l'idéologie (*Ideologiekritik*) à la psychanalyse. L'École de Francfort prétend que le projet de libération que sa sociologie critique propose à la société est parallèle à celui que la psychanalyse accomplit pour l'individu. Un échange de cadres conceptuels se produit entre sociologie et psychanalyse. Cela caractérise l'école allemande issue du marxisme.

Le second concept de science développé par le marxisme ne met pas en œuvre un lien avec la psychanalyse, qui se soucie de l'individu, mais avec le structuralisme, qui rejette toute référence à la subjectivité. Cette sorte de marxisme structuraliste, principalement développé en France par Louis Althusser (sur lequel nous reviendrons plus en détail), tend à mettre du côté de l'idéologie toute protestation humaniste. Selon Althusser, la prétention du sujet d'être celui qui donne sens à la réalité (*Sinngebung*) est précisément l'illusion de base. Il s'en prend aux prétentions du sujet dans la version idéaliste de la phénoménologie, dont l'exemple type est celui du Husserl des *Méditations cartésiennes*. La comparaison est faite avec la critique du capitalisme de Marx qui attaquait moins les capitalistes qu'il n'analysait la structure du capital lui-même. Aussi, pour Althusser, les écrits du jeune Marx ne doivent pas être pris en considération : c'est plutôt le Marx de la maturité qui propose la principale notion de l'idéologie. Le jeune Marx est encore idéologique, car il défend les prétentions du sujet comme personne individuelle, comme travailleur individuel. Althusser

estime que le concept d'aliénation chez le jeune Marx est un concept idéologique, typique du pré-marxisme. C'est pourquoi toute l'œuvre du jeune Marx est traitée comme idéologique. Selon Althusser, la coupure, la ligne de partage entre ce qui est idéologique et ce qui est scientifique doit être tracée au sein de l'œuvre de Marx lui-même. Le concept d'idéologie est étendu au point d'englober une partie de l'œuvre de Marx lui-même.

Nous voyons ainsi les curieux résultats de cette extension progressive du concept d'idéologie. Partant de la religion pour Feuerbach, le concept d'idéologie a progressivement englobé l'idéalisme allemand, la sociologie préscientifique, la psychologie objectiviste et la sociologie sous leurs formes positivistes, et enfin toutes les prétentions humanistes et les plaintes du marxisme « émotionnel ». La conséquence semble en être que tout est idéologique, bien que ceci ne soit pas exactement la pure doctrine marxiste ! Je discuterai quelques articles tardifs d'Althusser, qui présentent finalement une sorte d'apologie pour l'idéologie. Comme très peu de gens fondent leur vie sur un système scientifique, particulièrement si nous réduisons le système scientifique à ce qui est dit dans *Le Capital*, alors nous pouvons dire que chacun vit en se fondant sur une idéologie. L'extension même du concept d'idéologie agit comme une légitimation progressive et une justification du concept lui-même.

Ma propre tentative, comme on a déjà peut-être pu s'en douter, n'est pas de dénier au marxisme la pertinence de son concept d'idéologie, mais de le relier à quelques-unes des fonctions les moins négatives de l'idéologie. Nous devons intégrer le concept d'idéologie comme une distorsion dans un cadre qui reconnaît la structure symbolique de la vie sociale. Si l'on n'accorde pas que la vie sociale a une structure symbolique, il n'y a aucun moyen de comprendre comment nous vivons, faisons des choses et projetons ces activités dans des idées, pas de moyen de comprendre comment la réalité peut devenir une idée ou comment la vie réelle peut produire des illusions ; elles ne seront toutes que des événements mystiques et incompréhensibles. Cette structure symbolique peut être pervertie, précisément par des intérêts de classe, etc., comme Marx l'a montré, mais s'il n'y avait pas une fonction sym-

bolique déjà à l'œuvre dans l'action la plus primitive, je ne pourrais pas comprendre, pour ma part, comment la réalité pourrait produire des ombres de cette sorte. C'est pourquoi je cherche une fonction de l'idéologie plus radicale que celle de distorsion ou de dissimulation. La fonction de distorsion couvre seulement une petite surface de l'imagination sociale, tout comme les hallucinations et les illusions constituent seulement une part de notre activité imaginatrice en général.

Un des moyens de préparer cette extension radicale est de se pencher sur ce que certains auteurs américains ont appelé le paradoxe de Mannheim, qui résulte de son observation du développement du concept marxiste d'idéologie. Le paradoxe réside dans l'impossibilité d'appliquer le concept d'idéologie à lui-même. En d'autres termes, si tout ce que nous disons est biaisé, si tout ce que nous disons représente des intérêts que nous ne connaissons pas, comment avoir une théorie de l'idéologie qui ne soit pas elle-même idéologique ? La réflexion du concept d'idéologie sur lui-même est la source du paradoxe.

Chose importante, ce paradoxe n'est pas du tout un pur jeu intellectuel ; Mannheim lui-même a vécu et senti ce paradoxe de la manière la plus vive. Je considère Mannheim comme un modèle d'intégrité intellectuelle pour la manière dont il a affronté le problème. Il a commencé avec le concept marxiste d'idéologie et s'est alors dit : si c'est vrai, alors je suis en train de faire de l'idéologie moi aussi, l'idéologie des intellectuels ou l'idéologie de la classe libérale, quelque chose qui prend la forme de la sociologie dans laquelle je suis maintenant engagé. L'extension du concept marxiste d'idéologie lui-même fournit le paradoxe de la réflexivité du concept selon lequel la théorie devient une part de son propre référent. D'être absorbé, d'être englouti par son propre référent, est peut-être le destin du concept d'idéologie.

Il nous faut noter que cette extension, cette généralisation, n'est pas principalement liée à l'histoire interne du marxisme, et qu'elle trouve des correspondances dans ce que les marxistes appellent la sociologie bourgeoise, particulièrement la sociologie américaine. Prenez par exemple Talcott Parsons dans son article « Approche de la sociologie de la connaissance » ou dans son livre, *Le Système*

*des sociétés modernes*¹, ou lisez l'article clef d'Edward Shils, « Ideology and civility »². Parsons et Shils plaident pour une théorie de la disposition, selon laquelle la fonction d'un système social est de corriger les déséquilibres socio-psychologiques. Selon cette hypothèse, chaque théorie fait partie du système de disposition qu'elle décrit. Mais comme dans le cas de la théorie marxiste, le concept de « disposition », qui a primitivement dominé la sociologie américaine, en est aussi venu à englober ses propres composantes.

Ces excès théoriques sont précisément ce qui nourrit le paradoxe discerné par Mannheim, qu'il atteignit lui-même plutôt par une simple extension épistémologique du marxisme. Formulé plus généralement en termes d'épistémologie, le paradoxe de Mannheim s'énonce ainsi : quel est le statut épistémologique d'un discours sur l'idéologie si tout discours est idéologique ? Comment un tel discours peut-il échapper à sa propre exposition, à sa propre description ? Si la pensée socio-politique elle-même est compromise par la vie et par la situation du penseur, le concept d'idéologie n'est-il pas absorbé dans son propre référent ? Mannheim lui-même, comme nous le verrons plus tard³, a combattu pour un concept non évaluatif d'idéologie, mais il finit par un relativisme éthique et épistémologique. Il prétendait offrir la vérité à propos de l'idéologie, et il nous laisse avec un paradoxe difficile. Il détruit le dogmatisme de la théorie en établissant ses implications relativistes (comme le lien de situation), mais il n'applique pas cette relativité auto-référentielle à sa propre théorie. La prétention de Mannheim à dire la vérité sur l'idéologie est elle-même relative. Tel est le difficile paradoxe que nous sommes obligés d'affronter.

Une des manières de s'y prendre avec ce paradoxe, cependant, serait de mettre en question les prémisses sur lesquelles il est fondé. Peut-être le problème de Mannheim tient-il à son extension épistémologique d'un marxisme fondé sur la distinction entre la science et l'idéologie. Si la pensée socio-politique est fondée

1. Paris, Dunod, 1974.

2. Edward Shils, « Ideology and civility : on the politics of the intellectuals », *Sewanee Review*, 1958.

3. Cf. *infra*, p. 222 s.

ailleurs, nous pouvons peut-être nous sortir du paradoxe de Mannheim. Je me demande alors si nous n'aurions pas besoin de mettre de côté le concept d'idéologie comme opposé à la science, pour revenir à ce qui pourrait bien être le concept le plus primitif de l'idéologie, celui qui l'oppose à la praxis. Ce sera ma propre ligne d'analyse d'établir que l'opposition entre la science et l'idéologie est secondaire en comparaison de l'opposition plus fondamentale entre l'idéologie et la vie sociale effective, entre l'idéologie et la praxis. En fait, je ne cherche pas seulement à montrer que cette relation à la praxis est antérieure à la relation avec la science, mais que la nature même de la relation entre l'idéologie et la praxis doit être refondée. Le plus fondamental dans le contraste de l'idéologie et de la praxis n'est pas l'opposition, ce n'est pas la distorsion ou la dissimulation de la praxis par l'idéologie. C'est plutôt une connexion interne entre les deux termes.

J'ai déjà anticipé ces remarques en prenant l'exemple concret de gens vivant dans des situations de conflit de classe. Comment peuvent-ils vivre ces conflits – à propos du travail, de la propriété, de l'argent, etc. – s'ils ne possèdent pas déjà des systèmes symboliques qui les aident à interpréter ces conflits ? L'interprétation n'est-elle pas si primitive qu'elle est en fait constitutive de la praxis ? Si la réalité sociale n'a pas déjà une dimension idéologique et, par conséquent, si l'idéologie, en un sens moins polémique et moins négatif, n'était pas déjà constitutive de l'existence sociale mais pure distorsion ou dissimulation, alors le procès de distorsion ne pourrait pas démarrer. Ce procès est greffé sur une fonction symbolique. C'est seulement parce que la structure de la vie sociale des hommes est symbolique qu'elle est susceptible de distorsions. Si elle n'était pas symbolique dès le début, elle ne serait pas distordue. La possibilité de la distorsion est une possibilité ouverte par cette fonction.

Quelle sorte de fonction précède la distorsion ? Sur cette question, je dois confesser que j'ai reçu une profonde impression de l'essai de Clifford Geertz, « Ideology as a cultural system »⁴. Je

4. Clifford Geertz, « Ideology as a cultural system », in *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

ne l'ai lu pour la première fois qu'après avoir écrit moi-même⁵ sur l'idéologie, et je suis donc très intéressé par la rencontre de nos pensées. Geertz estime que les sociologues marxistes et non marxistes ont en commun une attention qui ne se porte qu'aux déterminations de l'idéologie, c'est-à-dire à ses causes et à ses origines. Mais ce qu'ils évitent d'interroger, c'est comment l'idéologie opère. Ils ne se demandent pas comment fonctionne l'idéologie, ils ne s'interrogent pas sur ce qui fait, par exemple, qu'un intérêt social peut « s'exprimer » dans une pensée, une image ou une conception de la vie. Le déchiffrement de cette étrange alchimie, qui transforme un intérêt en idée, est alors pour Geertz le problème oublié ou évacué par les sociologues, marxistes comme non marxistes. Le commentaire explicite qu'il fait de l'une de ces approches peut être appliqué aux deux : si la théorie marxiste de la lutte des classes et la conception américaine de la disposition peuvent être un diagnostic convaincant, ce ne sont pas des explications fonctionnelles. Je pense que la distinction de Geertz est pertinente. Ces sociologies peuvent offrir de bons diagnostics des maladies sociales. Mais la question de la fonction, c'est-à-dire de la manière dont une maladie fonctionne réellement, est en fin de compte la question la plus importante. Ces théories échouent, dit Geertz, parce qu'elles ont manqué « le procès autonome de la formulation symbolique » (207). Ainsi il faut à nouveau poser la question : comment une idée peut-elle émerger de la praxis si la praxis n'a pas immédiatement une dimension symbolique ?

Comme je le discuterai plus à fond dans un chapitre ultérieur, Geertz lui-même tente de s'attaquer à ce problème en introduisant le cadre conceptuel de la rhétorique dans la sociologie de la culture, comme le dirait la tradition allemande de la sociologie de la connaissance. Il pense que ce qui manque dans la sociologie de la culture est une appréciation significative de la rhétorique des figures, c'est-à-dire des éléments de style – métaphores, analogies, ironies, ambiguïtés, jeux de mots, paradoxes, hyperboles –

5. Paul Ricœur, « Science et idéologie », *Revue philosophique de Louvain* (1974), n° 72, p. 326-356.

qui sont à l'œuvre dans la société autant que dans les textes littéraires. Le propos de Geertz est de transférer quelques-uns des acquis importants du champ de la critique littéraire à celui de la sociologie de la culture. Peut-être en prêtant seulement attention au procès culturel de formulation symbolique pourrions-nous éviter de nous égarer dans les descriptions péjoratives de l'idéologie, qui la réduisent à n'être que « biais, simplification abusive, langage émotif et adaptation aux préjugés du public », description qui vise non les marxistes, mais les sociologues américains.

L'aveuglement des marxistes comme des non-marxistes à ce qui précède les effets de distorsion de l'idéologie est un aveuglement à ce que Geertz appelle « l'action symbolique » (208). Geertz emprunte cette expression à Kenneth Burke⁶ et, comme nous l'avons vu, ce n'est pas par hasard qu'elle vient de la critique littéraire avant d'être appliquée à l'action sociale. Le concept d'action symbolique est remarquable, parce qu'il propose de décrire les processus sociaux non par des catégories, mais par des figures stylistiques, des tropes. Geertz avertit que si nous ne maîtrisons pas la rhétorique du discours public, nous ne pouvons pas articuler le pouvoir expressif et la force rhétorique des symboles sociaux.

Des manières de comprendre analogues ont été avancées dans d'autres champs, par exemple dans la théorie des modèles. Ces développements ont tous au fond le même sens, à savoir que nous ne pouvons rien percevoir sans projeter en même temps un ensemble de formes (*patterns*), un réseau, dirait Geertz, de matrices et de cadres (216) à travers lesquels nous articulons notre expérience. Il nous faut articuler notre expérience sociale de la même manière que nous devons articuler notre expérience perceptive. Tout comme les modèles du langage scientifique nous permettent de voir ce que sont les choses, de les reconnaître comme étant ceci ou cela, de même nos cadres sociaux articulent nos rôles sociaux, notre position dans la société, comme étant ceci ou cela. Et peut-être n'est-il pas possible de remonter en deçà de cette structuration primitive. La flexibilité même de notre existence

6. Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1941.

biologique rend nécessaire un autre type de système informationnel, le système culturel. Parce que nous n'avons pas de système génétique d'information pour le comportement humain, nous avons besoin d'un système culturel. Aucune culture n'existe sans un tel système. L'hypothèse est donc que, là où il y a des êtres humains, on ne peut rencontrer de mode d'existence non symbolique et moins encore d'action non symbolique. L'action est immédiatement réglée par des formes culturelles, qui procurent matrices et cadres pour l'organisation de processus sociaux ou psychologiques, de la même manière peut-être que les codes génétiques – je n'en suis pas certain – procurent de tels cadres pour les processus organiques (216). De même que notre expérience du monde naturel requiert un cadrage, un cadrage est aussi nécessaire pour notre expérience de la réalité sociale.

L'attention que nous portons au fonctionnement de l'idéologie à ce niveau le plus fondamental et le plus symbolique démontre le rôle réellement constitutif qu'elle a dans l'existence sociale. Il nous reste toutefois encore une étape dans notre examen de la nature de l'idéologie. Nous avons suivi le concept marxiste de l'idéologie jusqu'au paradoxe de Mannheim, et nous avons alors essayé de nous extraire du paradoxe en retournant à une fonction de l'idéologie plus primitive. Il nous faut encore déterminer la ligne de connexion entre le concept marxiste de l'idéologie comme distorsion et celui d'idéologie intégratrice que nous avons trouvé chez Geertz. Comment est-il possible que l'idéologie joue ces deux rôles, celui tout à fait primitif d'intégration d'une communauté et celui d'une distorsion de la pensée par les intérêts ?

Je me demande si le point crucial n'est pas ici, comme l'a suggéré Max Weber, l'usage de l'autorité dans une communauté donnée. Nous devons concéder à Geertz, au moins à titre d'hypothèse, que les processus organiques de la vie sont régulés par des systèmes génétiques (216). Comme nous l'avons vu, la flexibilité de notre existence biologique rend nécessaire un système culturel pour aider à organiser nos processus sociaux. La direction du système génétique est des plus lacunaires et donc le besoin d'un système culturel est des plus urgents précisément au point où l'ordre

social pose le problème de la légitimation du système de domination existant. La légitimation d'une domination nous confronte au problème de l'autorité dont se réclament la domination et le pouvoir, au problème de la hiérarchisation de la vie sociale. L'idéologie a ici un rôle des plus significatifs. Tandis qu'on peut la considérer comme diffuse si on la voit comme simplement intégratrice, sa place dans la vie sociale est marquée par une concentration spéciale. Cette place privilégiée d'une pensée idéologique se produit dans le politique : c'est là que se posent les questions de légitimation. Le rôle de l'idéologie est de rendre possible une politique autonome en procurant les concepts d'autorité nécessaires qui la rendent sensée (218).

Analysant la question de la légitimation de l'autorité, j'utilise les mots de Max Weber. Il n'y a pas d'autre sociologue qui ait à ce point médité le problème de l'autorité. La discussion de Weber se concentre sur la question de la domination (*Herrschaft*). Ce concept a été traduit en anglais à la fois par autorité et par domination, et sa puissance vient précisément de ce qu'il a les deux significations. Dans un groupe donné, dit Weber, dès qu'une différenciation apparaît entre un corps gouvernant et le reste du groupe, le corps gouvernant a à la fois le pouvoir de commander et celui d'imposer un ordre au moyen de la force. (Weber typifie ce dernier pouvoir en particulier comme l'attribut essentiel de l'État.) L'idéologie intervient ici parce que aucun système de domination, fût-ce le plus brutal, ne gouverne seulement par la force, par la domination. Chaque système de domination exige non seulement notre soumission physique, mais notre consentement et notre coopération. Chaque système de domination veut dès lors que son pouvoir ne repose pas sur la seule domination ; il veut aussi que son pouvoir soit fondé parce que son autorité est légitime. C'est le rôle de l'idéologie de légitimer l'autorité. Plus précisément, tandis que l'idéologie sert, comme nous venons de le voir, de code d'interprétation qui assure l'intégration, elle le fait en justifiant le système présent d'autorité.

Le rôle de l'idéologie comme force de légitimation persiste parce que, comme Weber l'a montré, il n'existe pas de système absolument rationnel de légitimité. C'est vrai même de ces sys-

tèmes qui prétendent avoir complètement rompu avec l'autorité de la tradition et celle de quelque chef charismatique. Il est possible qu'aucun système d'autorité ne puisse complètement rompre avec de telles figures primitives et archaïques de l'autorité. Même le système d'autorité le plus bureaucratisé constitue un code pour satisfaire notre croyance dans sa légitimité. Dans un chapitre ultérieur, je montrerai sur des exemples spécifiques comment Weber décrit la typologie de l'autorité selon les différents systèmes de légitimité.

Prétendre qu'il n'existe aucun système d'autorité totalement rationnel n'est toutefois pas porter un jugement historique ni faire une prédiction pour le futur. La structure même de légitimation implique le rôle nécessaire de l'idéologie. L'idéologie doit brider les tensions qui caractérisent le procès de légitimation, c'est-à-dire les tensions entre la prétention à la légitimité revendiquée par le pouvoir et la croyance dans cette légitimité que proposent les citoyens. Cette tension provient de ce que, tandis que la croyance des citoyens et la prétention de l'autorité (du pouvoir) devraient se situer au même niveau, en fait cette équivalence n'est jamais donnée, mais plutôt toujours plus ou moins une fabrication culturelle. En effet, il y a toujours plus dans la prétention du pouvoir à la légitimité que dans les croyances effectives des membres du groupe.

Cette distorsion entre croyance et prétention pourrait indiquer la source effective de ce que Marx appelait plus-value. La plus-value n'est pas intrinsèque à la structure de production, mais elle l'est à la structure du pouvoir. Dans les systèmes socialistes, par exemple, bien qu'il n'y ait pas appropriation privée des moyens de production, la plus-value existe toujours en raison de la structure du pouvoir. Cette structure pose la même question que toutes les autres, à savoir la question de la croyance. Croyez en moi, exige le leader politique. La différence entre cette prétention et la croyance offerte signifie la plus-value commune à toutes les structures de pouvoir. Dans sa prétention à la légitimité, toute autorité (pouvoir) demande plus que ce qu'offrent les membres en termes de croyance. Le rôle, quel qu'il soit, que la plus-value peut jouer dans la production n'est pas par là nié : le point est plutôt d'en

ouvrir l'acception et de démontrer que son usage le plus insistant pourrait bien être dans la structure du pouvoir.

Le problème que nous affrontons nous vient de Hobbes : quelle est la rationalité ou l'irrationalité du contrat social ? Qu'y donnons-nous et qu'y recevons-nous ? Dans cet échange, le système de justification ou de légitimation joue un rôle continûment idéologique. Le problème de la légitimation de l'autorité nous place au point tournant entre un concept neutre d'intégration et un concept politique de distorsion. La dégradation, l'altération et les maladies de l'idéologie trouvent leur origine dans notre relation au système d'autorité existant dans notre société. L'idéologie dépasse la pure intégration vers la distorsion et la pathologie dans la mesure où elle cherche à réduire la tension entre autorité et domination. L'idéologie essaie d'assurer l'intégration entre la revendication de légitimité et la croyance, mais elle le fait en justifiant le système d'autorité tel qu'il est. L'analyse wébérienne de la légitimation de l'autorité révèle un troisième rôle, de médiation, pour l'idéologie. La fonction de légitimation de l'idéologie est un moyen terme entre le concept marxiste de l'idéologie comme distorsion et celui de Geertz comme intégration.

Pour mon examen du problème de l'idéologie, je procéderai selon l'ordre suivant : mon point de départ sera le rôle de l'idéologie comme distorsion telle qu'elle apparaît dans l'idéologie du jeune Marx. Cette enquête est balisée par l'étude de passages de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, des *Manuscrits économique-philosophiques*, et de *L'Idéologie allemande*. J'explorerai ensuite les écrits du marxiste français contemporain Louis Althusser (surtout *Pour Marx* et l'article « Idéologie et appareils idéologiques d'État »). Puis je me tournerai vers la part du livre de Mannheim, *Idéologie et Utopie*, consacrée à l'idéologie, en attendant l'examen de la question de l'utopie pour une discussion définitive du livre de Mannheim. Me tournant ensuite vers Max Weber et *Économie et Société*, ma principale considération sera le rôle de l'idéologie dans la légitimation des systèmes d'autorité. Une discussion avec Habermas, surtout avec le livre *Connaissance et Intérêt*, suivra l'examen de Weber. La section consacrée à l'idéologie s'achèvera avec l'analyse de la fonction

intégratrice de l'idéologie. Je me référerai à l'article de Geertz, « Ideology as a cultural system » et proposerai aussi quelques aperçus personnels.

Passant maintenant à l'utopie, je voudrais aussi en esquisser le paysage conceptuel, pour commencer. Comme je l'ai dit au début de cette introduction, il semble ne pas y avoir de passage possible de l'idéologie à l'utopie. Seule une sociologie à prétention scientifique, comme celle de la version marxiste orthodoxe, peut les réunir, en qualifiant d'idéologique l'utopie. Mais cette réduction est atypique. Si on les considère phénoménologiquement, d'un point de vue descriptif qui prend en compte les significations spécifiques de chacune d'entre elles, l'idéologie et l'utopie relèvent de deux genres sémantiques distincts.

L'utopie en particulier se distingue par un genre sémantique propre. C'est peut-être une bonne manière d'engager notre comparaison de l'idéologie et de l'utopie : il existe des œuvres qui se proclament des utopies, tandis que personne ne songe à revendiquer l'épithète d'idéologie. Thomas More forge le mot « utopie » pour en faire le titre de son fameux livre paru en 1516. Comme nous le savons, le mot signifie « de nulle part ». C'est l'île qui ne se trouve nulle part, un endroit qui ne connaît aucune localisation réelle. Dans son auto-description même, l'utopie se connaît comme telle et revendique de l'être. C'est une œuvre toute personnelle et idiosyncrasique, la création spécifique de son auteur. En regard, l'idéologie n'est affectée d'aucun nom propre. Son auteur est anonyme : son sujet est tout simplement le « on », *das Man*.

Je me demande toutefois si nous ne pouvons pas structurer le problème de l'utopie exactement comme nous l'avons fait pour l'idéologie. Autrement dit, ne pouvons-nous pas partir d'un concept de l'utopie quasi pathologique, et en parcourir ensuite les fonctions, vers quelque chose de comparable à la fonction intégratrice que nous avons décelée pour l'idéologie ? A mon sens, cette fonction est remplie par la notion de nulle part. C'est peut-être une structure fondamentale de la réflexivité par laquelle nous pouvons saisir nos rôles sociaux que de pouvoir concevoir ainsi une place vide d'où nous pouvons réfléchir à nous-mêmes.

Pour dégager cette structure fonctionnelle de l'utopie, il nous

faut toutefois aller au-delà ou en deçà du contenu des utopies particulières. Les utopies parlent de questions aussi différentes que le statut de la famille, la consommation de biens, la propriété des choses, l'organisation de la vie publique, le rôle de la religion, etc., et il est extrêmement difficile de les traiter dans un cadre unique. En fait, si nous considérons le contenu des utopies, nous trouverons toujours des utopies contraires. Si l'on prend la famille, par exemple, certaines utopies prônent toutes sortes de communautés sexuelles, tandis que d'autres choisissent le monachisme. Au regard de la consommation, certaines souhaitent l'ascétisme, tandis que d'autres promeuvent un style de vie plus somptuaire. Nous ne pouvons ainsi guère définir les utopies par leurs notions spécifiques. En l'absence d'une unité thématique de l'utopie, il nous faut chercher leur unité dans leur fonction.

Je suggère donc que nous partions de l'idée centrale du « nulle part », impliquée par le mot « utopie » lui-même et par les descriptions de Thomas More : un lieu qui n'existe en aucun lieu réel, une cité fantôme, une rivière sans eau, un prince sans sujets, etc. Ce qu'il faut remarquer, c'est le bénéfice de cette extra-territorialité. De ce non-lieu, une lueur extérieure est jetée sur notre propre réalité, qui devient soudain étrange, plus rien n'étant désormais établi. Le champ des possibles s'ouvre largement au-delà de l'existant et permet d'envisager des manières de vivre radicalement autres.

Ce développement de perspectives nouvelles, alternatives, définit la fonction de base de l'utopie. Ne pouvons-nous pas dire que l'imagination elle-même – à travers sa fonction utopique – a un rôle constitutif en nous aidant à repenser la nature de notre vie sociale ? N'est-ce pas par l'utopie – ce pas de côté – que nous pouvons radicalement repenser ce qu'est la famille, ce qu'est la consommation, ce qu'est l'autorité, ce qu'est la religion, etc. ? L'imagination d'une autre société située nulle part ne permet-elle pas la plus fantastique contestation de ce qui est ? Si je devais rapporter cette structure de l'utopie à la philosophie de l'imagination, je dirais qu'elle se rapproche des variations imaginaires autour d'une essence que propose Husserl. L'utopie permet des variations imaginaires autour de questions comme la société,

le pouvoir, le gouvernement, la famille, la religion. Le genre de neutralisation qui constitue l'imagination comme fiction est à l'œuvre dans l'utopie. C'est pourquoi je propose de considérer l'utopie, prise radicalement dans sa fonction d'introduire un « nulle part » dans la constitution de l'action sociale ou de l'action symbolique, comme la contrepartie de notre première conception de l'idéologie. Nous pourrions dire qu'il n'y a pas d'intégration sociale sans subversion sociale. La réflexivité du processus d'intégration s'effectue à travers un processus de subversion. Le point de vue de nulle part permet de mettre le système culturel à distance ; nous le voyons de l'extérieur précisément à cause de ce « nulle part ».

Ce qui confirme l'hypothèse que la fonction la plus radicale de l'utopie est inséparable de la fonction la plus radicale de l'idéologie est que toutes deux rencontrent le même point crucial, celui de l'autorité. Si toute idéologie tend ultimement à légitimer un système d'autorité, toute utopie, le moment de l'autre, ne doit-elle pas s'affronter au problème du pouvoir ? Ce qui est en fin de compte en cause dans l'utopie, ce n'est pas tant la consommation, la famille ou la religion, mais l'usage du pouvoir dans chacune de ces institutions. Et l'utopie n'est-elle pas rendue possible parce qu'il existe un problème de crédibilité dans tous les systèmes de légitimation et d'autorité ? N'est-ce pas, en d'autres termes, la fonction de l'utopie que d'exposer ce problème de crédibilité qui surgit là où les systèmes d'autorité excèdent à la fois notre confiance en eux et notre croyance dans leur légitimité ? Le point d'inflexion de l'idéologie, celui où sa fonction intégratrice se retourne en distorsion, est donc aussi celui de l'utopie. C'est pourquoi je prêterai une grande attention aux questions du pouvoir de l'autorité et de la domination dans l'utopie, en demandant qui détient le pouvoir dans telle utopie et comment la question du pouvoir y est subvertie.

Bien que ce soit là une hypothèse plus incertaine, il est également possible que l'idéologie et l'utopie développent des pathologies analogues, au sens où la pathologie de l'idéologie est la dissimulation tandis que celle de l'utopie est la fuite. Le « nulle part » de l'utopie peut devenir prétexte à fuir, une manière

d'échapper aux contradictions et à l'ambiguïté de l'usage du pouvoir et de l'exercice de l'autorité dans une situation donnée. Dans de telles conduites de fuite, l'utopie obéit à une logique du tout ou rien. Il n'existe plus de passage possible entre l'« ici et maintenant » de la réalité sociale et l'« ailleurs » de l'utopie. Cette disjonction autorise l'utopie à éviter toute confrontation avec les difficultés réelles d'une société donnée. Tous les traits régressifs dénoncés si souvent chez les penseurs utopistes – tels que la nostalgie du passé, la quête d'un paradis perdu – procèdent de cette déviation du « nulle part » à l'égard de l'« ici et maintenant ». Sans anticiper davantage, je résumerais donc ainsi ma problématique : n'est-ce pas la fonction excentrique de l'imagination (la possibilité du « nulle part ») qui implique tous les paradoxes de l'utopie ? En outre, cette excentricité de l'imagination utopique n'est-elle pas le remède à la pathologie de la pensée idéologique, qui se trouve précisément aveugle et étroite en raison de son incapacité à concevoir un « nulle part » ?

PREMIÈRE PARTIE

Idéologie

Marx : *La Critique de la philosophie du droit de Hegel* et les *Manuscripts de 1844*

Dans ce chapitre, je voudrais entamer la discussion du premier concept d'idéologie chez le jeune Marx. Je vais développer la thématique générale que voici : le premier concept d'idéologie chez Marx est déterminé non par son opposition à la science – comme ce sera le cas dans les développements ultérieurs de la théorie marxiste – mais par son opposition à la *réalité* (nous pourrions dire que toute opposition à la science marxiste est de fait impossible à ce moment parce qu'en cette période de 1843-1844, dont nous nous occupons, la science marxiste n'existe pas encore !). Dans ses premières œuvres, Marx s'assigne pour tâche de déterminer ce qu'est le réel. Cette détermination va affecter le concept d'idéologie, puisque l'idéologie est tout ce qui tombe en dehors de cette réalité. Et cette élaboration des premières œuvres englobe la difficile progression – achevée seulement dans *L'Idéologie allemande* – qui mènera à l'identification de la *réalité* et de la *praxis* humaine. Le mouvement des premiers écrits de Marx se fait donc vers cette identification de la réalité et de la praxis et par conséquent, vers l'opposition de la praxis et de l'idéologie.

Un élément fondamental de l'élaboration du premier concept marxiste d'idéologie est qu'il s'affranchit de l'anthropologie de Feuerbach. Feuerbach avait centré son anthropologie autour du concept de *Gattungswesen*, ce qu'on a traduit par « essence générique » ou « être générique ». Marx fait des efforts considérables pour se sortir de l'anthropologie de Feuerbach, et c'est très signi-

ficatif. En effet, aussi longtemps que le concept de la réalité humaine comme *Gattungswesen*, comme « être générique », n'aura pas été réduit à la praxis effective, le concept d'idéologie lui-même ne saurait admettre un contraire qui lui soit approprié et, par voie de conséquence, ne pourra lui-même recevoir son contenu adéquat. Ainsi, les écrits du jeune Marx peuvent être lus comme une réduction progressive de l'« Esprit » hégélien (du *Geist*) par le biais du concept feuerbachien d'« être générique » et ce jusqu'au véritable concept marxiste de praxis. Voilà déjà un bon exemple de ce que Marx tient pour la critique idéologique d'un concept : la critique est une réduction. La réduction d'un concept à son fondement, à sa base concrète d'existence. Déterminer ce qu'est cette base concrète, tel va être l'enjeu de ces premiers écrits. L'idéologie va apparaître comme la scène d'ombre que la praxis à la fois expulse hors de sa sphère et engendre de l'intérieur d'elle-même. Comme nous le verrons, c'est bien là que réside la difficulté du concept marxiste d'idéologie : d'un côté, l'idéologie est exclue de la base concrète de l'existence mais, de l'autre, elle est en quelque sorte inéluctablement engendrée par cette base.

Mes premiers chapitres proposeront une vue générale de la démarche qui, dans les textes de Marx, conduit à l'élaboration de son concept d'idéologie, lequel concept n'est pas vraiment mis en place avant *L'Idéologie allemande*. Pour cette analyse, le premier ouvrage important est la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843). Ce texte a eu une étrange histoire : il n'a été connu qu'en 1922 et il a été publié seulement en 1927. Il consiste pour l'essentiel en une discussion des paragraphes 261 à 313 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel.

En ajout à ce manuscrit original et non publié, Marx a écrit une importante introduction à la révision qu'il se proposait de faire de la *Critique*, et ce texte a été publié du vivant de Marx, en 1844, dans les *Annales franco-allemandes*, sous le titre « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel - Introduction ». Cette introduction est bien connue et elle compte au nombre des plus célèbres textes de Marx. C'est par elle en fait que je commencerai, pour revenir ensuite au texte lui-même, car elle

nous donne le fil conducteur du projet philosophique de Marx¹.

Marx ouvre cette introduction avec la célèbre phrase : « Pour l'Allemagne la *critique de la religion* est terminée pour l'essentiel, et la critique de la religion est la condition de toute critique » (51). Cette affirmation prend appui sur une œuvre déjà existante, celle de Feuerbach. En déclarant que « la critique de la religion est terminée pour l'essentiel », Marx se réclame directement de Feuerbach. Aussi, chez Marx, la critique de la religion est-elle quelque chose d'importé. Il la considère comme accomplie et il n'est pas nécessaire d'y revenir. Ce qui est encore plus important, toutefois, c'est la suite de cette première phrase : « La critique de la religion est la condition de toute critique. » Cette formule saisissante nous fournit un point de départ on ne peut plus approprié : nous sommes là en présence du modèle de toute critique de l'idéologie. Car la religion est pour Feuerbach le paradigme de tous les renversements et, comme je l'ai indiqué dans mon chapitre introductif, le premier concept d'idéologie chez Marx est précisément constitué selon ce modèle. Quelque chose s'est trouvé inversé dans la conscience de l'homme, et il nous faut inverser cette inversion : c'est en cela que réside la démarche critique.

Ce paradigme de la conscience inversée apparaît très clairement dans la première page de l'introduction :

« Le fondement de la critique irrégulière est celui-ci : *l'homme fait la religion*, la religion ne fait pas l'homme. Plus précisément : la religion est la conscience de soi et de sa valeur de l'homme qui ou bien ne s'est pas encore conquis lui-même, ou bien s'est déjà perdu à nouveau. Mais *l'homme*, ce n'est pas un être abstrait, installé hors du monde. L'homme, c'est le *monde de l'homme*, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, une *conscience du monde à l'envers*... » (51-53).

J'insiste sur ces derniers mots. Alors même que le mot « idéologie » n'est pas encore prononcé et ne sera pas utilisé par Marx

1. Les numéros entre parenthèses indiquent les pages de la traduction française publiée chez Aubier en 1971. Cette édition bilingue est présentée par François Chatelet et traduite par M. Simon [NdT]. Les passages entre crochets sont des interpolations de Paul Ricœur.

avant *L'Idéologie allemande*, le schème du raisonnement est déjà présent. Marx poursuit :

« Cet État, cette société produisent la religion, une *conscience du monde à l'envers*, parce qu'ils sont un *monde à l'envers*. La religion, c'est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, le fondement général de sa consolation et de sa justification. Elle est la *réalisation fantastique* de l'être humain... » (53).

Remarquez cette idée de « réalisation fantastique ». Mais de quoi ? « De l'être humain ». A ce moment, Marx a encore une conception très abstraite de la réalité humaine.

« [La religion] est la *réalisation fantastique* de l'être humain parce que l'être humain ne possède pas de réalité vraie. La lutte contre la religion est donc médiatement la lutte contre *ce monde* dont la religion est l'*arôme* spirituel » (53).

Ce texte est typiquement feuerbachien. Il n'est pas encore marxiste, sinon dans sa conclusion pratique : un « appel à renoncer à une situation qui a besoin de l'illusion ». Aussi y a-t-il déjà un déplacement vers les conditions sociales qui rendent la réalité humaine vraiment possible.

Il nous faut ici insister sur le vocabulaire, sur les glissements sémantiques de ce texte, qui affirme : « L'homme *fait* la religion. » Marx dispose déjà du modèle de la praxis qui s'est inversée. Néanmoins, aussi longtemps qu'il déplace le problème de la sphère de la représentation à celle de la production, la production est encore une sorte de « conscience de soi », de « conscience du monde », de « conscience de sa valeur » : tout cela implique une conception idéaliste de la conscience, une survivance de l'Esprit hégélien. Reste qu'à ce stade de son œuvre, la « conscience » est bien le lieu approprié parce qu'elle est, dit Marx, le lieu où se produit la fiction, la « réalisation fantastique de l'être humain ».

Donc, à l'intérieur de ce cadre, Marx a déjà dressé ses oppositions fondamentales en utilisant un mode de pensée et même une rhétorique très frappants. Remarquez le contraste très marqué, dans le texte, entre « l'homme [...] [comme] être abstrait » et « l'homme [comme] le monde de l'homme, l'État, la société », entre la « réalisation fantastique » et la « réalité vraie ». Ces antithèses sont encore renforcées, quelques lignes plus loin, dans la célèbre métaphore : « La critique a effeuillé les fleurs imaginaires de la chaîne, non pour que l'homme porte la sinistre chaîne dénuée de fantaisie, mais pour qu'il rejette la chaîne et cueille la fleur vivante. » La fleur vivante de la vie réelle et les fleurs imaginaires (dont la fonction est purement décorative) des symboles religieux sont placées côte à côte.

Parfois, ce renversement est même énoncé en des termes kantien, comme une sorte de continuation ou de développement de la révolution copernicienne. C'est ainsi que Marx écrit : « La critique de la religion déçoit l'homme afin qu'il réfléchisse, qu'il agisse, qu'il élabore sa réalité comme le fait un homme déçu, devenu raisonnable, afin qu'il gravite autour de lui-même et, par là, autour de son véritable soleil » (55). La raison fait encore contrepoids à l'imagination ; l'invocation de la raison est un appel au rationalisme. C'est un langage typiquement kantien. La citation s'achève ainsi : « La religion n'est que le soleil illusoire, qui se meut autour de l'homme tant que celui-ci ne se meut pas autour de lui-même. »

Les individus doivent, une fois de plus, se recentrer sur eux-mêmes. La démarche de Marx s'inscrit encore dans la filiation de l'idéalisme allemand qui installe la conscience de l'homme et son autonomie au sommet de l'univers. En fait, l'étape ultime de cette reconquête de l'autonomie et de l'auto-affirmation de la conscience est une forme d'athéisme. C'est un athéisme idéaliste, puisque la conscience de soi de l'homme est le noyau de la réaffirmation de l'être de l'homme. Nous pouvons dire qu'une anthropologie humaniste est en train de se constituer. Le concept d'« être humain » tel qu'il est ici présenté demeure dans une abstraction que *L'Idéologie allemande* qualifiera d'idéologique.

Tel est donc le point de départ de Marx et il lui a été fourni par

Feuerbach. Il aborde un problème qu'il n'a pas été le premier à cerner, mais il conçoit sa propre tâche comme une extension de la critique de la religion au domaine du droit et de la politique.

« C'est donc la *tâche de l'histoire* [autrement dit la tâche que Marx s'assigne après Feuerbach] d'établir la *vérité de l'ici-bas*, après qu'a disparu l'*au-delà de la vérité*. C'est en premier lieu la *tâche de la philosophie*, qui est au service de l'histoire, de démasquer l'aliénation à soi dans ses *formes non sacrées*, une fois démasquée la *forme sacrée* de l'aliénation humaine. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la *critique de la religion* en *critique du droit*, la *critique de la théologie* en *critique de la politique* » (55).

Pourquoi donc cette mutation de la critique de la théologie en critique de la politique, ce déplacement du ciel vers la terre ? Parce que, aux yeux de Marx, la politique allemande est anachronique, surtout si on la compare à celles de la France et de l'Angleterre, où ont déjà eu lieu les révolutions bourgeoises. Dans la situation politique de l'Allemagne, là où le peuple n'a transformé – et apparemment il ne pouvait pas le faire – ni sa politique ni son économie, la philosophie est devenue le refuge au sein duquel les Allemands ont opéré leur travail de réflexion. Ils ont élaboré une philosophie qui était à la fois l'expression et la confirmation de cet anachronisme :

« De même que les peuples anciens ont vécu leur préhistoire en imagination [c'est le mot « imagination » qui m'intéresse ici], dans la *mythologie*, nous avons, nous Allemands, vécu notre post-histoire en pensée, dans la *philosophie*. Nous sommes des contemporains *philosophiques* du présent, sans être ses contemporains *historiques*. La philosophie allemande est le *prolongement idéal* de l'histoire allemande » (71).

Remarquez la formule « prolongement idéal ». A nouveau, bien que le mot « idéologie » n'apparaisse pas, les éléments du concept sont déjà rassemblés.

Marx applique cette idée de « prolongement idéal » aux rapports

que les Allemands entretiennent avec leur histoire. Feuerbach avait eu recours à la même structure pour analyser le rapport entre le christianisme et la totalité du monde occidental. Le germe de l'anachronisme philosophique allemand, dit Marx, c'est la philosophie de l'État, la philosophie politique et en particulier celle de Hegel. Cette philosophie politique est la source qui a nourri ce que Marx appelle l'« histoire rêvée » de l'Allemagne : « Il faut donc que le peuple allemand joigne à l'état de choses existant cette histoire rêvée, et qu'il soumette à la critique non seulement cette histoire existante, mais en même temps son prolongement abstrait » (73). Bien que le vocabulaire philosophique de Marx perde quelque chose de sa rigueur si on met sur le même pied des expressions comme « mythologie », « histoire rêvée », « imagination » et « prolongement idéal », ces termes se renforcent mutuellement. Ils sont significatifs non pas en raison de leurs différences, de leurs distinctions, mais en raison de leur indéniable pouvoir cumulatif.

La philosophie politique de Marx s'attaque à une philosophie du droit spéculative dans laquelle on procède de l'idée de l'État jusqu'à ses composantes. Pour Marx, il s'agit là d'un schème de pensée idéologique, d'une démarche qui va de l'idée à la réalité et non de la réalité vers l'idée.

« C'est en Allemagne seulement qu'était possible la philosophie spéculative du droit, cette manière abstraite et *transcendante* de penser l'État moderne, dont la réalité est un au-delà, même si cet au-delà ne se trouve que de l'autre côté du Rhin [Marx fait ici référence à la Révolution française] ; à l'inverse, la conception [*Gedankenbild*] allemande de l'État moderne, qui fait abstraction de l'homme réel, n'était possible que parce que et en tant que l'État moderne fait lui-même abstraction de l'homme réel, ou ne donne à l'homme *total* qu'une satisfaction imaginative. En politique les Allemands ont *conçu* ce que les autres peuples ont *fait*. L'Allemagne était la conscience théorique de ces peuples » (77-78).

La formulation de Marx fournit une excellente approche du concept d'idéologie, puisque l'abstraction de l'État dans une philosophie spéculative du droit exprime le fait que l'État existant

est lui-même une abstraction hors de la vie. Ce qui est à l'œuvre, c'est une sorte d'idéologie historique, quelque chose que le philosophe se contente de refléter dans sa théorie de l'État. Une fois de plus, les oppositions sont claires : « pensée abstraite » contre « réalité », « conception » (*Gedankenbild*) contre « homme réel » ; abstraction imaginaire contre ce que Marx appelle l'« homme réel » ou l'« homme total ». Comme nous le verrons, la notion d'« homme total » est essentiellement dérivée du concept de *Gattungswesen* chez Feuerbach.

Je ne commenterai pas dans le détail la fin de cette introduction. Mais il importe de remarquer la façon dont se résout le point décisif de l'analyse. Marx conclut que la seule critique susceptible de changer la réalité ne s'opère pas par la voie des mots et des idées (c'est ce qu'avaient fait les hégéliens de gauche) mais qu'elle est une critique qui englobe la praxis concrète. En particulier, affirme Marx, cette critique concrète et pratique ne devient effective que lorsqu'elle prend appui sur une classe sociale qui représente l'Universel. La dimension de l'Universel est transportée de la sphère de la pensée vers une classe réelle, celle qui est universelle parce qu'elle n'a rien ; et parce qu'elle n'a rien, elle est tout. Le premier concept marxiste de prolétariat est ainsi constitué. Nous remarquerons que ce concept est abstrait : le prolétariat est qualifié comme étant la classe dépourvue d'intérêts particuliers (parce que privée de tout), celle qui, par conséquent, représente les intérêts réels de la société dans sa totalité.

Ce concept de prolétariat est abstrait au sens où il apparaîtra comme idéologique aux yeux du Marx de la maturité. A ce stade, le prolétariat est une construction ; Marx revendique un lieu pour les besoins de la classe universelle, laquelle prend ainsi la place qu'occupait la pensée universelle. « Les révolutions ont besoin d'un élément *passif*, d'un fondement *matériel*. Une théorie n'est jamais concrétisée dans un peuple que dans la mesure où elle est la concrétisation de ses besoins » (85). Et deux pages plus loin : « Une révolution radicale ne peut être que la révolution des besoins radicaux, dont les conditions et le lieu de naissance semblent justement faire défaut » (87). Le concept de besoin, qui avait déjà un sens hégélien, prend la place de la « pensée universelle ».

Le besoin radical se substitue à la pensée radicale. Une fois de plus, l'accent est mis sur l'opposition entre l'activité abstraite de la pensée et la lutte réelle. Cet accent conduit au célèbre développement sur la classe « dont les *chaînes* sont *radicales*, [...] classe de la société bourgeoise, qui n'est aucune classe de cette société, [...] catégorie qui est la dissolution de toutes les catégories, une sphère qui possède un caractère universel... » (99). Nous voyons que le concept est fondamentalement une construction et pas du tout une description sociologique. Bien qu'ait été revendiquée pour le prolétariat la place dévolue à la pensée universelle, le prolétariat est encore un concept philosophique. Marx termine sa dense et vigoureuse introduction en reliant l'émancipation réelle de toute la société, sa « possibilité positive », à une classe dont les chaînes seraient radicales, une classe qui « ne peut plus se réclamer d'un titre *historique*, mais seulement du titre d'*homme* ». L'idée abstraite d'humanité, issue de Feuerbach, est le substrat anthropologique permanent de toute l'analyse.

Nous pouvons déduire de cette introduction la méthode d'ensemble que Marx mettra en œuvre dans le corps de la *Critique* elle-même. Joseph O'Malley qualifie cette méthode de « substitutive² ». L'expression est judicieuse. La méthode de Marx est proche de celle que Feuerbach avait appliquée à la religion : c'est une méthode réductrice, une réduction du monde abstrait de la représentation et des idées à sa base concrète et empirique. C'est un renversement de la spéculation mystique. La réduction est le renversement d'un renversement, puisqu'elle procède de la façon suivante : elle s'empare de toutes ces entités qui ont été faussement projetées vers le haut – l'éternel, le logique, le transcendant, l'abstrait, le divin, quels qu'ils soient – et elle ramène ces projections à leur fondement initial. Le schème est feuerbachien : il s'énonce dans les termes de la logique de Hegel comme la substitution du sujet au prédicat. Alors qu'en réalité l'humanité est le sujet et que le divin est un prédicat (c'est-à-dire une projection de la pensée humaine), la religion transforme ce prédicat divin

2. Dans son introduction à la traduction anglaise de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*.

en un sujet, en un dieu, et l'humain devient un prédicat de ce sujet absolu. Le processus de réduction transforme ce sujet falsifié en un prédicat du sujet réel. Déterminer exactement *qui* est le sujet réel : tel est le problème auquel s'affronte le jeune Marx. Tout son travail consiste à reconquérir le sujet réel de ce prédicat qui a été projeté vers le haut. Nous verrons plus loin que le concept marxiste d'idéologie est précisément suspendu à ce schéma projectif. Le renversement devient la méthode globale de dissolution des illusions, et la méthode de « subversion » posera l'idéologie comme un renversement illusoire qui nécessite à son tour d'être renversé et dissous. Marx s'assigne pour tâche d'achever dans sa critique de la philosophie ce que Feuerbach a accompli dans sa critique de la théologie : le rétablissement du primat du fini, du concret, du réel.

Me tournant maintenant du côté de ce long texte de Marx qui n'a pas été publié, je vais m'attacher à une petite partie, que je tiens pour paradigmatique de la critique marxiste de Hegel, et je me concentrerai sur la critique, par Marx, du paragraphe 262 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Marx commente ce paragraphe où Hegel écrit :

« L'Idée effective, l'Esprit, se divise lui-même en deux sphères qui sont le côté de sa finitude, les deux sphères idéelles de son concept, la famille et la société civile ; mais il ne le fait que pour sortir de leur idéalité et devenir pour soi esprit infini effectif. [Il y a un mouvement de l'idée dans l'expression de sa finitude. L'« Idée effective » achève son cercle et retourne en elle-même dans sa constitution et dans la conscience de soi des citoyens qui adhèrent à l'esprit de la constitution.] Par suite, il répartit dans ces sphères le matériel de cette réalité finie, les individus considérés comme la masse, de telle sorte qu'en ce qui concerne l'individu, cette répartition est visiblement médiatisée par les circonstances, le libre arbitre et le choix personnel laissé à chacun de sa destination³. »

Ce paragraphe est facile à réfuter dans la mesure où il est isolé du développement du texte de Hegel. Il est pourtant apparu à

3. Traduction de R. Derathé et J.-P. Frick, Paris, Vrin, 2^e éd., 1982.

Marx comme le modèle de toute la pensée spéculative puisque, pour Hegel, l'institution des corps politiques existants émane d'une idée. Néanmoins, nous ferions bien d'être plus prudents que Marx quant à la détermination de ce que Hegel entend par « idée réelle » (c'est à dessein que, contrairement à l'usage, je transcris « idée » sans majuscule. Je ne suis pas sûr que cela mérite une majuscule). Nous devrions en particulier déchiffrer le sens du terme « réel ». Hegel qualifie l'idée de *wirkliche*, de « réelle » : mais en quel sens ? Non pas au sens d'empirique, mais au sens où elle est « en travail », où elle est effective. En allemand, *wirklich* provient de *wirken*, qui veut dire être actif, être efficace. Cela ne signifie pas « être là » (on aurait alors *Daseiende*) mais être à l'œuvre dans l'histoire. Donc, chez Hegel, l'« idée effective » n'est ni un idéal, comme chez Platon, ni une donnée d'expérience comme chez Machiavel : c'est plutôt quelque chose qui travaille à travers l'histoire à la manière d'un germe, quelque chose qui est doué à la fois de réalité et de rationalité. L'idée n'est pas un idéal ; à l'inverse, comme la citation l'indique, seules la famille et la société civile sont « idéelles » au sens où ce sont les abstractions d'une entité concrète : pour Hegel, cette entité est l'État, incarnation institutionnelle du *Volksgeist*.

Marx, toutefois, ne reconnaissait pas ce statut extrêmement complexe de l'idée hégélienne. Pour lui, parler de *wirkliche Idee*, d'idée effective, c'était projeter quelque chose quelque part au-dessus de nous (pour Feuerbach, le dieu de la religion) comme un esprit réel infini (*Geist*). Par conséquent, selon Marx, les institutions *réelles* de la vie humaine *effective* – la famille et la société civile – deviennent de purs et simples réceptacles ou des apparences de l'idée, des incarnations d'une réalité étrangère qui flotte au-dessus d'elles. Voyons ce passage où l'on apprécie toute la saveur de la critique de Marx :

« L'idée qualifiée de "réelle" (l'esprit en tant qu'infini et réel) est décrite comme si elle agissait conformément à un principe déterminé et en direction d'une fin déterminée. Elle se scinde elle-même en sphères finies et elle le fait "pour revenir en elle-même et devenir pour soi" ; de plus, elle le fait précisément de telle manière

qu'elle est exactement comme elle est réellement. Dans ce passage, le mysticisme logique, panthéistique, apparaît très clairement. »

J'ajouterai que la critique de Marx commence ici par cette phrase : « Traduisons ceci en prose. » Il tient le commentaire de Hegel pour une sorte de texte poétique, quelque chose qu'il est nécessaire de traduire (l'accent mis sur la nécessité de la traduction revient fréquemment, par exemple page 16 : « Traduisons maintenant le paragraphe entier en langage courant... »). Marx entreprend de réduire la spéculation. A ce moment, toutefois, la réduction ne se fait pas par l'économie politique mais par l'expérience commune. C'est l'expérience commune elle-même qui nous dit que l'État n'est pas (comme chez Hegel) une incarnation de l'« idée réelle » mais ce que, de fait, les citoyens vivent dans les États qui exercent la censure, la torture, etc. Le mouvement va de l'idée à l'expérience commune, même si cette dernière n'est pas encore insérée au sein d'un nouveau cadre théorique. L'objection de Marx à l'encontre du « mysticisme panthéistique » (autre mot pour désigner l'idéologie) est donc la suivante :

« La réalité ne s'exprime pas en tant que telle mais comme une réalité autre. L'existence empirique commune n'a pas pour loi son propre esprit (*Geist*) mais bien plutôt un esprit étranger, pendant que, de l'autre côté, l'Idée réelle n'a pas de réalité développée en dehors d'elle-même, mais elle a plutôt l'existence commune empirique comme son existence. »

Le mot pour désigner l'existence est ici *Dasein*, qui signifie « ce qui est là », *Da-sein*. Par opposition à ce qui est seulement de la pensée, Marx accentue ce qui est réellement *là*.

La parenté avec Feuerbach est manifeste. Marx n'a aucune difficulté à transposer son propre langage dans celui de la relation sujet-prédicat :

« L'idée reçoit le statut de sujet [*i.e.* ce qui soutient le prédicat], et la relation réelle de la famille et de la société civile à l'État est conçue comme son activité imaginative interne. La famille et la société civile sont les présupposés de l'État ; elles sont des choses

réelles et actives ; mais, dans la philosophie spéculative, ceci est renversé. »

Remarquez de nouveau le concept de « renversement », que je tiens pour central, pour le fil conducteur de toutes ces analyses : « mais, dans la philosophie spéculative, ceci est renversé ». Une fois de plus, nous avons le renversement du renversement. La citation conclut :

« Mais si l'idée est sujet [pour Hegel], alors les sujets réels – la société civile, la famille, les circonstances, le choix personnel, etc. – deviennent irréels et prennent une signification qui diffère des moments objectifs de l'Idée. »

Bien que le terme n'apparaisse pas, l'idéologie signifie déjà le renversement de la réalité. Pourtant, les conséquences, en ce qui concerne notre recherche sur le concept d'idéologie, ne sont pas encore évidentes, dans la mesure où le contrepoids de l'idéologie elle-même demeure quelque chose d'abstrait : ici, la famille et la société civile apparaissent comme des forces actives. A ce stade, Marx se concentre plutôt sur la notion de renversement en tant que tel : « Les conditions sont posées comme ce qui est conditionné, le déterminant comme ce qui est déterminé, le producteur comme ce qui est produit par son propre produit. » « Le réel devient phénomène, mais l'Idée n'a pas d'autre contenu que ce phénomène. »

Marx me permet alors de conclure ici ma présentation de sa *Critique*, puisqu'il termine cette analyse par la phrase suivante : « Toute l'énigme de la *Philosophie du droit* et de la philosophie hégélienne en général est contenue dans ces paragraphes. » Si abstrait que puisse en être le modèle, la *Critique* pose à la fois le paradigme du renversement et la méthode « substitutive » que Marx utilisera, d'une manière de plus en plus concrète, tout au long de son élaboration du concept d'idéologie. Le vocabulaire de la *Critique* est peut-être imprudent : des termes comme « mystère », « mysticisme », « abstraction » et « activité imaginaire » se confondent. Mais ce que nous devons apprécier ici, c'est le pou-

voir cumulatif et non la fonction différenciante de l'analyse de Marx.

Après cette présentation des grands axes de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, je voudrais introduire le texte que nous étudierons dans les deux prochains chapitres : les *Manuscripts de 1844*. Tout comme la *Critique*, les *Manuscripts* n'ont été connus qu'assez récemment, et leur première publication date de 1932. Et de même que la *Critique*, ils n'abordent pas directement le concept d'idéologie. Dans l'index de l'édition allemande, le terme « idéologie » n'apparaît même pas. L'intérêt des *Manuscripts* ne réside pas dans une quelconque description du concept d'idéologie mais plutôt dans l'élaboration du concept qui est son antonyme : la base concrète de la vie humaine opposée à la construction idéologique. Le concept d'idéologie ne sera pas constitué tant que nous ne saurons pas à quoi il s'oppose, quel est son contraire.

Le plus décisif, ici, sera le combat mené dans les *Manuscripts* à la fois avec et contre le concept feuerbachien de *Gattungswesen*. Je me limiterai en fait à l'examen des passages qui s'affrontent à ce concept. Cet affrontement est très important parce que si le concept d'« être générique » est une construction, il doit alors être traité lui-même comme idéologique. C'est la reconnaissance de ce problème qui, en fin de compte, régit l'apparition du concept d'idéologie dans *L'Idéologie allemande*. L'attaque menée contre l'idéologie allemande n'est plus dirigée contre Hegel : cette critique est achevée et nous sommes au-delà. Marx s'en prend maintenant aux Jeunes Hégéliens de gauche et, parmi eux, à Feuerbach. Et donc, une rupture advient au sein de l'aile gauche de l'hégélianisme. Nous examinerons la manière dont Marx à la fois utilise et dissout de l'intérieur le concept feuerbachien d'humanité comme genre universel présent en chaque individu (peut-être au sens où l'on dit que Dieu est présent dans toutes les créatures). Le concept de réalité qui, fondamentalement, fait pièce à celui d'idéologie demeure toutefois indéterminé aussi longtemps que l'être générique de Feuerbach n'a pas lui-même été démasqué comme un concept fantôme et comme étant de fait une reformulation appauvrie de l'Esprit hégélien, le *Geist*.

Dans *Misère de la philosophie*, Marx écrit que Feuerbach est en définitive plus pauvre que Hegel. C'est vrai dans la mesure où Hegel est certainement plus riche que Feuerbach dans son contenu philosophique. La critique de la religion et la forme d'athéisme invoquées par Feuerbach sont fondamentalement l'apogée de la pensée idéaliste : leur aboutissement ultime consiste à donner à la conscience humaine un pouvoir divin. La conscience de soi devient le substrat de tous les prédicats développés par la culture, et surtout des prédicats développés à travers l'invention de la religion. Au titre de pierre angulaire de la structure et de la superstructure de la culture dans son ensemble, la conscience de soi est le concept idéaliste par excellence. Chez Feuerbach, tout arrive au sein de la conscience humaine : aussi bien son aliénation que son émancipation. Tout advient, par conséquent, dans la sphère des idées et dans le champ de la représentation. Nous n'avons pas abandonné mais bien plutôt renforcé l'assertion kantienne et fichtéenne de l'autonomie de la conscience.

Le combat mené contre l'hétéronomie, qui a commencé avec Kant, trouve ici son apogée et se tient, de ce fait, dans l'orbite de la philosophie kantienne. Revendiquer le fait que l'être humain soit la mesure de toutes choses – en d'autres termes, revendiquer l'autonomie contre l'hétéronomie –, tel est en fin de compte l'enjeu fondamental. En raison de cette insistance, la conception idéaliste de la conscience de soi peut être interprétée comme un concept « athée ». Lorsqu'elle est située en opposition à l'affirmation de l'autonomie radicale, la dépendance est peut-être la seule vérité possible de la religion, l'aveu d'un élément de passivité dans mon existence, l'aveu qu'en quelque sorte j'accueille l'existence. Dès que j'installe l'autonomie au faîte d'un système philosophique, dès que je promeus à un tel degré cette dimension prométhéenne de l'autonomie, alors, sans aucun doute, l'autonomie devient elle-même divine. A cause de l'exaltation feuerbachienne de l'autonomie, l'hétéronomie peut être interprétée comme diabolique. Par conséquent, tout ce qui ne relève pas de l'autonomie relève de l'aliénation. Ce qui constitue ici le « mystère » (pour parler comme Marx), c'est d'abord qu'une conscience qui se pose elle-même puisse perdre la maîtrise d'elle-même,

qu'elle puisse s'aliéner, et ensuite que ce pouvoir, une fois aliéné, puisse toujours être repris. C'est une histoire qui est, pour ainsi dire, ensorcelée. Dans les *Manuscrits*, Marx conserve avec Feuerbach une relation ambiguë. L'ambiguïté est particulièrement marquée dans l'usage que fait Marx du concept d'« être humain ». Insister sur cet usage sera la clef de notre lecture du texte. Parfois, Marx dépeint l'être humain comme un vivant individuel, mais il maintient en même temps les propriétés que Feuerbach assigne à l'être humain : à savoir l'universel, le porteur de toutes les qualités concevables et leur représentation idéale. Pour Feuerbach, l'être humain comme être générique est infini, alors que les individus n'en sont que l'expression finie. Toutefois, Feuerbach a recueilli et concentré dans le concept d'être humain l'ensemble des prédicats de la perfection : il a soutenu que cet ensemble était en même temps un sujet qui s'affirme lui-même. Comme nous pouvons le constater, cette caractérisation n'est pas très loin du *Geist* hégélien. La présentation de Feuerbach est cependant un peu plus ambiguë que ne le laisse entendre cette description. En fait, il oscille entre un hyper-idéalisme, qui se concentre sur l'être humain, et une forme de matérialisme philosophique. Par exemple, quand Feuerbach dit : *Der Mensch ist was er isst*, le jeu de mots sur *ist* et *isst* – être et manger – accentue la relation matérielle : « L'homme est ce qu'il mange. » Et pourtant l'« homme » comme être générique est aussi la réalité infinie. Donc, pour Feuerbach, l'être humain est tantôt un dieu, tantôt un être qui se nourrit.

Les *Manuscrits* représentent la tentative de Marx pour naturaliser et, en ce sens, pour dissoudre de l'intérieur l'humanisme de Feuerbach avec toutes ses inflexions idéalistes. La relation entre l'être humain et la nature, entre l'être humain et l'être humain, va absorber les prédicats idéalistes, et Marx va désigner ces relations respectives comme « naturelles » et « génériques » (il faut prendre garde à ceci : les relations « naturelles » relèvent plutôt d'une terminologie marxiste. Parler de relation « générique » appartient à un registre plus feuerbachien). Cette terminologie ambiguë permet aux *Manuscrits* de sauvegarder la dignité d'un être naturel qui est en même temps porteur de l'universel. Le fait que le

« genre » soit immanent à l'individu atténue l'isolement des sujets individuels. En même temps, les relations intersubjectives entre les particuliers sont le pilier de la fonction générique de base ; elles alimentent le sens de l'être générique ou de l'essence générique. Pourtant, cette inter-relation porte avec elle une saveur naturaliste spécifiquement marxiste. Ce curieux mélange de naturalisme et d'humanisme imprègne les *Manuscrits*.

En réaction à ce mélange, les critiques qui récusent en définitive la signification marxiste des *Manuscrits* sont à cet égard pertinentes. Quelque chose de foncièrement hégélien régit tout ce processus de pensée : à savoir le rôle de la conscience de soi dans l'auto-objectivation et donc dans l'auto-négation au sein de son propre produit. Les êtres humains se produisent comme des objets. Nous reconnaissons dans cette opération le travail du négatif au moyen duquel l'Esprit hégélien se différencie, s'objective et se produit comme Soi. Ce processus d'objectivation et de négativité effective sera de plus en plus identifié au procès de travail. Nous pourrions dire que l'œuvre du jeune Marx met au jour une certaine réciprocité : Marx soutient que l'économie est le fondement des orientations philosophiques et, en même temps, la métaphysique allemande envahit la propre description que fait Marx des processus économiques.

Pour conclure, il nous faut remarquer que persistent chez le jeune Marx les catégories de ses prédécesseurs. Comme le montre à l'évidence le passage suivant, on trouve dans les *Manuscrits* une très forte (encore quasi indifférenciée) intrication entre des concepts hégéliens, feuerbachiens et ce qui deviendra spécifiquement marxiste :

« La grandeur de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final – la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur – consiste donc, d'une part, en ceci que Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation ; en ceci donc qu'il saisit l'essence du *travail* et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel, comme le résultat de son *propre travail*. Le rapport *réel* actif de l'homme à lui-même en tant qu'être générique ou la manifestation de soi comme

être générique réel, c'est-à-dire comme être humain, n'est possible que parce que l'homme extériorise réellement par la création toutes ses *forces génériques* – ce qui ne peut à son tour être que par le fait de l'action d'ensemble des hommes, comme résultat de l'histoire –, qu'il se comporte vis-à-vis d'elles comme vis-à-vis d'objets, ce qui à son tour n'est d'abord possible que sous la forme de l'aliénation » (troisième *Manuscrit*, 132)⁴.

Les concepts fondamentaux de Hegel (aliénation, objectivation) et de Feuerbach (être générique, forces génériques) sont ici reformulés et replacés dans la structure du travail. Le projet de Marx est une reconstruction – une reconstruction philosophique – du concept de travail. Il le reconstruit non comme un phénomène sujet à description mais comme un processus rendu signifiant à travers l'auto-objectivation de l'être générique, qui s'objective lui-même dans un objet, dans un produit, et qui se reconnaît lui-même dans ce produit : tel est le processus d'objectivation et d'aliénation.

Un motif fondamental de la philosophie allemande se voit ainsi récapitulé chez Marx. L'idée selon laquelle on se vide de soi-même dans quelque chose d'autre afin de devenir soi-même remonte de Marx à travers Hegel au moins jusqu'à l'époque des mystiques allemands, comme Jakob Boehme (il est même possible que les antécédents historiques remontent à saint Paul : l'*Épître aux Philippiens* parle de Dieu qui se vide de lui-même dans le Christ). Lorsque Marx écrit que l'homme se comporte vis-à-vis des *forces génériques* comme « vis-à-vis d'objets », il s'inscrit dans une grande lignée de l'histoire allemande : celle qui médite sur la fonction créatrice qu'implique le fait de se vider soi-même afin de se réaffirmer et de se retrouver. La fidélité et la rupture de Marx à l'égard de ses prédécesseurs sont alors hautement significatives. Dans les *Manuscrits*, il a recours de façon très libre à des concepts hégéliens et feuerbachiens – comme « objectivation », « réalisation », « aliénation », « devenir étranger à soi-même » – afin de décrire la structure sous-jacente du rapport

4. Les numéros de page concernant les *Manuscrits de 1844* font référence à la traduction française de E. Bottigelli, publiée aux Éditions sociales, Paris, 1962.

que les êtres humains entretiennent avec leur travail, avec les produits de leur travail, avec leur activité, avec les autres travailleurs et avec l'argent qui prive les individus du sens de leur travail. Tous les renversements qui sont ici à l'œuvre préfigurent l'élaboration de notre thème fondamental : le concept d'idéologie.

Ce qu'il faut donc mettre en œuvre, c'est le repérage de ce curieux mélange entre une métaphysique de l'Universel issue de Hegel, une vision humaniste de l'être générique héritée de Feuerbach et la véritable problématique marxiste des êtres humains comme travailleurs aliénés dans leur travail.

Marx : Le premier *Manuscrit*

Dans le premier des *Manuscrits de 1844* (*Économie politique et philosophie*), j'insisterai sur la section intitulée « Le travail aliéné » (55-70).

Comment rattacher les *Manuscrits* à une recherche sur l'idéologie ? Le terme « idéologie » n'apparaît pas dans le texte, et le problème qui viendra au premier plan dans *L'Idéologie allemande* – l'entière réduction à la vie du travailleur individuel comme contrepartie de tous les systèmes idéologiques – n'est pas encore élaboré. Pourtant les *Manuscrits* sont importants à deux titres pour notre recherche. D'abord, le type de réalité qui s'oppose à l'idéologie devient de plus en plus spécifique. L'évocation idéologique des entités abstraites et transcendantes se différencie maintenant du recours aux individus humains en tant qu'êtres vivants et agissants au sein des structures sociales. Ensuite, et cela est très important, les *Manuscrits* offrent un cadre susceptible de rendre compte de la genèse des entités idéologiques qui se voient rejetées. Ils fournissent un modèle pour la construction du concept d'idéologie, entendu comme renversement de la relation aux choses, aux travaux et ainsi de suite. Comme nous le verrons, ce concept sera une extension de ce processus d'inversion aux sphères du droit, de la politique, de l'éthique, de l'art et de la religion : pour Marx, ces domaines constitueront précisément les sphères de l'idéologie. Le modèle fourni par les *Manuscrits* est celui de l'inversion du travail humain en une entité autre, étrangère et apparemment transcendante : la propriété privée ou, plus spécifiquement, le capital. Par conséquent, la transformation par laquelle l'essence subjective du travail (le langage est encore très

hégélien) se trouve abolie et perdue dans un pouvoir qui, apparemment, régit l'existence humaine devient le paradigme de tous les processus similaires. Quelque chose d'humain s'inverse en quelque chose qui paraît extérieur, supérieur, plus puissant et parfois supra-naturel.

Dans ce concept d'inversion, qui prendra dans les *Manuscripts* une signification très technique, toutes sortes d'allers-retours ont lieu entre le concept feuerbachien (analysé dans le chapitre précédent) de l'individualité qui se vide d'elle-même dans le divin et le travail humain qui se renverse dans le pouvoir étranger de l'argent. Tout se passe comme si chaque type d'aliénation se réfléchissait et se renforçait à travers l'autre. Cette relation, dans les *Manuscripts*, est plus une analogie qu'une dérivation. L'orientation de plus en plus dogmatique du marxisme fait qu'on parle d'une dérivation de toutes les aliénations à partir d'une aliénation fondamentale : l'aliénation économique. Mais dans les *Manuscripts*, l'argumentation reste toujours analogique : il ne s'agit jamais d'une déduction systématique, d'une réduction ou d'une dérivation. Pour cette raison, les *Manuscripts* ne parlent nulle part directement d'idéologie mais il en est partout question de façon indirecte.

Dès le début de la section du premier *Manuscrit* intitulée « Le travail aliéné », nous nous trouvons confrontés à une difficulté sémantique : la traduction de l'allemand *entfremdete* avec sa racine – *fremd* : étranger, autre. *Entfremdete* est l'un des deux termes clefs du texte. On peut les distinguer chez Hegel, mais ils sont synonymes chez Marx. L'autre terme est *entaüsserte* dont la racine – *aüsserte* – signifie « rendu extérieur ». On traduit habituellement *entaüsserte* par « aliéné ». *Entfremdung* et *Entaüsserung*, « devenir étranger à soi-même » et « aliénation », sont rigoureusement synonymes chez Marx, au moins dans ses premiers textes. Nous verrons que la signification de ces deux termes devient beaucoup plus claire si on les oppose à l'« objectivation » (*Vergegenständlichung*) – la transformation en un objet –, qui est le processus positif que Marx veut reconquérir.

Dans « Le travail aliéné » comme dans le premier *Manuscrit* en son entier, la démarche de Marx consiste à partir de ce qu'il appelle les *prémisses* de l'économie politique. Il parle des *prémisses* (en

allemand *Voraussetzungen* : présuppositions, hypothèses), il parle de ce que l'on tient pour un fait, etc. Et quelles sont ces prémisses ? « Le fait de la propriété privée. » Il faut remarquer que le terme allemand est ici très fort : *Faktum* et non *Tatsache*, quelque chose donc de bien établi.

Cela veut dire que Marx admet la validité de l'analyse déjà faite par les économistes anglais. Il crédite ces économistes d'une découverte capitale : la richesse est créée non par la fertilité du sol, comme l'avaient prétendu les physiocrates, mais par le travail de l'homme. Pour Marx, ce *Faktum* de l'économie politique entraîne en particulier plusieurs conséquences qu'Adam Smith avait identifiées. Tout d'abord, l'agriculture fait maintenant partie de l'industrie : il y a un déplacement de la productivité – ou de la fertilité – du sol vers la productivité du travail humain. Le sol est productif uniquement parce que le travail humain s'y rapporte. Ensuite, avec l'augmentation du profit issu du capital circulant, le profit tiré de la terre en tant que telle disparaît (c'est ce que l'économie classique appelait la rente foncière). Enfin, la terre – le sol – devient une forme de capital puisqu'elle entretient, au titre de capital mobile, circulant, la même relation aux profits de son propriétaire. Nous dirons par conséquent ou bien que la valeur de la terre en tant que telle disparaît ou bien qu'elle est absorbée comme une instance particulière du capital.

Cette transformation, Marx la désigne dans le troisième *Manuscrit* comme l'universalisation de la propriété privée. Cela ne veut pas dire que tout le monde devient propriétaire. Mais la propriété privée est universalisée au sens où toutes les modalités différentes de propriété deviennent maintenant abstraites. Le mouvement de cette argumentation est hégélien. La propriété n'a de valeur que par sa capacité à être échangée comme capital. Ainsi, la propriété foncière perd son statut particulier et devient une partie, un aspect de la propriété universelle. Marx explicite cette transformation dans une section du premier *Manuscrit* intitulée « Rente foncière ». Citons quelques phrases de ce texte important :

« La conséquence dernière [de cette évolution] est donc la résolution de la différence entre capitaliste et propriétaire foncier, de sorte

que, dans l'ensemble, il n'y a plus que deux classes de la population : la classe ouvrière et la classe des capitalistes. Cette mise dans le commerce de la propriété foncière, cette transformation de la propriété foncière en marchandise est la dernière chute de l'ancienne aristocratie et le dernier achèvement de l'aristocratie de l'argent » (50).

Le résultat de cette transformation est que le travail apparaît comme l'unique source de toutes les formes de propriété. Le concept de propriété est unifié sur la base de la notion de travail.

C'est la conclusion la plus importante. Marx clôt la section consacrée à la « rente foncière » en indiquant que le vieux proverbe français : « l'argent n'a pas de maître », trouve maintenant sa vérité puisque « toute la domination de la matière inerte sur les hommes » est réalisée. Pour Marx, cette entière « domination de la matière inerte » est la grande découverte de l'économie politique anglaise. Et donc elle n'est pas issue de lui.

Le point de départ de la section consacrée au « travail aliéné » est que cette « domination de la matière inerte » est tenue pour un fait par l'économie politique anglaise qui, pourtant, ne la comprend pas. Plus encore : cette découverte s'auto-détruit. La revendication de l'économie politique est que le travail humain, l'industrie de l'homme, engendre à lui seul toute la richesse et tout le capital. Or, en réalité, le capital embauche et licencie le travail humain. C'est là pour Marx une grave contradiction de l'économie politique : elle a découvert qu'il n'y a rien de sacré dans la propriété, que la propriété n'est que du travail accumulé, et pourtant la propriété – le capital – a le pouvoir d'embaucher et de licencier le travail humain. Ces deux découvertes restent des effets dispersés de l'analyse de l'économie politique. Mais quand on les associe, ces effets engendrent une contradiction qui oblige à aller plus loin que les économistes anglais et à questionner la signification de ce qui a été tenu pour un fait.

« L'économie politique part du fait de la propriété privée. Elle ne nous l'explique pas. Elle exprime le processus *matériel*, que décrit en général la propriété privée, en formules générales et abstraites, qui ont ensuite pour elle valeur de *lois*. Elle ne *comprend* pas ces

lois, c'est-à-dire qu'elle ne montre pas comment elles résultent de l'essence de la propriété privée » (54).

En utilisant le terme « essence » (*Wesen*), Marx veut opposer une analyse « essentielle » à une analyse « factuelle ». Il n'y a aucun doute : Marx se sert du terme hégélien *Wesen*.

L'analyse du processus du « devenir étranger à soi-même » ou de l'aliénation est sa réponse au silence de l'économie politique anglaise face à la contradiction entre ces deux théories : le travail comme source de la propriété – de la richesse – et le salaire comme pouvoir de l'argent sur le travail. Marx s'approprie les deux concepts hégéliens – *Entfremdung* et *Enttäusserung*, « devenir étranger à soi-même » et « aliénation » – et soutient que, précisément, ils expriment tous deux l'inversion qui nous intéresse au titre de modèle valant pour tous les processus idéologiques.

« Ce fait n'exprime rien d'autre que ceci : l'objet que le travail produit, son produit, l'affronte comme un *être étranger*, comme une *puissance indépendante* du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, concrétisé dans un objet, il est l'*objectivation* [*Vergegenständlichung*] du travail » (57).

Comme on l'a brièvement indiqué plus haut, l'objectivation du travail s'oppose à l'aliénation du travail : elle est un résultat désirable. L'objectivation est chez Marx un concept clef, et cette insistance est dans la lignée de Hegel. L'objectivation est le processus par lequel quelque chose d'intérieur se projette à l'extérieur et en ce sens devient réel : c'est un motif très hégélien. Quand j'entre pour la première fois dans le monde, je n'ai qu'une vie intérieure. C'est uniquement lorsque je *fais* quelque chose qu'il y a un travail, un acte, quelque chose de public et de partagé par les autres, en sorte que je me réalise ou que je m'actualise. C'est seulement lorsque j'agis que j'accède véritablement à l'existence. L'objectivation est le mouvement de cette actualisation. « L'actualisation du travail est son objectivation » (57). C'est le concept fondamental.

« Au stade de l'économie » toutefois (et cela signifie dans la sphère de l'économie capitaliste), « cette actualisation [*Verwirkli-*

chung] du travail apparaît comme la *perte* [*Entwirklichung*], pour l'ouvrier, *de sa réalité...* ». Nous perdons en français le jeu de mots entre *Verwirklichung* et *Entwirklichung* : on pourrait dire « réalisation » et « dé-réalisation ». « Perte de réalité » est cependant une bonne traduction. « Au stade de l'économie, cette actualisation du travail apparaît comme la *perte* pour l'ouvrier de *sa réalité*, l'objectivation comme la *perte de l'objet* ou l'*asservissement* à celui-ci, l'appropriation comme l'*aliénation*, le *dessaisissement* » (57). Appropriation et aliénation s'opposent l'une à l'autre parce que l'appropriation n'implique pas qu'on devienne propriétaire, mais qu'on se rende approprié à soi-même, que l'on fasse sien ce qui était étranger (telle est également la grande opposition établie par Gadamer dans *Vérité et Méthode*, une fois admis qu'il s'agit d'un contexte tout à fait différent. Lire un texte, c'est aussi surmonter une forme d'aliénation, une distance culturelle, et s'approprier ce qui était étranger). Aussi, cette distinction entre appropriation et dépossession ou aliénation a-t-elle des résonances très fortement philosophiques. Pour résumer : le processus d'objectivation n'est pas négatif. Bien au contraire, c'est la signification même du travail en tant que nous déposons notre signification dans quelque chose d'extérieur

Marx procède ici exactement à la manière de Hegel : non par différenciation mais par accumulation de termes. C'est pourquoi une sémantique extrêmement riche accompagne les concepts marxistes. Devenir « réel », « effectif », « s'objectiver » sont des termes plus ou moins synonymes. Cette procédure cumulative engendre également un large éventail d'antonymes. Inopérant s'oppose à effectif, appropriation s'oppose à étranger, réappropriation à dépossession, etc.

Ce que dégage donc l'analyse, c'est que le renversement (tenu pour un « fait » par l'économie politique) est en réalité la perte de l'essence de l'homme. Ce qui devrait être l'objectivation – l'essence – du travail humain apparaît au lieu de cela dans l'économie politique comme la perte – la dépossession – de sa réalisation. Si on ne passe pas par cette analyse de l'aliénation, les « faits » dont part l'économie politique restent dépourvus de sens. Nous pourrions dire, en prenant beaucoup de précautions,

que l'analyse de Marx est une herméneutique de l'économie politique. C'est une herméneutique critique, puisque l'économie politique dissimule l'aliénation originaire du procès de travail. « *L'économie politique cache l'aliénation dans l'essence du travail par le fait qu'elle ne considère pas le rapport direct entre l'ouvrier [le travail] et la production* » (59).

Marx étend encore le champ de son analyse en comparant ce qui survient dans l'aliénation à ce qui se produit dans la religion. Il se sert de la religion comme d'une métaphore. Marx ne prétend pas que ce qui arrive dans la religion procède de ce qui arrive dans le travail ; il dit seulement que les deux démarches sont parallèles : « Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde en lui-même (c'est une proposition très feuerbachienne). L'ouvrier met sa vie dans l'objet. Mais alors celle-ci ne lui appartient plus, elle appartient à l'objet » (58). Dans la religion et dans le travail, les processus d'aliénation sont parallèles : ils ont en commun l'image de la dépossession, qu'il s'agisse d'une dépossession dans le divin ou dans le capital.

Marx poursuit ce parallèle de diverses manières tout au long des *Manuscrits*. On en a un exemple frappant dans le troisième *Manuscrit* : lorsque Marx appelle Adam Smith le *Luther de l'économie politique* (80). Marx fait de Luther celui qui a intériorisé l'obéissance extérieure requise par l'Église catholique (c'est ainsi qu'on percevait alors le catholicisme). Marx poursuit en disant que Luther a accompli cette transformation sans abolir le fardeau de la transcendance, le fardeau de l'existence sous le règne d'un pouvoir transcendant. Ce fardeau est simplement transféré : d'un appel à l'obéissance externe à un appel à l'obéissance interne. De même, indique Marx, Adam Smith a découvert l'essence subjective du capital : les rouages du capital sont intériorisés dans le procès de travail. Les fardeaux de cette nouvelle transcendance restent au pouvoir du capital. L'argumentation de Marx est très forte : dans les deux cas, on a affaire au mouvement d'une transcendance qui s'intériorise.

Nous reviendrons plus loin sur cet exemple de Luther et d'Adam Smith. Je voudrais insister maintenant sur un point méthodologique. A ce moment de son œuvre, Marx ne prétend pas que

l'aliénation religieuse dérive de l'aliénation économique ; les effets réciproques relèvent de l'analogie, et il n'est pas nécessaire de pousser l'interprétation plus avant. Nous ferions bien d'envisager la dégradation et la perversion que constitue l'aliénation à travers une structure analogique plutôt qu'à travers une structure de dérivation. La théorie de la dérivation constitue apparemment une argumentation plus forte mais elle est aussi plus facile à réfuter. Par ailleurs, le recours à l'analogie est un bon instrument d'autocritique. Des remarques analogues pourraient s'appliquer à d'autres penseurs comme, par exemple, Freud. Quand Freud soutient que la religion est une sorte de névrose privée et la névrose une religion publique, nous sommes là aussi en présence d'une analogie très puissante, mais elle ne doit pas être poursuivie plus avant dans le sens de l'identité. L'analogie est d'elle-même plus parlante.

Revenons aux dernières pages de la section intitulée « Travail aliéné », par lesquelles s'achève le premier *Manuscrit* : Marx n'ajoute rien au concept général d'aliénation mais il l'articule en plusieurs figures. La trame d'ensemble du concept d'aliénation a déjà été dessinée et Marx procède maintenant à la manière de Hegel dans *La Phénoménologie de l'esprit* : il analyse une figure, une forme, en construisant ses différents « moments ». Marx articule cette progression au sein du concept d'aliénation en quatre moments. Je ne développerai pas chacun d'entre eux dans les mêmes proportions mais seulement dans la mesure où ils se rapportent à la construction d'un paradigme qui se révèle opératoire pour le concept d'idéologie. A cet égard, les moments les plus significatifs sont le troisième et le quatrième.

La première forme d'aliénation réside dans la relation de l'homme à son propre travail. L'aliénation des produits du travailleur est le modèle qui vaut pour la description du concept d'aliénation en général. Le second aspect est l'aliénation au sein de l'acte de production, dans l'activité productive elle-même. Retrouvant ici Hegel dans son aptitude à inverser les formules, Marx résume ces deux premières formes d'aliénation dans le jeu de mots suivant : elles représentent respectivement « l'aliénation de l'activité » et « l'activité de l'aliénation », *Enttäusserung der Tätigkeit* et *Tätigkeit der Enttäusserung* :

« Si donc le produit du travail est l'aliénation, la production elle-même doit être l'aliénation en acte, l'aliénation de l'activité, l'activité de l'aliénation. L'aliénation de l'objet du travail n'est que le résumé de l'aliénation, du dessaisissement, dans l'activité du travail elle-même » (60).

L'aliénation du travail signifie que le travail est extérieur à l'ouvrier ; ce n'est pas du travail volontaire mais du travail contraint ou forcé. Et l'analogie avec la religion est à nouveau explicitée :

« De même que dans la religion l'activité propre de l'imagination humaine, du cerveau humain et du cœur humain, agit sur l'individu indépendamment de lui [...], de même l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité propre. Elle appartient à un autre, elle est la perte de soi-même » (60).

J'insiste à nouveau sur le terme « imagination ». Ici, ce n'est pas *Einbildung* mais *Phantasie* : autrement dit, l'imagination comme fantaisie plus que comme fiction.

L'humanisme du jeune Marx, rejeté par les structuralistes (ainsi que nous le verrons dans les chapitres suivants), apparaît très clairement dans ce passage. Une telle description n'a aucun sens si ce n'est pas l'individu – dans son activité propre – qui se trouve affecté, blessé et détruit par l'aliénation. A ce stade au moins de ses écrits, Marx revendique un rôle fondamental pour l'activité propre de l'individu.

La troisième forme d'aliénation est néanmoins plus importante pour notre objet que les deux premières figures. Ce moment est le plus révélateur pour notre dessein initial : l'identification de la base réelle à laquelle les idéologies sont soustraites par un processus transcendant. Cette troisième forme va de l'aliénation dans le produit et dans l'activité à l'aliénation de l'humanité du travailleur elle-même. Le travailleur est affecté et atteint dans son être générique (*Gattungswesen*). Il faut insister à nouveau sur l'importance de ce concept chez Feuerbach. Feuerbach n'a jamais prétendu que chaque être humain s'achemine vers le divin : mais il y a quelque chose dans l'humanité – considérée comme un tout – qui porte les prédicats du divin. L'être générique est donc un être

collectif, et cet être collectif a tous les attributs de l'universalité, de l'infinité, etc. Une fois cela précisé, il est moins absurde de soutenir que l'humanité invente les dieux puisqu'en fait il s'agit d'une sorte de dieu humain ou d'homme divin. Si Feuerbach peut affirmer que l'humanité produit les dieux, c'est parce qu'il a artificiellement élevé l'être générique de l'humanité à la hauteur des dieux, et cela ne constitue pas une avancée théorique dans notre compréhension de la religion. Quoi qu'il en soit, Marx conserve le concept d'être générique dans les *Manuscripts*. Il est possible que son intention ait été de renforcer la portée du concept d'aliénation, mais c'est aussi, sans aucun doute, pour amener l'aliénation à la hauteur de ce que Marx appelait précisément l'essence. Telle est l'intention de Marx : aller du fait de l'économie à l'essence de l'aliénation. Pour Marx, l'influence de l'aliénation sur l'essence de l'homme est cruciale.

C'est en ces termes que Marx caractérise le troisième aspect du travail aliéné :

« L'homme est un être générique. Non seulement parce que, sur le plan pratique et théorique, il fait du genre [...] son objet [...] mais encore [...] parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis du genre actuel vivant, parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'un être *universel*, donc libre » (61).

La première partie de la citation est feuerbachienne. Les êtres humains sont des êtres génériques non seulement parce qu'ils envisagent ou qu'ils considèrent ce qui est essentiel, mais parce qu'ils *sont* essentiels. L'identité de l'essence et de l'existence chez l'être générique est l'un des problèmes persistants de la lecture de Feuerbach. A cette inflexion feuerbachienne succède, dans la dernière partie du fragment, un motif hégélien. La liberté humaine n'advient pas par la simple affirmation de l'individualité mais au moment où cette affirmation a été transposée dans la sphère de l'universalité. Avant cette transposition, l'affirmation relève de l'arbitraire. La liberté doit traverser tous les stades de l'universalisation. Telle est la tradition de l'autonomie dans la philosophie allemande : l'affirmation de soi dans l'universel. C'est cette capacité à être l'universel qui est atteinte par l'aliéna-

tion. « Le travail aliéné rend étranger à l'homme *le genre* » (62). Marx, dans ses textes ultérieurs, greffera le concept de division du travail sur la dispersion de l'être générique. Si je réagis comme un travailleur, comme un individu dans la cité ou comme un individu dans le pays, je ne suis plus un universel. La division du travail deviendra chez Marx un élément dramatique en raison de sa relation au concept central d'être générique.

Plusieurs conséquences importantes procèdent du fait que les êtres humains sont des êtres génériques, et ces influences feuerbachiennes affleureront même tout au long du *Capital*. La première conséquence est la frontière qui sépare l'animal de l'homme. Marx souligne toujours très fortement la différence. Dans *Le Capital*, il dira par exemple que les abeilles construisent toujours leur ruche de la même manière : c'est la raison pour laquelle leur activité n'est pas un travail. Seuls les êtres humains travaillent. Pour Marx, cette différence demeure une ligne de clivage fondamentale entre la vie animale et la vie humaine. La distinction procède selon lui du fait que les êtres humains ne font pas que concevoir l'universel : ils ont une vocation à être universels, et cela leur donne une certaine distance à l'égard de leurs besoins. La conscience de l'homme est supérieure au simple fait d'être averti, d'être attentif : par sa fondamentale capacité de réflexion, la conscience est identifiée à l'être vivant. Dans les *Manuscrits*, Marx ira jusqu'à affirmer :

« De même que les plantes, les animaux, les pierres, l'air, la lumière, etc., constituent du point de vue théorique une partie de la conscience humaine [c'est l'idéalisme subjectif], soit en tant qu'objets des sciences de la nature, soit en tant qu'objets de l'art – qu'ils constituent sa nature intellectuelle non organique [de nouveau, expression fortement idéaliste], qu'ils sont des moyens de subsistance intellectuelle que l'homme doit d'abord apprêter pour en jouir et les digérer – de même ils constituent aussi au point de vue pratique une partie de la vie humaine et de l'activité humaine » (62).

La capacité des êtres humains à soumettre la nature à leurs propres besoins procède de la supériorité « spirituelle » des êtres humains sur la nature.

Cette différence entre la vie humaine et la vie animale n'est cependant pas la répercussion la plus significative du fait que les êtres humains sont des êtres génériques, cette essence universelle. La conséquence la plus décisive est la capacité des êtres humains à se produire eux-mêmes par le procès d'objectivation.

« La vie productive est la vie générique. C'est la vie engendrant la vie. Le mode d'activité vitale renferme tout le caractère d'une espèce, son caractère générique, et l'activité libre, consciente, est le caractère générique de l'homme. La vie elle-même n'apparaît que comme *moyen de subsistance* » (62).

Donc, les êtres humains travaillent non pour se nourrir mais pour devenir des êtres génériques.

« Par la production pratique d'un *monde objectif*, l'élaboration de la nature non organique, l'homme fait ses preuves en tant qu'être générique conscient, c'est-à-dire en tant qu'être qui se comporte à l'égard du genre comme à l'égard de sa propre essence, ou à l'égard de soi, comme être générique » (63).

« C'est précisément dans le fait d'élaborer le monde objectif que l'homme commence donc à faire réellement ses preuves d'être générique. Cette production est sa vie générique active. Grâce à cette production, la nature apparaît comme *son œuvre* et sa réalité. L'objet du travail est donc l'*objectivation de la vie générique de l'homme...* » (64).

Le concept d'objectivation et l'idée selon laquelle la vie engendre la vie se superposent. L'humanité se produit elle-même en s'objectivant elle-même. Une fois de plus, ceci est très hégélien puisque ce n'est que dans le fait, que dans l'action, qu'advient l'auto-affirmation de l'humanité.

Parce que l'humanité a vocation à s'auto-crée, à s'auto-affirmer, le fait de l'aliénation constitue une entame très profonde. Être soumis au pouvoir d'un autre est le contraire de se créer soi-même. L'aliénation est fondamentalement le renversement, l'inversion de la capacité humaine à créer en objectivant. L'être générique de

l'humanité est le dépositaire de l'identité entre objectivation et création de soi.

Dans l'aliénation, cet être essentiel est transformé : il devient un pur et simple moyen d'existence, au sens de la survie. Ce qui était autrefois le moyen de l'auto-affirmation devient sa « fin » : l'existence physique.

« Donc, tandis que le travail aliéné arrache à l'homme l'objet de sa production, il lui arrache sa *vie générique*, sa véritable objectivité générique, et il transforme l'avantage que l'homme a sur l'animal en ce désavantage que son corps non organique, la nature, lui est dérobé » (64).

A ces trois premières étapes de l'aliénation dans le produit, de l'aliénation dans la production et de l'aliénation au cœur de l'être générique, succède la quatrième et dernière dimension de l'aliénation : l'aliénation de l'homme rendu étranger à l'homme, l'aliénation au niveau de l'intersubjectivité. Cette dimension est importante parce qu'elle donne au concept d'être générique une inflexion beaucoup plus concrète. La description de cet aspect de l'aliénation nous fournit la transition vers le troisième *Manuscrit*. Il n'y a aucun hiatus entre la troisième et la quatrième étape de l'aliénation parce que, pour Feuerbach, le concept de *Gattungswesen* a déjà cet aspect relationnel. Le *Gattungswesen* est l'être humain pour l'être humain. Cette orientation vers l'autre représente en chacun de nous notre appartenance au genre humain. Je suis une partie du genre humain dans la mesure où je reconnais en l'autre la même humanité.

« D'une manière générale [*überhaupt*], la proposition que son être générique est rendu étranger à l'homme signifie qu'un homme est rendu étranger à l'autre comme chacun d'eux est rendu étranger à l'essence humaine.

L'aliénation de l'homme, et en général tout rapport dans lequel l'homme se trouve avec lui-même, ne s'actualise, ne s'exprime que dans le rapport où l'homme se trouve avec les autres hommes » (65).

Pourquoi Marx écrit-il *überhaupt* : « en général » ? La question est de savoir pourquoi l'aliénation est « en général ». L'attention portée à ce problème fournit à Marx la transition fondamentale vers la question : quel est l'avantage, quel est l'intérêt de l'aliénation ? Jusqu'ici, nous avons envisagé à *quoi* les êtres humains étaient rendus étrangers – la nature, etc. Mais si la dimension intersubjective s'introduit, alors nous devons demander : *au profit de qui* sommes-nous aliénés ? « Si le produit du travail m'est étranger, m'affronte comme puissance étrangère, à qui appartient-il alors ? » (65). Cette question constitue une charnière décisive ; le problème du salaire, la relation entre le capital et le salaire, est impliqué dans la question : pour qui l'aliénation ? Les deux éléments de la contradiction de l'économie politique – le travail est à la source de toute propriété et il est pourtant loué sous la forme salaire – sont précisément mis en relation par la réponse à cette question. Nous devons comprendre que l'aliénation est, en tant que telle, un processus intersubjectif afin de reconnaître que, dans l'aliénation, le pouvoir de l'un est transféré, est abandonné à l'autre.

Cette modification dans notre compréhension de l'aliénation est un pas décisif vers la dissolution du prestige de la propriété privée. La propriété est quelque chose qui, apparemment, a du pouvoir sur les êtres humains. Le renversement opéré par Marx établit que la propriété privée est en fait le pouvoir d'une personne sur une autre. Non seulement le travail mais aussi le capital se trouvent totalement réduits à leur dimension humaine. Marx dévoile les deux faces de ce qui a été dissimulé : à la fois du côté du travailleur et du côté de celui qui jouit des fruits du travail. Nous pourrions dire que Marx tente d'installer la relation capital/travail à l'intérieur de la structure hégélienne du rapport maître/esclave. La relation économique entre l'argent et le salaire (ou entre la propriété et le salaire) est, en apparence, une relation entre des choses ou – comme le soutiennent certains marxistes contemporains – entre des « procès » ou des « structures ». Pour le jeune Marx, cependant, ces énigmes en apparence « objectives » doivent être réduites à des processus subjectifs. L'allusion à la relation maître/esclave est significative, parce que le maître et

l'esclave n'ont pas la même relation aux choses. L'esclave donne forme à la chose, alors que le maître en jouit. C'est exactement cette relation qui se fait jour dans notre texte : « Si son activité lui est un tourment, elle doit être la *jouissance* d'un autre et la joie de vivre pour un autre. Ce ne sont pas les dieux, ce n'est pas la nature, qui peuvent être cette puissance étrangère sur l'homme, c'est seulement l'homme lui-même » (66).

Tout est donc désormais contenu dans la relation entre une personne et une autre. Tout le mystère de la relation entre le salaire et le capital est mis à nu. Marx termine son analyse en ramenant à la *pratique* la totalité du processus qui apparaît comme le travail des êtres humains, y compris leur aliénation. Même l'aliénation de l'homme doit apparaître comme une activité de l'homme. « Le moyen grâce auquel s'opère l'aliénation est lui-même un moyen pratique » (66). Le concept de « pratique » s'étend jusqu'à englober non seulement de simples actions mais la formation de tout le processus d'objectivation et d'aliénation. Marx insiste sur le fait que nous pouvons transformer quelque chose qui est notre travail, parce que, s'il s'agissait d'un donné ou d'une loi de nature, d'une loi qui nous échappe, alors la perspective même de la révolution serait complètement dépourvue de sens. Mais si l'aliénation est elle-même notre œuvre, alors il en va de même de sa suppression : tel sera l'objet du troisième *Manuscrit*.

En un sens quasi fichtéen, Marx identifie la pratique à un acte créateur. L'aliénation devient le milieu à travers lequel nous créons sans reconnaître que nous créons. Ce que nous réalisons à travers l'aliénation nous est à nous-mêmes obscur : c'est pourquoi nous devons le dévoiler. Nous devons, dit Marx, mettre au jour l'acte créateur et la dissimulation qu'est l'économie politique elle-même :

« Par le travail aliéné, l'homme n'engendre donc pas seulement son rapport avec l'objet et l'acte de production en tant que puissances étrangères et qui lui sont hostiles [ce sont trois formes de l'aliénation] ; il *engendre* aussi le rapport dans lequel d'autres hommes se trouvent à l'égard de sa production et de son produit et le rapport dans lequel il se trouve avec ces autres hommes. De même qu'il

fait de sa propre production sa propre privation de réalité, sa punition, et de son propre produit une perte, un produit qui ne lui appartient pas, de même il crée la domination de celui qui ne produit pas sur la production et sur le produit. De même qu'il se rend étranger sa propre activité, de même il attribue en propre à l'étranger l'activité qui ne lui est pas propre » (66 ; souligné par moi).

L'usage que fait Marx du concept de création est très important parce qu'il ouvre au concept de production un champ beaucoup plus large que celui de l'économie. Je me demande parfois si la réduction dogmatique (qu'opère le marxisme orthodoxe) de toute chose à la production ne procède pas d'une lacune : comme si on ne savait pas ou comme si on oubliait qu'au moins pour le jeune Marx le concept de production est déterminé par la création et non l'inverse. C'est parce que les êtres humains créent leur vie et les conditions de leur vie qu'ils produisent. Le concept de production n'a pas ici une signification au départ économique. Ce que certains courants du marxisme – les plus opposés à une telle réduction – ont appelé « ékonomisme » provient de ce nivellement, de cet aplatissement du concept de production. Il faut pourtant garder en mémoire qu'à son origine – chez Hegel et chez Feuerbach – le concept de production garde une acception plus large. La séparation qu'opérera plus tard l'usage marxiste du mot « production » n'est pas très heureuse. Parfois, la production sera opposée à la consommation – et il s'agira alors d'un processus strictement économique. Parfois, en d'autres occurrences, la production sera opposée à l'aliénation, et elle aura alors une signification plus étendue. Cette oscillation entre les deux usages du mot « production » sera une aventure dramatique au sein du marxisme. C'est l'une des raisons pour lesquelles le retour au jeune Marx a une portée considérable.

Marx achève l'argumentation de la section intitulée « Travail aliéné » et du premier *Manuscrit* dans son ensemble en écrivant : « La *propriété privée* résulte donc par analyse du concept de *travail aliéné*... » (67). Il récapitule ainsi sa démarche : « De même que du concept de *travail aliéné*, rendu étranger, nous avons tiré par analyse le concept de *propriété privée*, de même à l'aide de ces

deux facteurs, on peut exposer toutes les *catégories* de l'économie... » (68). Parce que le concept de propriété privée a été tiré « par analyse », on peut dire que ce qui apparaissait comme un point de départ, comme un « fait » de l'économie politique, est maintenant devenu le résultat de l'analyse. « Nous avons tiré le concept de *travail aliéné* [...] de l'économie politique comme le résultat du *mouvement de la propriété privée* » (67). Ce qui était un fait apparaît maintenant comme un résultat : « De l'analyse de ce concept [de travail aliéné], il ressort que, si la propriété privée apparaît comme la raison, la cause du travail aliéné, elle est bien plutôt une conséquence de celui-ci, de même que les dieux à l'origine ne sont pas la cause, mais l'effet de l'aberration de l'entendement humain » (67). A un fait statique, Marx oppose un processus dynamique, le processus d'aliénation, et le fait statique est déterminé comme étant le résultat figé de ce processus dynamique. En réalité, l'aliénation est la source, la cause, le fondement de la propriété privée : non à la manière d'une cause positiviste mais comme la signification fondamentale qui régit le fait. La relation entre la signification et le fait est prédominante : « Nous avons admis comme un fait l'*aliénation du travail, son dessaisissement de soi*, et nous avons analysé ce fait » (68). Un mystère, une énigme se trouvent dissous par la réduction de l'origine au statut d'effet. C'est le modèle de toute *Ideologiekritik*.

Cette conclusion est d'une grande force. Marx établit que le fait de la propriété privée, la domination de la matière inerte – le capital – sur les êtres humains est en réalité le produit d'une aliénation de l'essence humaine, de l'être générique de l'homme. Le premier *Manuscrit* délimite les différentes formes d'aliénation et démontre – ce qui est très important – que l'aliénation est au fond un résultat de l'activité humaine elle-même. Dans ce troisième *Manuscrit*, Marx ne se contente pas de réaffirmer le modèle de l'inversion, du renversement : il étend également ce modèle en proposant une approche beaucoup plus précise de la genèse des entités idéologiques, c'est-à-dire en analysant plus profondément la base réelle d'où sont abstraites les idéologies.

En dépit de ces vues très puissantes, Marx exprime pourtant, à l'extrême fin du premier *Manuscrit*, une certaine insatisfaction

quant à ses résultats. La question « comment ? » – comment les hommes en viennent-ils à aliéner leur travail ? – n'est pas résolue par l'analyse du « fait » de l'économie politique. Marx décide qu'il lui faut déplacer son attention de l'analyse de l'essence de l'homme vers la question de l'histoire. Cette transition n'introduit pas seulement au troisième *Manuscrit* mais aussi à *L'Idéologie allemande*. Marx constate qu'il doit poursuivre les implications de sa découverte : l'aliénation est un *mouvement*, un mouvement de la propriété privée. Le problème consiste à transformer un concept – l'essence – en une force historique. Pour Hegel, le concept n'était pas statique mais dynamique. Toutefois, il est toujours difficile chez Hegel de relier ce qui advient dans le champ des formes, des figures, à des exemples historiques. Il y a un hiatus entre les exemples et le concept, le travail du concept. Dans sa propre manière de soulever la question de l'historique, il se peut que Marx ait voulu faire preuve de prudence afin de ne pas se trouver piégé par cette même difficulté. C'est pourquoi le premier *Manuscrit* s'achève par les considérations suivantes :

« Nous avons admis comme un fait l'*aliénation du travail*, son *desaisissement de soi*, et nous avons analysé ce fait. Comment, demandons-nous maintenant, l'*homme* en vient-il à *aliéner son travail*, à le rendre étranger ? Comment cette aliénation est-elle fondée dans l'essence du développement humain ? Nous avons déjà fait un grand pas dans la solution de ce problème en *transformant* la question de l'*origine de la propriété privée* en celle du rapport du *travail aliéné* à la marche du développement de l'humanité. Car lorsqu'on parle de la *propriété privée*, on pense avoir affaire à une chose extérieure à l'homme. Et lorsqu'on parle du travail, on a directement affaire à l'homme lui-même. Cette nouvelle façon de poser la question implique déjà sa solution » (69).

Malheureusement, le manuscrit est inachevé et s'interrompt peu après ce passage ; mais le problème réside désormais dans la nécessité du passage d'une analyse essentielle à une analyse historique.

Marx : Le troisième *Manuscrit*

Dans ce chapitre, je m'attacherai au troisième des *Manuscripts de 1844*, en laissant de côté le deuxième *Manuscrit*, dont une grande partie a été perdue : seules quelques pages nous sont parvenues. Et, avec cette analyse, s'achèvera la présentation des *Manuscripts* dans leur ensemble.

La spécificité du troisième *Manuscrit*, eu égard au premier, tient beaucoup plus à la méthode qu'au contenu. Le troisième *Manuscrit* n'ajoute rien d'important au concept d'aliénation en tant que tel. L'aliénation demeure l'inversion des divers modes d'objectivation. Dans ce texte, Marx donne à nouveau son assentiment aux vues de l'économie politique anglaise concernant l'entière réduction de toute propriété (en particulier de la propriété foncière) au capital. A ce dernier stade, la structure de la propriété se manifeste dans sa relation à l'argent et non à la terre elle-même. Non seulement l'économie politique anglaise a entièrement réduit toute propriété au capital, mais elle a aussi opéré l'entière réduction du capital au travail et donc à un facteur subjectif. Dans les premières lignes du troisième *Manuscrit*, cette dernière réduction est énoncée comme réduction à l'« essence subjective » : « L'essence subjective de la propriété privée, la *propriété privée*, comme activité étant pour soi, comme *sujet*, comme *personne*, est le travail » (79). Le travail est l'unique principe de la richesse. C'est un résumé de ce qui a déjà été posé par le premier *Manuscrit*. Le langage est tout à fait hégélien : l'intériorisation de quelque chose d'extérieur – en l'occurrence la représentation de l'essence subjective de la propriété privée – est une démarche typiquement hégélienne.

Marx énonce encore d'une autre manière le rôle de l'« essence subjective » : il affirme que l'économie politique s'est emparée de l'industrie moderne et « en a fait une puissance de la *conscience* ». Le terme « conscience » n'est pas à prendre ici au sens que nous lui donnons aujourd'hui, c'est-à-dire « avoir conscience de », « savoir », « ne pas ignorer »¹. La « conscience » prend ici le sens beaucoup plus marqué que lui donne la philosophie allemande : elle est le centre, le référent de toute existence. L'accentuation philosophique est très forte. Cette insistance sur la « puissance de la *conscience* » marque précisément la différence entre les *Manuscrits* et *L'Idéologie allemande*. Dans ce dernier texte, la fonction de la conscience comme ultime référent de l'analyse sera remplacée par la notion d'individu réel et vivant, d'individu travaillant et souffrant. Le concept de conscience sera précisément renvoyé du côté de l'idéologie : il deviendra l'un des concepts relevant de la sphère idéologique. Toutefois, dans les *Manuscrits*, la conscience est encore l'instance à laquelle est réduite l'idéologie. Alors que dans *L'Idéologie allemande* la conscience sera réduite à son tour à quelque chose de plus originaire, de plus radical : l'individu réel et vivant. L'individu prendra la place de la conscience.

La comparaison que fait Marx dans le troisième *Manuscrit* entre Adam Smith et Luther est un commentaire de cette réduction à la conscience. De même que Luther passe pour avoir intériorisé l'aliénation religieuse, de même Adam Smith a intériorisé le pouvoir de la propriété comme étant, de fait, celui du travail. Mais Adam Smith n'a pas réussi, selon Marx, à rendre compte du fait que ce pouvoir du travail humain a été aliéné. L'être humain

« n'est plus lui-même dans un rapport de tension externe avec l'essence extérieure de la propriété privée, mais il est devenu lui-même cette essence tendue de la propriété privée. Ce qui était autrefois l'*être-extérieur-à-soi*, l'aliénation réelle de l'homme, n'est devenu que l'acte d'aliénation, l'aliénation de soi » (80).

1. Ricœur explicite cette distinction à partir des termes anglais *consciousness* et *awareness*, alors que le français ne dispose que du terme *conscience* [NdT].

C'est à nouveau un résumé du premier *Manuscrit*. Une autre expression analogue, usitée par Marx, est que l'homme comme « essence » est devenu « inessentiel ». L'allemand est ici beaucoup plus fort dans l'opposition entre *Wesen* et *Unwesen*. L'aliénation du procès de travail fait de l'homme, comme essence, quelque chose d'inessentiel.

Le troisième *Manuscrit* n'apporte donc rien au concept d'aliénation ; il a néanmoins une grande importance, et ce pour plusieurs raisons. D'abord, il donne une dimension historique à un concept qui, dans le premier *Manuscrit*, restait encore abstrait et an-historique. L'exposition de l'histoire de la propriété et, par conséquent, de l'histoire de la division du travail donne un caractère historique à l'aliénation elle-même. L'aliénation cesse peu à peu d'être un concept : elle devient un processus. Le manuscrit traite de l'évolution de la rente foncière vers la propriété abstraite, de la réduction de l'agriculture à l'industrie. « Toute richesse s'est transformée en richesse *industrielle*, en richesse *du travail*, et l'industrie est le travail achevé, comme le *régime de fabrique* est l'essence [...] de *l'industrie*... » (83). Le langage de l'essence perdure, même s'il est devenu plus historique. Comme je l'ai indiqué, le concept hégélien d'« essence » montre comment une essence peut être historique. Pour Hegel, l'essence n'est pas statique, mais elle est bien plutôt le germe d'une évolution. Le langage de l'essence et le langage du développement historique peuvent être tous deux maintenus, puisque l'essence est elle-même le germe d'un développement historique. Et donc, pour Marx, « l'industrie est le travail achevé, comme le *régime de fabrique* est l'essence développée de *l'industrie*, c'est-à-dire du travail, et le *capital industriel* la forme objective achevée de la propriété privée » (83).

Marx n'insiste pas seulement sur l'essence, mais sur l'essence « développée », d'où la possibilité d'une autre comparaison avec Hegel. Comme l'a montré Emil Fackenheim dans *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Hegel pensait qu'il pouvait philosopher parce qu'avaient eu lieu un certain nombre d'événements historiques fondamentaux : les Lumières, le protestantisme libéral, l'émergence de l'État libéral. De même, Marx a la conviction

qu'un autre moment de l'histoire est venu à terme. Avec le régime de fabrique anglais, l'essence de l'industrie s'est trouvée « développée ». La signification d'un événement devient claire et on peut en faire la théorie quand il a été porté à sa forme achevée dans l'histoire. Cette insistance de Marx nous permet de comprendre les remarques méthodologiques qui vont suivre et qui marquent également de façon significative le passage d'une approche hégélienne à une approche spécifiquement marxiste : « Nous voyons comment la propriété privée peut achever maintenant sa domination sur l'homme et, sous sa forme la plus universelle, devenir une puissance historique mondiale » (83). Exactement comme dans le système de Hegel, c'est seulement quand une forme est parvenue à son développement que nous pouvons parler de son essence. L'essence recollecte le mouvement qui va de la forme inchoative à la forme parvenue à maturité. Telle est la réponse de Marx à la question restée sans réponse dans le premier *Manuscrit* : « Nous avons admis comme un fait l'*aliénation du travail* [...]. Comment, demandons-nous maintenant, l'homme en vient-il à aliéner son travail, à le rendre étranger ? » (68). La réponse est qu'une essence – celle de l'industrie – se développe historiquement.

Ensuite, le troisième *Manuscrit* – et c'est pour nous le point le plus intéressant – introduit une approche visant à supprimer la contradiction propre à l'aliénation. Nous pourrions dire (et ceci également est très hégélien) que nous comprenons une contradiction lorsqu'elle est en voie d'être dépassée. Nous la considérons du point de vue de son dépassement. La *Logique* de Hegel, par exemple, commence par les concepts d'Être, de Non-Être et de Devenir : et c'est seulement à cause du concept de Devenir que le couple Être/Non-Être devient une contradiction féconde et pas seulement une opposition morte. Le regard rétrospectif naît du processus par lequel la contradiction elle-même est supprimée. Cette perspective modifie de façon décisive l'approche des problèmes qui était celle du premier *Manuscrit*. Celui-ci partait des « faits » – les faits dégagés par l'économie politique anglaise – et il les analysait afin d'en extraire l'essence. L'analyse était régressive : elle remontait du fait à l'essence mais toujours à l'intérieur, toujours sur la base des « faits ». Alors que dans le troisième

Manuscrit l'approche va du mouvement de dépassement, d'abolition, jusqu'à la contradiction elle-même. « La suppression de l'aliénation de soi, dit le texte du troisième *Manuscrit*, suit la même voie que l'aliénation de soi » (84). Parce qu'ils « suivent la même voie », nous pouvons lire le sens de l'aliénation dans le sens de sa suppression.

Dans le troisième *Manuscrit*, Marx reformule donc le concept hégélien d'*Aufhebung* en rapport avec l'aliénation de soi. Il n'y a pas de traduction entièrement adéquate pour le terme allemand. Chez Hegel, *Aufhebung* veut dire le dépassement d'une contradiction, mais un dépassement, une suppression, qui conserve la signification positive du premier moment. Dans son dépassement, le premier moment devient ce qu'il est. Donc, l'*Aufhebung* à la fois supprime et conserve la force de la contradiction à l'intérieur même de la résolution qui dépasse le premier moment. Le concept hégélien est très complexe. Dans les *Manuscripts*, par contre, il n'y a aucun doute : *Aufhebung* veut dire simplement abolition. De Hegel à Marx, le sens de l'*Aufhebung* se réduit jusqu'à signifier abolition, et plus spécifiquement abolition pratique. Chez Marx, le rôle de l'*Aufhebung* comme conservation disparaît et il est remplacé par une accentuation de l'*Aufhebung* comme suppression uniquement. Pour cette raison, dans les *Manuscripts*, la traduction la plus adéquate est suppression.

Dans le troisième *Manuscrit*, le communisme sera le nom donné à l'*Aufhebung* (le dépassement, l'abolition) de l'aliénation de soi. Le mot « communisme » n'a pas encore le sens spécifiquement politique et organisationnel qu'il prendra ultérieurement. A ce moment, le mot désigne de manière assez vague le stade de l'histoire où la contradiction aura disparu. Il serait donc incongru de penser que le communisme représente ici quelque chose comme l'Union soviétique. Nous devons complètement oublier qu'il y a maintenant quelque part un pays dit « communiste ». Cette distinction est très importante pour notre relation à Marx en général. Non que notre relation à Marx se doive d'être neutre mais elle n'a pas à être polémique, tout comme notre relation à d'autres penseurs, tels Freud, Nietzsche, etc.

Comment, alors, cette *Aufhebung*, cette suppression de l'alié-

nation de soi, advient-elle ? Marx dit – je l’ai déjà cité : « La suppression de l’aliénation de soi suit la même voie que l’aliénation de soi » (84). Dire qu’elle « suit la même voie » implique que le processus de dépassement avancera par étapes : des résolutions partielles à une résolution totale. Tout comme la voie de l’aliénation allait d’une phase partielle – la relation de l’ouvrier agricole au propriétaire terrien – à une phase totale – la relation du travailleur au capital abstrait, universel –, de même le dépassement de l’aliénation ira d’un dépassement partiel, dispersé, à un dépassement abstrait et universel. Marx développera ces divers aspects du dépassement comme il avait analysé les formes de l’aliénation.

Parce que le processus de l’*Aufhebung* doit aller d’un dépassement partiel à un dépassement total, on comprend mieux la sévérité de Marx et ses attaques – à bien des égards surprenantes – contre ce qu’il appelle le communisme « grossier ». Il parle d’un « communisme encore très grossier et très irréfléchi » (85). La condamnation est brutale parce que, d’après Marx, une rupture partielle avec le système – par exemple un retour à la nature ou à la relation antérieure avec la terre – ne saurait pleinement identifier les conséquences de l’abstraction du travail et ne pourrait donc pas élever la libération au même degré que l’aliénation. Répondre à une aliénation abstraite par une libération concrète n’est pas une solution. La solution doit se tenir au niveau du problème. (Il serait intéressant de comparer Marx avec ceux qui, aux États-Unis et en Europe, soutiennent que, pour trouver une issue au système industriel, nous devons précisément sortir dudit système.) Pour Marx, nous devons pousser le système industriel jusqu’à ses ultimes conséquences afin de parvenir à une solution appropriée à la maladie. La nostalgie romantique d’un stade antérieur du travail est donc hors de propos. L’artisan qui accomplissait un travail dans son entier ne contrôlait pas le marché : la valeur du travail était déterminée par quelqu’un d’autre. Si Marx condamne avec tant de sévérité le communisme « grossier », c’est donc parce que la relation à la propriété sous la forme de l’« envie » et de la « soif de richesse » (85) – termes injustes à mon sens – n’a pas été renversée.

La position de Marx implique ici, sans aucun doute, la ques-

tion du *Gattungswesen* de l'humanité, de son être générique. Pour Marx, le maintien de l'être générique de l'humanité entraîne nécessairement, on l'a vu, une opposition marquée entre l'homme et l'animal, entre la culture et la nature. Si la rupture avec la propriété ne préserve pas cette dichotomie – en opérant par exemple un retour à la nature qui obscurcirait la différence entre l'être humain et l'animal –, alors la solution est en fait une régression. L'annulation de la propriété privée par la propriété privée universelle est une négation abstraite du monde de la culture. Même si l'égalité de salaire est payée par le capital collectif, la communauté dans son ensemble devient le « capitaliste universel » (86). Par « capitaliste universel », Marx veut dire que seule la relation d'aliénation se trouve universalisée : chacun devient aliéné et non pas uniquement la classe ouvrière. Il serait plus judicieux, en fait, de qualifier cette universalisation d'idéologique. Marx écrit : « Les deux aspects du rapport [le travail et le capital] sont élevés à une généralité figurée... » Le terme allemand traduit par « figurée » est *vorgestellte* : donc, l'universalisation n'advient que dans la représentation. Pour Marx, cette solution est une solution imaginaire.

Pour mettre à l'épreuve son argumentation, Marx prend l'exemple de la relation entre l'homme et la femme. Cette relation est exemplaire parce qu'elle se situe à la frontière de la nature et de la culture. Dans ce type de relation, il est capital de maintenir la distinction entre nature et culture puisqu'il ne s'agit pas d'un donné. La question est une réminiscence hégélienne : Hegel dit en effet que la relation entre l'homme et la femme est l'accès « naturel » à la vie en communauté. La sexualité immédiate appartient à la fois à la nature et, à travers le système de la domination, à la culture. Si nous lisons Marx avec les yeux de Lévi-Strauss, la relation entre l'homme et la femme est très frappante puisqu'il s'agit d'un rapport générique naturel qui doit en même temps demeurer le rapport générique de l'être humain. Marx recule d'horreur devant la notion de « communauté des femmes », où « une femme devient pour les hommes une propriété *collective et commune* » (85). La communauté des femmes brouille la distinction entre la culture et la nature, entre l'humanité et la vie animale.

« Le rapport immédiat, naturel, nécessaire de l'homme à l'homme est le *rapport de l'homme à la femme*. Dans ce rapport générique *naturel*, le rapport de l'homme à la nature est immédiatement son rapport à l'homme, de même que le rapport à l'homme est directement son rapport à la nature, sa propre détermination *naturelle*. Dans ce rapport *apparaît* donc de façon *sensible*, réduite à un *fait* concret la mesure dans laquelle, pour l'homme, l'essence humaine est devenue la nature, ou celle dans laquelle la nature est devenue l'essence humaine de l'homme. En partant de ce rapport, on peut donc juger tout le niveau de culture de l'homme. Du caractère de ce rapport résulte la mesure dans laquelle l'homme est devenu pour lui-même *être générique, homme*, et s'est saisi comme tel... » (86).

L'exemple de la relation entre l'homme et la femme montre donc que « la première abolition positive de la propriété privée, le communisme *grossier*, n'est [...] qu'une *forme sous laquelle apparaît* l'ignominie de la propriété privée qui veut se poser comme la *communauté positive* » (87). Marx insiste sur le fait que la généralisation de ce rapport de propriété se tient encore à l'intérieur d'un rapport de propriété. C'est la situation du capitaliste universel. Plus tard, il combattra avec énergie toutes les tentatives pour faire de chacun un petit capitaliste, pour redistribuer la propriété, car ces efforts risquent d'empêcher l'abolition de la propriété. C'est pourquoi le parti communiste et beaucoup d'autres ramifications du marxisme lutteront contre les divers réformismes qui voudraient redistribuer ou étendre le champ de la propriété sans abolir la relation en tant que telle.

La lutte contre le communisme grossier et son réformisme nous conduit au troisième apport de ce *Manuscrit* : le développement du concept de communisme achevé. Dans le troisième *Manuscrit*, le communisme achevé joue, dans l'analyse de la suppression de l'aliénation de soi, un rôle identique à celui que jouait, dans le premier *Manuscrit*, l'aliénation achevée dans l'analyse de la voie de l'aliénation de soi. Toutefois, le parallélisme n'est pas complet puisque, dans la fabrique anglaise du temps de Marx, on rencontre effectivement la figure, le symbole de l'aliénation achevée. Tandis que le concept de communisme achevé plane pour ainsi dire au-dessus de l'analyse. Compte tenu de cette différence, je pro-

pose l'hypothèse suivante (il s'agit d'une interprétation et je ne prétends pas la lire dans le texte) : la notion de communisme joue dans ce texte le rôle d'une utopie. Dans ces conditions, nous disposerions peut-être d'une autre perspective sur l'aliénation, comme si nous l'envisagions et portions sur elle un jugement à partir de ce nulle part de l'utopie. On connaît la réponse des marxistes à ce point de vue (qui n'est pas une critique mais un effort de compréhension) : ils rejettent la caractérisation utopique, et ce pour une raison essentielle. Toutes les utopies relèvent d'un saut de l'imagination, d'un « nulle part », d'un « ailleurs », alors que les marxistes soutiennent qu'ils prennent appui sur le mouvement *interne* qui va de l'aliénation elle-même à son dépassement. Pour Marx, il n'est besoin d'aucun saut émanant de l'imagination vers l'île de l'utopie : la suppression de la contradiction provient de la contradiction elle-même. Mais on évite l'accusation de caractérisation utopique si l'on renforce le caractère hégélien de l'analyse : on revendiquera pour la contradiction un dynamisme qui, nécessairement, la pousse en avant vers son propre dépassement.

Telle est l'approche globale que propose le marxisme devant cette question du stade ultime. Il n'est pas, affirme-t-on, le fruit d'une invention : il se vérifie si l'on considère le mouvement d'auto-dépassement de l'aliénation. Le résultat, déclare Marx, est le suivant :

« Le communisme, abolition *positive de la propriété privée* [elle-même *aliénation humaine de soi*] et par conséquent *appropriation* réelle [non pas imaginaire mais réelle, *wirkliche*] de l'essence *humaine* par l'homme et pour l'homme ; donc retour total de l'homme pour soi en tant qu'homme *social*, c'est-à-dire humain, retour conscient et qui s'est opéré en conservant toute la richesse du développement antérieur. Ce communisme, en tant que naturalisme achevé = humanisme [...] [C'est le célèbre texte qui affirme que le naturalisme égale l'humanisme à ce dernier stade, puisque la nature devient humaine et que l'humanité devient naturelle.] Il est la *vraie* solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité,

entre individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution » (87).

La dernière phrase est typiquement hégélienne : que soit résolue l'énigme de l'histoire, telle est bien la perspective de la *Phénoménologie de l'esprit*. L'étape ultime dépasse et subsume la contradiction des phases précédentes. Cette résolution dernière, parce qu'elle s'enracine dans la contradiction elle-même, se connaît aussi « comme cette solution », affirme Marx. Un tel savoir est exactement l'équivalent du Savoir Absolu hégélien. Le processus consiste à dépasser la succession des contradictions et le Savoir Absolu n'est rien d'autre que l'auto-réflexion du processus d'ensemble (la question de l'auto-réflexion du processus d'ensemble a longuement été discutée dans le livre de Jean Hypolite *Genèse et Structure de la « Phénoménologie de l'esprit »*). Il se peut que Marx transpose l'hégélianisme, mais en tout cas il pose les mêmes questions. Ce qui fait problème, c'est le point de vue de celui qui s'engage dans l'auto-réflexion. Hegel maintient toujours la distinction entre le « pour nous » (pour nous philosophes qui connaissons la fin) et le « en soi » du processus. Tout comme le « pour nous » des philosophes guide le processus interprétatif des figures « en elles-mêmes », la résolution du problème de l'aliénation éclaire le déchiffrement de la contradiction elle-même. Dans le troisième *Manuscrit*, le concept de communisme achevé joue le même rôle que le « pour nous » de Hegel.

Cette analogie entraîne certaines implications qui non seulement éveillent la curiosité mais qui sont extrêmement attrayantes. Je voudrais en particulier insister sur l'une d'entre elles. Le concept de communisme achevé a pour effet essentiel et concret la restitution d'un sens d'ensemble, la restauration de la totalité. Dans la division du travail, c'est l'humanité elle-même qui se trouve divisée : l'un est propriétaire, l'autre est un travailleur, et ainsi de suite. En revanche, le concept de totalité vise à la reconstruction d'un tout : l'intégrité et l'intégralité de l'humanité deviennent le concept prépondérant. Cet accent s'indique lorsque Marx affirme : « Le mouvement entier de l'histoire est donc, d'une part, l'acte de procréation *réel* [*wirklicher*] de ce communisme [...] et,

d'autre part, il est pour sa conscience pensante, le mouvement *compris et connu* de son *devenir* » (87). Nous avons ici la même équation que chez Hegel entre ce qui est réel et ce qui est pensé. Parce que l'acte de procréation est *wirklich*, et donc réel au sens d'efficient, il peut être *begriffne und gewusste*, compris et connu. Le processus se réfléchit dans la pensée.

Cette équation entre le « réel » et le « compris » au niveau de la totalité est surtout développée par Lukács et la branche austro-hongroise du marxisme. Dans *Histoire et Conscience de classe*, Lukács accorde un grand crédit au concept de totalité : il soutient que l'accent mis sur ce concept différencie l'approche marxiste d'une approche positiviste. Contrairement à sa position ultérieure, qui procédera seulement par analyse (par l'analyse des parties), Lukács affirme que nous devons considérer les parties du point de vue du tout et ensuite reconstruire le tout en nous servant des parties. On trouve chez Sartre une perspective analogue. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre oppose la relation analytique à l'appartenance au tout. C'est cette appartenance au tout qui, en fin de compte, est anéantie par l'aliénation. Sartre produit donc un nouveau concept d'aliénation comme processus analytique détruisant le mouvement synthétique de l'humanité. L'accent mis dans le troisième *Manuscrit* sur la notion de totalité renforce la différence entre ce texte et le premier *Manuscrit*. La recherche ne va plus du fait au concept : désormais, une relation circulaire s'établit entre « l'énigme de l'histoire » et la solution qui « se connaît comme cette solution ».

Cette approche circulaire, eu égard au processus d'aliénation envisagé du point de vue de sa suppression, a également d'importantes conséquences méthodologiques. D'abord, si l'on remarque que le commencement est interprété par la fin, on revendiquera pour Marx le statut d'un vrai philosophe. Comme l'a fait observer Heidegger, tout bon travail philosophique est circulaire au sens où le commencement appartient à la fin : le problème est d'entrer dans le mouvement circulaire de la bonne manière². Nous ne pouvons donc objecter au marxisme que si son analyse est déter-

2. *Être et Temps*, traduction Vezin, Paris, Gallimard, p. 199.

minée par la projection d'un stade final, ce n'est pas une bonne manière de philosopher.

Une deuxième conséquence méthodologique de l'approche circulaire de Marx présente un attrait tout particulier pour ceux d'entre nous qui s'intéressent au problème du texte et de l'herméneutique. La remarque suivante de Marx est très significative : « Une *psychologie* pour laquelle reste fermé ce livre, c'est-à-dire précisément la partie la plus concrètement présente, la plus accessible de l'histoire, ne peut devenir une science *réelle* et vraiment riche de contenu » (95). Marx critique ceux qui abordent l'économie politique par une démarche analytique : ils produisent d'abord une théorie du salaire, puis une théorie de la propriété et ainsi de suite, chapitre après chapitre, sans voir les contradictions. Ce qui se trouve détruit par ce processus analytique, c'est, au dire de Marx, le concept de société : l'humanité devient alors un « livre fermé ». Et donc, ce qu'il faut faire, c'est porter au jour ou ouvrir le livre fermé. Cette inflexion est surtout développée par les marxistes post-heideggériens, Habermas et d'autres, qui situent le marxisme du côté de l'interprétation plutôt que du côté de l'explication. Si l'explication est du côté de la sociologie américaine, alors *L'Idéologie allemande* est un mode de compréhension. Marx affirme que dans le livre fermé tout ce qui est décrit ne consiste en rien de plus qu'un « besoin vulgaire ». On regarde le texte de l'action comme s'il était un texte mort. En revanche, écrit Marx :

« On voit comment l'histoire de l'*industrie* et l'existence *objective* constituée de l'industrie sont le livre *ouvert des forces humaines essentielles*, la *psychologie* de l'homme concrètement présente, que jusqu'à présent on ne concevait pas dans sa connexion avec l'essence de l'homme, mais toujours uniquement du point de vue de quelque relation extérieure d'utilité, parce que – comme on se mouvait à l'intérieur de l'aliénation – on ne pouvait concevoir, comme réalité de ses forces essentielles et comme activité *générique humaine*, que l'existence universelle de l'homme, la religion, ou l'histoire dans son essence abstraite universelle (politique, art, littérature, etc.) » (95).

Pour la méthode qui considère tout de l'extérieur, dans une relation d'extériorité, l'histoire de l'industrie est un livre fermé. Ce concept du livre fermé peut constituer l'une des sources de l'opposition – prégnante dans le marxisme orthodoxe – entre l'idéologie et la science. La science devient la lecture du livre fermé de l'industrie. Je serais néanmoins tenté de dire que seul le fait de considérer le texte comme ouvert nous donne la possibilité d'échapper au règne de l'aliénation. Peut-être la science a-t-elle besoin de prendre appui sur l'utopie pour ouvrir le livre scellé. Je ne voudrais pas trop solliciter ces passages de Marx, mais le lecteur se voit récompensé lorsqu'il tombe sur de tels textes.

Le quatrième apport du troisième *Manuscrit* nous conduit au-delà de l'usage rétrospectif du stade ultime, usage qui éclaire les étapes précédentes. Il entraîne une conséquence décisive quant au concept de suppression. Le concept marxiste de suppression (*Aufhebung*) englobe les aspects matériels et spirituels de l'aliénation comme deux formes *séparables*. A nouveau, le contraste avec le marxisme orthodoxe est évident. Dans le marxisme orthodoxe, on prétend que l'aliénation religieuse découle de l'aliénation économique. Pourtant, si l'on suit Lukács et Sartre et si on reconnaît que la position de Marx intègre ici la catégorie de totalité, alors on soutiendra plutôt que nous sommes en présence de figures partielles qui constituent un tout. Ce changement d'orientation modifie le fondement de l'analogie entre les figures. Nous pouvons faire bon usage de l'analogie entre les figures mais nous devons le faire sans prétendre que l'une dépend ou dérive de l'autre.

« L'abolition positive de la *propriété privée*, l'appropriation de la *vie humaine* [il s'agit d'un concept global], signifie donc la suppression *positive* de toute aliénation, par conséquent le retour de l'homme hors de la religion, de la famille, de l'État, etc., à son existence *humaine*, c'est-à-dire *sociale*. L'aliénation religieuse en tant que telle ne se passe que dans le domaine de la *conscience*, du for intérieur de l'homme, mais l'aliénation économique est celle de la *vie réelle*... » (88).

Donc, l'aliénation économique et l'aliénation spirituelle sont deux figures analogiques. Nous pouvons envisager leur unité du

point de vue du concept de totalité du genre humain, du point de vue d'une entité qui précisément se libère dans son ensemble. Nous pouvons considérer les aliénations partielles dans la perspective d'une appropriation totale.

Marx, toutefois, énonce-t-il dans ce contexte plus qu'une analogie ? Juste avant cette citation, Marx écrit : « La religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'art, etc., ne sont que des modes *particuliers* de la production et tombent sous sa loi générale » (88). L'analogie entre les figures est apparemment transformée en une réduction de toutes les figures à la figure économique. Pourtant, ce n'est pas une lecture fidèle de la citation. En allemand, le mot *Produktion* a la même portée que l'objectivation : la position de Marx n'est donc pas un économisme. La réduction qu'opère le marxisme classique s'alimente malgré tout de l'ambiguïté du mot. *Produktion* veut dire à la fois l'activité créatrice en général, l'activité comme réalisation, et l'activité économique en particulier, la forme matérielle et perceptible de l'aliénation. Sous l'influence conjuguée d'Engels et de Lénine, on a occulté la catégorie de totalité, et le concept économique de production a englouti toutes les autres dimensions du concept de production en général, lequel est encore très prégnant dans les *Manuscripts*. On opère un déplacement : on s'éloigne du sens de la totalité, de la portée globale du mot « production », qui a la même portée que le concept d'appropriation lui-même, une appropriation qui couvre tous les aspects de la vie de l'homme. Au lieu de cela, le concept de production se réduit à une base économique, et toutes les activités humaines sont rapportées à cette base. Nous devons par conséquent considérer avec la plus grande attention les textes où une telle restriction ne s'est pas encore manifestée. Seule la catégorie de totalité nous permet d'éviter que le concept de production ne soit réduit à une acception purement et simplement économique. La malencontreuse distinction qui prévaudra dans le marxisme entre l'infrastructure et la superstructure est en fait le résultat de cette réduction.

En revanche, l'idée de l'être humain qui produit l'être humain est la limite qui peut lui être opposée. L'élaboration de cette notion – qui constitue le cinquième apport fondamental du troi-

sième *Manuscrit* – est liée au rapport circulaire, précédemment décrit, entre l'activité de l'homme et l'hypothèse d'un achèvement ultime de cette activité. Ici, l'accent n'est pas tant mis sur la fin elle-même (la suppression de l'aliénation) que sur l'idée de l'homme produisant l'homme : or cette idée n'a de sens que dans l'hypothèse d'une telle fin. « Nous avons vu, écrit Marx, comment, dans l'hypothèse de la propriété privée positivement abolie, l'homme produit l'homme, se produit soi-même et produit l'autre homme... » (88-89). Il ne s'agit pas d'un concept économique mais plutôt d'un concept anthropologique, d'un concept anthropologique à un stade pré-économique. J'insiste sur le terme d'« hypothèse », utilisé par Marx, qui s'accorde bien à l'interprétation de la fin comme d'une sorte d'utopie. Le mot allemand que l'on rend par « hypothèse » est *Voraussetzung* : présupposition. Nous lisons dans *L'Idéologie allemande* que la sorte d'anthropologie développée par Marx n'est pas *voraussetzunglos*, « sans présupposition ». La présupposition est précisément celle d'un être humain libéré. Ce n'est donc pas une description objective. La description est motivée par le processus de libération. C'est « dans l'hypothèse de la propriété privée positivement abolie (la *Voraussetzung*) que l'homme produit l'homme... ».

Si nous tenons l'objectivation pour le processus au moyen duquel « l'homme produit l'homme », alors nous disposons maintenant d'une signification plus adéquate de ce concept. Comme on l'a vu, l'objectivation est la forme d'extériorisation que Marx oppose à l'aliénation mais qu'il veut aussi restaurer. Ce que Marx établit ici, c'est que la théorie de l'appropriation précède logiquement celle de l'aliénation, même si l'appropriation n'apparaît que comme un résultat historique, un résultat du dépassement de l'aliénation économique. Le point de départ logique est le résultat historique effectif. C'est l'anticipation de la fin de l'aliénation qui dit quelque chose sur l'origine du processus d'objectivation. Ce n'est que dans l'hypothèse de l'appropriation que nous comprenons l'activité propre de l'homme, le fait que « l'homme produit l'homme ». Donc, c'est dans l'hypothèse d'une suppression de l'aliénation que se révèle le concept fondamental d'objectivation.

Cette perspective m'autorise à énoncer de nouveau l'une de

mes hypothèses : c'est un certain usage de l'utopie qui est l'instrument de la critique de l'idéologie. N'est-ce pas du « nulle part » d'un homme désaliéné que nous pouvons parler d'aliénation ? Plus précisément, comment pourrions-nous souffrir de l'aliénation si nous n'anticipons pas un stade où nous ne serions plus aliénés ? L'anticipation de la fin est donc projetée à rebours. Aussi longtemps que nous n'avons recours qu'à la méthode du premier *Manuscrit* – laquelle consiste à creuser sous le fait de l'économie politique, à procéder, comme le dit Marx, par analyse du fait – nous ne pouvons pas dire grand-chose de l'objectivation. Mais derrière cette analyse du fait, il y a l'anticipation de la fin : il nous faut donc introduire l'*Aufhebung*, la suppression de l'aliénation, comme un concept critique qui porte au jour ce que Marx entendait déjà par le processus d'objectivation. Ce n'est qu'après la fin de l'aliénation (quelle que soit la signification qu'on lui donne – si possible, l'étape du travail non aliéné, la fin du salaire, la fin du marché, etc.) – que l'on pourra dire que désormais les hommes s'objectivent eux-mêmes.

La notion d'objectivation – le fait que « l'homme produit l'homme » – alerte sur l'importance que Marx accorde à la dimension sociale. C'est le recours à cette dimension qui, en un sens, fait qu'il préserve le concept de totalité. Quand il affirme que quelque chose est social, il veut dire, invariablement, que cela constitue un tout, qu'il s'agisse du rapport de l'homme avec l'homme ou des diverses activités et facultés humaines. C'est un concept qui établit une liaison. Dire que les hommes sont des êtres sociaux, c'est donc énoncer autre chose qu'une platitude : l'imputation est un concept dynamique et englobant. « L'essence humaine de la nature n'est là que pour l'homme social [...] Donc, la société est l'achèvement de l'unité essentielle de l'homme avec la nature, la vraie résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature » (89). Le mot « social » doit être interprété à la lumière du concept d'humanité comme tout, et non en un sens durkheimien ou sociologique. La société désigne cette totalité. On continuera donc à utiliser ce concept du tout comme un concept clef.

Bien qu'il ne soit pas fait mention du terme, l'idéologie apparaît

ici comme un aspect de cette production englobante qu'est le social. Dans sa description du fonctionnement idéologique, Marx utilise le mot de *Tätigkeit* : activité. *Tätigkeit* est chez Fichte le concept clef : l'être humain est un *streben*, une activité qui est en effort, qui vise à quelque chose, qui est productive. L'allusion à Fichte est dans ce texte indubitable. Roger Garaudy, par exemple, soutient avec force que les *Manuscrits* doivent être interprétés à la lumière de Fichte, dont l'influence sur Marx a été bel et bien occultée au profit du rôle accordé à Hegel. Le caractère fichtéen de la description par Marx de l'activité de l'homme est manifeste.

« Ma conscience *universelle* n'est que la forme *théorique* de ce dont la communauté *réelle*, l'organisation sociale est la forme *vivante*, tandis que de nos jours la conscience *universelle* est une abstraction de la vie réelle et, à ce titre, s'oppose à elle en ennemie. Donc l'*activité* [*Tätigkeit*] de ma conscience universelle – en tant que telle – est aussi mon existence *théorique* en tant qu'être social » (90).

La vie de l'esprit ne se réduit pas à la vie économique. Marx tente au contraire de supprimer l'abstraction qui les a opposées l'une à l'autre. Une fois encore, c'est la portée assignée à la reconstruction du tout qui préside à l'analyse.

Il est juste de dire que la vie de l'esprit est une abstraction. Nous savons tous ce qu'implique le fait de n'avoir de relation qu'avec les livres et non avec les gens en chair et en os, avec la vie réelle. C'est la sorte d'abstraction que Marx dénonce lorsqu'il parle – même si elle n'est pas encore nommée – d'idéologie. Elle n'est pas la négation de la valeur de la vie intellectuelle, mais la maladie qui ronge sa séparation d'avec le travail, d'avec le labeur. « En tant que *conscience générique* l'homme affirme sa *vie sociale* réelle et ne fait que répéter dans la pensée son existence réelle ; de même qu'inversement l'être générique s'affirme dans la conscience générique et qu'il est pour soi, dans son universalité, en tant qu'être pensant » (90). Ce texte a parfois été exploité par le marxisme orthodoxe pour faire du concept de conscience un pur et simple reflet – un miroir – de la vie réelle. Le concept d'idéologie comme reflet procède de ce type d'argument. Mon interpré-

tation de ce texte est pourtant quelque peu différente. Lorsque Marx dit que « l'homme [...] ne fait que répéter dans la pensée son existence réelle », le terme « répéter » signifie que rien ne peut apparaître dans la sphère intellectuelle qui n'ait pas déjà été enraciné dans la praxis, dans la vie pratique. La répétition n'advient donc pas au sens d'un reflet mais comme ce qui n'est pas enraciné en soi. « La pensée et l'Être sont donc certes *distincts*, écrit Marx, mais en même temps ils forment ensemble une *unité* » (90).

Pour résumer ce développement, nous pourrions dire avec Marx : « L'homme s'approprie son être universel d'une manière universelle, donc en tant qu'être total » (91). A mon avis, nous avons là le noyau du développement articulé par Marx. Quand Marx dit : « L'homme s'approprie son être universel... », le terme allemand pour « être universel » est *allseitiges Wesen* : un être total. Cette totalité s'oppose au caractère unilatéral. L'unilatéral est une abstraction, et nous ne pourrions en former aucun concept si nous n'avions pas une certaine anticipation de ce que pourrait être le tout, le total. Ce qui prévaut, ce n'est pas un réductionnisme dogmatique mais la catégorie de totalité. Peut-être ne sommes-nous pas très loin du concept de réconciliation chez Hegel ?

Faut-il indiquer que l'attention portée par Marx au tout de l'appropriation est une rémanence de pensée religieuse ? Insister sur cet aspect serait ouvrir trop facilement la voie aux théologiens, comme si Marx mettait en œuvre une laïcisation de la pensée religieuse. Nous devons accepter Marx précisément dans son effort pour parler en termes neufs de ce qu'il appelle « émancipation³ ». J'ai déjà relevé l'expression de « vraie résurrection de la nature » (89). On a très certainement ici l'inscription d'une réminiscence de la théologie chrétienne de la Pâque. Comme l'a suggéré Jürgen

3. *Emanzipation* est le terme allemand original, et ce terme, explique Ricœur, a une parenté évidente avec le vocable théologique classique *Erlösung*, qui signifie délivrance – de l'Égypte, de l'esclavage, etc. Alors qu'on pense souvent que la rédemption (*Erlösung*) a simplement un sens spirituel, une telle interprétation néglige la racine du terme comme acte par lequel un esclave se libère. Ricœur renvoie au vocabulaire du *Abriss der Bibelkunde* (1962) de Claus Westermann. [Note basée sur une conversation entre Ricœur et l'éditeur américain.]

Moltmann, la rédemption est la Pâque de l'humanité. Nous ne devons pas mélanger marxisme et christianisme, mais peut-être penser les deux de manière créatrice. Heidegger fait observer que la poésie et la philosophie se tiennent sur deux cimes différentes, mais qu'elles ne voient pas les mêmes choses : on peut dire la même chose à propos du marxisme et du christianisme.

Le lyrisme du langage quasi religieux de Marx à propos de l'émancipation nous encourage à lire ces passages dans le sens de l'utopie. Marx parle de l'émancipation de tous les sens en tant que sens humains à l'égard de la tyrannie de l'avoir (91-92). Un contemporain de Marx, Moses Hess, a introduit cette catégorie de l'avoir dans sa philosophie (une catégorie que l'on retrouvera chez Gabriel Marcel). Dans les *Vingt et Une Feuilles*, Hess affirme que l'humanité actuelle n'a pas d'être : elle a seulement un avoir. L'opposition est entre l'avoir et l'être. Pour Marx, la relation d'avoir, de possession désigne quelque chose de très précis : le type de relation qui domine quand règne la propriété privée. Marx emprunte à Hess l'idée que l'avoir est aliénation non sous une forme abstraite mais comme une aliénation réelle de tous les sens humains. Seule la suppression de la propriété privée émancipera tous les sens et toutes les qualités humaines. Comme Marx le signalera dans *L'Idéologie allemande* en critiquant Feuerbach, même le caractère naturel est un produit de l'industrie et de l'état de la société (68). Où trouve-t-on jusqu'à présent des arbres que les hommes n'ont pas abattus ou plantés ? Il n'y a que dans le désert, peut-être, que nous rencontrerions une nature d'avant l'humanité. Par conséquent, nous connaissons une nature humanisée – ou déshumanisée. Et donc, notre œil lui-même est aliéné par la vue des dégradations que l'humanité inflige à la nature. L'œil humain est ce qu'il voit, et ce qu'il voit est déjà altéré par la relation à la propriété. Le regard qu'on porte sur les choses disposées dans une vitrine diffère selon qu'on peut les acheter ou pas. Rien n'est de l'ordre de la pure vision : tel est le sens de ce passage. Une fois encore, nous devons même introduire les sens de l'être humain dans ce mouvement qu'est la totalité, et ce pour éviter l'abstraction d'un Feuerbach, l'abstraction d'une psychologie de la perception et ainsi de suite.

Considérée en termes subjectifs, l'émancipation signifie la reconquête de toutes les forces humaines, de tous les pouvoirs humains essentiels, y compris ceux de tous les sens humains. Significativement, Marx fait rentrer parmi les sens humains « non seulement les cinq sens mais aussi les sens dits spirituels » (*geistigen Sinne*) (93-94). Les sens spirituels sont les « sens pratiques (volonté, amour, etc.) – en un mot le sens *humain*... » (94). La catégorie de totalité arrache le concept de sens à son étroitesse et permet de reconstruire le cadre humain dont il a été purement et simplement abstrait. La catégorie de totalité ne préserve pas seulement du réductionnisme : elle s'affirme aussi contre le réductionnisme. Le réductionnisme réduit l'humanité à des idées, au travail, à la propriété ou à autre chose. Le concept d'une nature humanisée ou d'une humanité naturalisée – le concept de l'émancipation de tous les sens et de toutes les qualités humains – devient un outil critique qui permet de lire la réalité.

Le corrélat de cette position est que les sciences naturelles, comme exercice de nos sens spirituels, sont elles-mêmes des abstractions si elles sont séparées de l'industrie.

« Par le moyen de l'industrie, les sciences de la nature sont intervenues d'autant plus *pratiquement* dans la vie humaine et l'ont transformée et ont préparé l'émancipation humaine, bien qu'elles aient dû parachever directement la déshumanisation. L'*industrie* est le rapport historique *réel* de la nature, et par suite des sciences de la nature, avec l'homme » (95).

Cette citation est très saisissante pour la lecture de Marcuse, de Habermas et de tous ceux qui affirment qu'au centre de chaque sphère épistémologique se tient un « intérêt ». Ceux qui ont lu Habermas savent que nous avons, selon lui, plusieurs intérêts, parmi lesquels un intérêt à contrôler la nature, et que ce dernier gouverne les sciences empiriques. Les sciences empiriques ne sont pas exemptes de présupposés : elles présupposent une nature que nous exploitons par l'industrie. Pour Habermas, l'industrie est le présupposé des sciences naturelles. Nous n'aurions pas d'intérêt pour les sciences naturelles si nous n'avions pas à leur égard cette relation pratique à travers l'industrie. C'est la question

du statut réel de l'épistémologie dans sa relation à la praxis qui est ici soulevée. Comme le soutiennent de nombreux courants actuels, les sciences n'ont pas d'autonomie : elles appartiennent toutes à cet ensemble d'intérêts. « *L'industrie* est le rapport historique *réel* de la nature [...] avec l'homme. » Cette relation historique est basée sur une histoire des besoins. Le problème qu'affrontera *L'Idéologie allemande* est de savoir comment toute chose est médiatisée par l'histoire de nos besoins à travers le procès de travail. Hors de l'histoire de nos besoins telle qu'elle se constitue dans le travail, dans l'industrie, nous ne savons pas ce qu'est la nature. Dire qu'il existe un fondement pour la vie de l'homme et un autre pour la science, c'est aux yeux de Marx un mensonge. La nature en devenir dans l'histoire humaine, la nature telle qu'elle se développe à travers l'industrie, a elle-même un statut anthropologique (96). Les sciences naturelles n'ont pas d'autonomie : elles n'existent pas simplement pour elles-mêmes.

Un autre corollaire de l'accent mis sur la totalité est que la division du travail représente une clef pour le concept d'idéologie. La division du travail est elle-même une figure de l'aliénation. « *La division du travail* est l'expression économique du *caractère social du travail* dans le cadre de l'aliénation » (111). Le morcellement du travail est le morcellement de l'être humain. Ce qui explique pourquoi nous ne connaissons pas le sens de l'objectivation, l'expression de soi dans un travail. Comme nous l'avons vu, l'idéologie représente la division du travail qui isole la vie intellectuelle du reste de l'existence humaine.

Pour finir, l'un des points qui restent en suspens après la lecture du troisième *Manuscrit*, c'est le statut du concept de totalité en tant qu'il anticipe l'appropriation par l'humanité de ses forces dispersées. Et donc, ce qui demeure en question, c'est le statut du concept d'appropriation comme outil critique. La question sera principalement soulevée par l'École de Francfort. Ses penseurs se demanderont si nous pouvons disposer de sciences sociales critiques sans un projet d'émancipation. Nous pouvons tout au moins donner à une telle question la consistance d'un projet. Sans ce projet, les êtres humains sont purement et simplement comme des fourmis ou des abeilles : ils se contentent d'observer, de

décrire, d'analyser, etc. Sans un mouvement historique orienté vers la réappropriation, les êtres humains ne sont rien de plus. C'est le concept d'appropriation qui, en définitive, donne sens au concept de création. Nous découvrons que nous créons dans la mesure où nous avons un projet d'appropriation.

Le débat fondamental entre le christianisme et le marxisme devrait être porté au niveau ici décrit. Marx prétend que le projet d'appropriation est en fait le plus concevable des projets athées parce que l'appropriation de la puissance de l'humanité, de ses forces, est en même temps l'abolition du concept de création en tant que concept religieux. Marx est donc un athée intransigeant non pas au moment où il est matérialiste mais lorsqu'il est humaniste, c'est-à-dire dans la mesure où il est un humaniste intégral. Dans la très intéressante analyse qu'il propose sur ce thème (99), il affirme qu'avec la réalisation de l'humanisme et du communisme, les gens n'auront plus besoin d'être athées. Ils n'auront plus besoin de nier quoi que ce soit, mais ils s'affirmeront plutôt eux-mêmes de façon positive. L'athéisme, en tant qu'il est une protestation contre quelque chose, sera aboli avec la religion. Le caractère utopique de cette section est mis en valeur avec l'anticipation d'un temps où la négation de l'aliénation ne fera plus partie de l'auto-affirmation des êtres humains. Ceux-ci se réapproprieront le concept de création d'une manière qui concordera avec son usage dans la description du procès d'objectivation. Chez Marx, une fois de plus, c'est le résultat final qui éclaire le point de départ.

Marx poursuit en affirmant que l'abolition du concept religieux de création et l'abolition de l'athéisme entraînent également la disparition de la question soulevée par la religion : la question des origines. La question des origines procède selon lui d'une abstraction et il affirme (je ne sais s'il s'agit ou non d'un sophisme) que la question elle-même doit être annulée. Soulever la question de ce qui existait avant les hommes, c'est imaginer que je n'existe pas, et cela, c'est impossible. Parce que les hommes sont au centre de toutes les questions, je ne peux soulever une question qui suppose que l'humanité n'existe pas.

« Si tu poses la question de la création de la nature et de l'homme, tu fais donc abstraction de l'homme et de la nature. Tu les poses comme *n'existant pas* et tu veux pourtant que je te démontre qu'*ils existent*. Je te dis alors : abandonne ton abstraction et tu abandonneras aussi ta question, ou bien si tu veux t'en tenir à ton abstraction, sois conséquent, et si, bien que tu penses l'homme et la nature comme *n'étant pas* tu penses tout de même, alors pense-toi toi-même comme *n'étant pas*, puisque aussi bien tu es nature et homme. Ne pense pas, ne m'interroge pas, car dès que tu penses et que tu m'interroges, *ta façon de faire abstraction* de l'être de la nature et de l'homme n'a aucun sens » (98).

Donc, la question elle-même est idéologique en tant qu'abstraction, du fait que j'existe maintenant et que je suis une partie de la nature.

Il semble alors que nous devrions aller jusqu'à supprimer la question de Leibniz : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? La position de Marx va aussi à l'encontre de celle de Heidegger qui, dans *Le Principe de raison*, affirme que la question du principe de raison – que quelque chose existe en fait – est la question philosophique. L'argumentation de Marx confirme mon idée selon laquelle sa position ici est très fichtéenne. Toute la philosophie de Fichte est basée sur la réduction de la question de l'origine à l'auto-affirmation de l'homme. Pour Marx, la question : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » est en fin de compte le problème dont viendra à bout le communisme achevé.

Le concept marxiste d'une création de l'humanité à travers le travail est l'aboutissement ultime d'un mouvement qui commence avec le concept d'autonomie chez Kant et qui englobe l'auto-affirmation se posant elle-même chez Fichte, le concept d'Esprit certain de soi-même chez Hegel et l'être générique (*Gattungswesen*) chez Feuerbach. Tout ce mouvement est athée, ou plus exactement il s'oriente vers un stade où la négation de Dieu ne serait plus nécessaire, où l'auto-affirmation de l'humain n'impliquerait plus la négation d'une négation. La religion peut encore ici émettre une prétention dans la mesure où ce mouvement n'implique pas seulement un humanisme athée mais où il laisse entendre autre chose. De même que cette démarche englobe un athéisme au-delà

de l'athéisme, peut-être est-ce également avec un dieu au-delà de dieu que l'enjeu ultime pourrait être affronté. Il y a un certain rapport entre les deux exigences. Mais c'est une autre affaire. Je voulais simplement évoquer ici la question de la religion. Nous ne devons pas transformer le marxisme en apologie en faveur du christianisme : ce serait la pire des choses. Nous devons préserver le sens de l'antagonisme sans essayer de tout mélanger de manière fallacieuse.

Marx : *L'Idéologie allemande* (1)

Avec *L'Idéologie allemande* s'achèvera l'analyse de Marx. Nous entreprendrons alors une discussion de l'interprétation de l'idéologie telle qu'elle a été déployée à l'intérieur du mouvement marxiste dans son ensemble. On reviendra tout particulièrement sur la controverse qui s'est développée au sein du marxisme entre les interprétations structuralistes et celles qu'on a dites « humanistes » de l'idéologie. Il aurait fallu consacrer plus de temps à l'analyse de la perspective humaniste – chez Lukács et Garaudy –, mais je me centrerai ensuite sur l'approche structuraliste telle qu'elle apparaît dans l'œuvre de Louis Althusser.

Avec *L'Idéologie allemande*, nous disposons d'un texte marxiste et non plus pré-marxiste. Pour cette raison, il est très important d'en repérer avec précision la trame conceptuelle. Même pour ceux qui, comme Althusser, ont tendance à se débarrasser des œuvres du jeune Marx, il s'agit d'un texte de transition. En réalité, *L'Idéologie allemande* est au minimum un texte de transition si ce n'est la base de tous les textes proprement marxistes de Marx. Il s'agit de situer correctement le hiatus ou, pour reprendre les termes d'Althusser, la « coupure épistémologique » entre les textes idéologiques et anthropologiques du jeune Marx et ceux de la maturité, afin de déterminer de quel côté de la coupure se trouve *L'Idéologie allemande* (pour les besoins de l'analyse, nous nous référerons à Marx comme à l'unique auteur de *L'Idéologie allemande*, même si l'entreprise a été menée conjointement par Marx et Engels).

Cette question de la coupure est cruciale parce que *L'Idéologie allemande* ouvre simultanément deux perspectives : l'interprétation différera de façon décisive selon que l'une ou l'autre sera mise

en avant. Ce dont se débarrasse *L'Idéologie allemande* est très clair : elle se défait d'entités telles que la conscience, la conscience de soi, l'être générique, tous ces concepts qui appartiennent au mode de pensée feuerbachien et donc au courant hégélien de la philosophie allemande. Si ces concepts sont désormais dépassés, il est moins évident toutefois de déterminer au profit de quels nouveaux concepts la bataille va s'engager. Le premier terme de l'alternative proposée par *L'Idéologie allemande* est que les anciens concepts sont remplacés par des entités comme les modes de production, les forces productives, les rapports de production, les classes – le vocabulaire marxiste typique. Dans cette perspective, ces entités objectives peuvent être définies sans aucune allusion aux sujets individuels ni, par conséquent, à l'aliénation desdits sujets. Si l'on choisit ce terme de l'alternative, le point de départ réel du marxisme entraîne l'émergence de la notion de base réelle. La base réelle devient l'infrastructure, et l'idéologie lui est rapportée au titre de superstructure. Comme nous le verrons, le principal courant du marxisme orthodoxe se concentre sur ces concepts de base réelle et de superstructure, d'infrastructure et de superstructure. L'accent est mis sur les entités objectives au détriment des individus impliqués dans ces processus. De ce point de vue, *L'Idéologie allemande* est marxiste au sens où elle met au premier plan une base matérielle d'entités anonymes et non plus des représentations idéalistes et imaginaires centrées autour de la conscience. La conscience est considérée comme étant entièrement du côté de l'idéologie : aucune implication liée à la conscience n'est censée exister dans la base matérielle en tant que telle.

La seconde perspective ouverte par *L'Idéologie allemande* a une orientation assez différente. Les classes et toutes les autres entités collectives – modes de production, formes de production, forces, rapports, et ainsi de suite – ne sont pas considérées comme la base ultime mais plutôt seulement comme la base d'une science objective. Dans cette approche plus radicale, affirme-t-on, les entités objectives reposent sur la vie réelle des individus de fait, des individus vivants. Le concept de vie réelle telle que la mènent les individus réels occupe une position centrale. Dans ce cas, la

rupture épistémologique n'advient pas seulement chez Marx entre le monde de la conscience comme idéologique et certaines entités collectives, anonymes, mais au sein même de l'humanité. On dit que la distinction se fait entre l'accent mis par les Jeunes Héégéliens sur l'humanité comme conscience et l'insistance de Marx dans *L'Idéologie allemande* sur l'humanité comme ensemble d'individus réels et vivants. Si telle est pour Marx la ligne de clivage, l'interprétation de la signification globale du marxisme est tout à fait différente. La structure du *Capital* n'est plus la base ultime : *Le Capital* reflète plutôt une abstraction méthodologique enracinée en dernier ressort dans les vies des individus. Il est très important de prendre position sur cette interprétation parce que le concept d'idéologie que Marx utilise dans ce texte ne s'oppose pas à la science mais à la réalité. (Nous réserverons pour les leçons ultérieures concernant les formes du marxisme postérieures à Marx la question de savoir comment la conception de l'idéologie se transforme quand elle est opposée à la science et non à la réalité.) Dans *L'Idéologie allemande*, l'idéologique est l'imaginaire en tant qu'il s'oppose au réel. Par conséquent, la définition du concept d'idéologie dépend de ce qu'est la réalité – classe ou individu – avec laquelle elle contraste.

En restant aussi près que possible du texte de *L'Idéologie allemande* et en maintenant la possibilité de ces deux lectures, nous verrons qu'en fait le texte autorise une telle ambiguïté. L'œuvre ressemble à l'image du canard/ lapin chez Wittgenstein (sauf que dans ce cas je ne sais pas ce que pourrait être le lapin !) : on peut la lire comme un texte sur les individus réels dans leur vie réelle ou bien comme un texte sur les classes, dans le vocabulaire de la production et non plus dans celui de la vie. Ma propre analyse de *L'Idéologie allemande* procédera de la manière suivante : je ferai d'abord en guise d'introduction quelques commentaires supplémentaires afin de clarifier le problème de l'idéologie soulevé par ce texte et j'analyserai ensuite les six ou sept concepts fondamentaux de l'ouvrage. Enfin, j'examinerai les deux lignes de pensée qui apparaissent dans le texte. Je m'attacherai aujourd'hui à la présentation des concepts et je réserve pour plus tard la comparaison des deux lectures alternatives.

Le texte a été préparé pour la publication par Marx lui-même, mais il n'a pas été publié de son vivant. Perdu pendant de nombreuses années, il a été retrouvé et publié pour la première fois seulement en 1932. Je ne m'appesantirai pas sur les « Thèses sur Feuerbach », publiées en annexe à l'ouvrage, et pourtant elles sont si énigmatiques qu'on devrait en fait les lire en relation avec la partie du livre qui porte sur Feuerbach. L'une d'entre elles, toutefois, nous aide à situer notre problématique de départ. Les « Thèses sur Feuerbach » s'achèvent sur la onzième, qui est très célèbre : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le *transformer* » (142)¹. Mais pouvons-nous transformer sans interpréter ? Tel est le problème. Et tel est précisément le problème de notre investigation sur l'idéologie.

La préface qui ouvre *L'Idéologie allemande* contient la première indication concernant le sens que prend, dans ce texte, l'idéologie. Le terme désigne essentiellement les Jeunes Héégéliens et donc tout ce qui a résulté de la décomposition du système héégélien. A partir de là, le concept est étendu à toutes les formes de production qui ne sont pas spécifiquement économiques, comme le droit, l'État, l'art, la religion et la philosophie. Nous ne devons donc jamais oublier qu'au départ ce concept s'inscrivait dans une polémique à l'encontre d'une certaine école de pensée. Marx commence ainsi : « Jusqu'à présent les hommes se sont toujours fait des idées fausses sur eux-mêmes, sur ce qu'ils sont ou devraient être. Ils ont organisé leurs rapports en fonction des représentations qu'ils se faisaient... » (13). Le terme allemand que nous traduisons par « conceptions » et par « idées » est *Vorstellungen* (représentations). Les *Vorstellungen* désignent l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes et non la manière dont nous faisons, agissons, existons. « Ils ont organisé leurs rapports en fonction des représentations qu'ils se faisaient de Dieu, de l'homme normal, etc. Ces produits de leur cerveau ont grandi jusqu'à les dominer de toute leur hauteur. Créateurs, ils se sont

1. Les références à *L'Idéologie allemande* seront données dans les pages de la traduction française de R. Cartelle et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1968.

inclinés devant leurs propres créations » (13). Une fois de plus, l'image est celle du renversement. Ce qui était produit devient dominant. Le modèle de l'aliénation est présent sans que le terme soit utilisé. Nous devons le garder en mémoire parce que certains commentateurs soutiennent que le concept d'aliénation a disparu de cette œuvre. Marx poursuit :

« Libérons-les donc des chimères, des idées, des dogmes, des êtres imaginaires sous le joug desquels ils s'étiolent. Révoltons-nous contre la domination de ces idées. Apprenons aux hommes à échanger ces illusions contre des pensées correspondant à l'essence de l'homme, dit l'un, à avoir envers elles une attitude critique, dit l'autre, à se les sortir du crâne, dit le troisième, et la réalité actuelle s'effondrera » (13).

L'idéologie ici critiquée prétend qu'afin de changer la vie des gens, il suffit de changer leurs pensées. Les positions visées dans la dernière phrase de la citation sont respectivement celles de Feuerbach, de Bruno Bauer et de Stirner.

Dans la première partie du texte de Marx, Feuerbach sert de test pour l'idéologie allemande dans la mesure où il a prétendu réduire les représentations religieuses aux idées des hommes. Marx soutient que la réduction opérée par Feuerbach demeure en un sens une idée religieuse, puisque la conscience est pourvue de tous les attributs qui appartenaient au cadre religieux des idées. Ce que Marx appelle l'exigence des Jeunes Hégéliens d'interpréter la réalité implique de leur part un certain usage de la critique, lequel usage fait qu'ils se meuvent toujours à l'intérieur du monde de la pensée. « Exiger ainsi la transformation de la conscience revient à interpréter différemment ce qui existe, c'est-à-dire à l'accepter au moyen d'une interprétation différente » (23). L'interprétation se meut donc toujours au sein des interprétations. La perspective de Marx permet ici d'explicitier la onzième thèse sur Feuerbach, déjà citée, selon laquelle les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde alors que ce qui importe c'est de le transformer (142). L'interprétation est une démarche qui prend place à l'intérieur de la représentation, et c'est en ce sens qu'elle reste idéologique. Pour Marx, le problème est qu'avant de changer les

réponses, il faut changer la manière de questionner, il faut déplacer les questions. « 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 leur critique et leur propre milieu matériel » (23-24).

Dans ce passage, l'occurrence du terme « matériel » permet d'entreprendre une investigation sur les concepts fondamentaux de *L'Idéologie allemande*. Avant d'examiner l'alternative qui concerne son interprétation, arrêtons-nous sur le vocabulaire du texte. Le terme essentiel est « matériel », qui est toujours opposé à « idéal ». Dans cet ouvrage, le matériel et le réel sont absolument synonymes, comme le sont l'idéal et l'imaginaire. Le passage suivant met en lumière l'orientation de la démarche de Marx :

« Les prémisses dont nous partons ne sont pas des bases arbitraires, des dogmes ; ce sont des bases réelles dont on ne peut faire abstraction qu'en imagination. Ce sont les individus réels, leur action et leurs conditions d'existence matérielles, celles qu'ils ont trouvées toutes prêtes, comme aussi celles qui sont nées de leur propre action. Ces bases sont donc vérifiables par voie purement empirique » (24).

Remarquez tout d'abord que l'adjectif « réel » modifie les prémisses. Les prémisses sont des *Voraussetzungen*, des présuppositions. Ce qui s'oppose à ces prémisses réelles, ce sont l'abstraction et l'imagination. Quand Marx poursuit en écrivant que les prémisses réelles dont il part sont « les individus réels, leur action et leurs conditions d'existence matérielles », les deux possibilités d'interprétation de *L'Idéologie allemande* sont déjà présentes. Les individus réels et les conditions matérielles sont posés ensemble : peut-être la base ultime est-elle les individus dans leurs conditions matérielles ? Ce peut être une manière de sauvegarder les deux lectures. En tout cas, les conditions matérielles et les individus réels sont les deux concepts fondamentaux. Enfin, je voudrais faire observer, à propos de la position de Marx – lorsqu'il affirme que ces prémisses réelles peuvent être vérifiées par voie empirique –, qu'elles sont d'abord des prémisses et qu'ensuite elles sont vérifiées.

Sur la base de l'affirmation de Marx, on doit insister dès le début sur un point : les structures anonymes, telles que les conditions matérielles, sont immédiatement couplées avec le support qui leur est donné par les individus réels. Les conditions matérielles sont toujours des conditions *pour* des individus. Marx souligne le rôle incontournable des êtres humains vivants : « La condition première de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'êtres humains vivants » (24). Il renforce ce rôle en insistant sur la contribution des hommes à leurs conditions matérielles ; cette observation a également pour effet d'élargir la notion de condition matérielle elle-même. « En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même » (25). Le sujet, ce sont encore les êtres humains. Les conditions matérielles ne peuvent être définies indépendamment d'une certaine sphère de l'activité humaine.

Donc, dès le départ, il y a subtile réciprocité entre l'activité des hommes et leur dépendance. D'un côté, les hommes agissent pour produire leurs conditions d'existence et de l'autre ils sont également dépendants de ces conditions. Ce qui est important ici, c'est qu'il n'y a ni indépendance de la conscience – ce qui serait de l'idéalisme – ni autonomie des conditions. Une condition est toujours la condition d'une certaine manière d'agir. Quand Marx affirme : « Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production » (25), la nature des individus subsiste même dans leur relation de dépendance. Comme nous pouvons le constater, ce concept de vie humaine diffère totalement du concept, plutôt métaphysique et abstrait, d'une objectivation qui se trouve par la suite aliénée. Au concept d'objectivation, qui est encore hégélien, se substitue la notion d'une vie individuelle produisant sous des conditions qui sont elles-mêmes un donné pour cette activité. Il y a une relation entre l'aspect volontaire de l'activité et l'aspect involontaire de la condition. La rupture avec une conscience de soi souveraine survient précisément dans cette dépendance à l'égard des conditions matérielles, des conditions déterminantes : néanmoins, les conditions sont toujours couplées avec le concept d'activité. Mais en voilà assez, je crois, sur le premier concept que nous avons à considérer : le matériel et le réel,

et sa relation avec les êtres humains ou avec les conditions. Il y a donc de quoi laisser ouvertes les deux lectures possibles du texte.

Le deuxième concept que nous allons aborder est celui de « forces productives ». Il est d'une grande importance puisqu'il introduit la dimension de l'histoire dans l'ensemble de l'argumentation. L'histoire affecte la base anthropologique que nous venons d'examiner à travers ce que Marx appelle le développement des forces productives. Le rôle de ce concept a d'importantes implications pour le concept d'idéologie : dans une formule radicale et très forte – sur laquelle nous reviendrons ultérieurement plus en détail –, Marx dit qu'il n'y a pas d'histoire de l'idéologie (36). Le processus historique vient toujours d'en bas et, pour Marx, il s'agit précisément du développement des forces productives. La vie en général n'a pas d'histoire : les êtres vivants comme les abeilles et les fourmis construisent leurs habitats de la même manière. Il y a en revanche une histoire de la production humaine.

En rapport avec ce concept de « forces productives », on rencontre le concept de « modes de production », que les œuvres ultérieures appelleront les « rapports de production ». La relation entre les forces productives et les modes de production est significative parce que l'interprétation structuraliste et anti-humaniste de Marx reposera essentiellement sur ce jeu réciproque entre les forces et les formes, entre les forces productives et les rapports de production. Les rapports de production sont pour l'essentiel le cadre juridique, le système de la propriété, du salaire, etc. : ce sont donc les règles sociales conformément auxquelles se déroule le processus technologique. Marx soutient que la technologie, qui englobe uniquement les forces productives, ne peut être décrite comme existant en elle-même et par elle-même : les forces productives n'existent pas comme un « nulle part ». Elles sont toujours prises dans un certain cadre juridique, un certain État, et ainsi de suite. Par conséquent, les forces productives et les formes sont toujours interdépendantes. Le schéma d'évolution typique chez Marx vaut aussi à ce niveau. Le processus historique dans son entier est décrit comme une évolution des forces productives conjointe à une évolution des formes correspondantes. Dans

l'analyse de la division du travail et des formes de propriété (les stades de développement successifs de la propriété de la tribu, de la propriété communale, de la propriété féodale, puis capitaliste), le statut du régime de la propriété constitue la forme au sein de laquelle les forces se développent (27-34). L'un des courants du marxisme orthodoxe prétendra que l'unique problème à résoudre est le décalage entre les formes et les forces. L'argument sera que la structure capitaliste constitue un obstacle au développement des forces productives et donc que la révolution sera le processus par lequel les formes et les forces s'harmoniseront.

Le troisième concept que nous allons examiner est celui de « classe » : le mode d'union, d'association qui résulte du jeu réciproque entre les forces et les formes. Ce concept est décisif pour notre étude, puisque le problème est de savoir si la classe est le réquisit ultime pour une théorie de l'idéologie. Certains textes affirment qu'une idéologie est toujours une idéologie de classe. Dans ce cas, c'est le concept de classe qui sous-tend une théorie de l'idéologie. Toutefois, pour un autre mode d'analyse, il peut y avoir une généalogie de la classe. Donc, la détermination du rôle de la classe dépend de la manière dont nous situons le concept dans l'analyse de Marx. Dans *L'Idéologie allemande*, Marx introduit le concept de classe de la manière suivante :

« Voici donc les faits : des individus déterminés qui ont une activité productive selon un mode déterminé entrent dans des rapports sociaux et politiques déterminés [...]. La structure sociale et l'État résultent constamment du processus vital d'individus déterminés ; mais de ces individus non point tels qu'ils peuvent s'apparaître [*erscheinen*] dans leur propre représentation [*Vorstellung*] ou apparaître dans celle d'autrui mais tels qu'ils sont *en réalité*, c'est-à-dire tels qu'ils œuvrent et produisent matériellement ; donc tels qu'ils agissent sur des bases et dans des conditions et limites matérielles déterminées et indépendantes de leur volonté » (34).

Vorstellung ne désigne pas ici l'imagination mais plutôt la conception, l'idée ou la représentation. Marx oppose la façon dont certaines choses apparaissent (*erscheinen*) comme phénomènes, c'est-à-dire dans les représentations, à la façon dont elles

sont effectivement. Nous devons conserver le terme de *Vorstellung* puisque c'est la notion fondamentale pour ce que signifie effectivement l'idéologie.

En prenant appui sur la phrase qui vient d'être citée, on peut à nouveau faire l'hypothèse que le concept clef opératoire est l'individu sous certaines conditions, mais là où ces dernières appartiennent à la structure de l'individu. La structure de classe appartient à ce que sont les gens et non à ce qu'ils « imaginent », non à la seule idée qu'ils se font d'eux-mêmes. Donc, cette structure est une structure ontologique : c'est un mode d'être ensemble qui précède la façon dont les gens se représentent leur situation. Le texte allemand original rend ce point avec beaucoup plus de force. Quand Marx dit « tels qu'ils sont *en réalité* », le terme allemand pour « en réalité » est *wirklich*, et *wirklich* a la même racine que *wirken*, qui a été traduit par « tels qu'ils œuvrent ». En allemand, être « en réalité » et « œuvrer », c'est la même chose. Être, c'est être à l'œuvre, et la classe désigne une façon d'œuvrer ensemble. Encore une fois, le concept d'« individus à l'œuvre » soutient le concept de classe : le « processus vital d'individus déterminés [*bestimmter*] » est nécessaire à la structure. On a ici une première anticipation de la relation entre ce qu'on appelle « superstructure » et ce qu'on appelle « infrastructure » : la classe est une infrastructure mais, en tant que mode d'être ensemble, elle est aussi une activité sous certaines conditions.

Le texte conduit alors au concept très important de « matérialisme historique », bien que le terme lui-même ne soit pas utilisé et ne se trouve pas en fait chez Marx mais seulement dans le marxisme ultérieur. Ce concept procède de la description de l'ensemble des conditions matérielles sans lesquelles il n'y aurait pas d'histoire. Pour *L'Idéologie allemande*, le matérialisme historique est la description des conditions matérielles qui donnent à l'humanité une histoire. Le matérialisme n'est pas encore une philosophie, une théorie, une doctrine, un dogme : c'est plutôt une manière de lire la vie humaine sur la base des conditions matérielles de son activité.

Marx résume en trois points la nature du développement historique scandé par le matérialisme historique. Le matérialisme

historique intègre d'abord la production des moyens permettant de satisfaire les besoins humains matériels (39). Quand les économistes parlent du besoin, dit Marx, ils parlent d'une entité qui est une abstraction. Ils négligent le fait que les besoins reçoivent leur dimension historique uniquement de la production des moyens destinés à les satisfaire. Plus précisément, donc, c'est la production de la vie matérielle elle-même qui est historique : les besoins en tant que tels ne le sont pas. C'est vrai à tel point que la seconde étape de cette histoire est la production de nouveaux besoins (40). Lorsque nous ne produisons que les moyens de satisfaire les besoins déjà existants, cette production est limitée à l'horizon de ces besoins donnés. Le second élément fondamental, qui a une portée historique, ne survient qu'avec la production de nouveaux besoins. C'est là seulement qu'il y a une histoire du désir, comme nous le savons bien à l'âge de la publicité, cette création permanente des besoins afin de vendre et ainsi de suite.

Le troisième moment du développement historique est la reproduction de l'humanité à travers la famille (40). Sur ce point, la comparaison entre Marx et Hegel est instructive. Dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, la famille représente la structure sociale dans sa phase la plus naturelle et la plus immédiate : la vie économique ne sera envisagée que plus tard. Alors que pour Marx la structure de la famille découle de l'histoire des besoins comme une partie de l'histoire de la production. L'histoire de la famille réside en ce qu'elle est d'abord un élément fondamental et qu'elle est ensuite détruite par l'industrie et ainsi de suite. La famille est maintenue dans le courant des forces productives. Pouvons-nous dire, dans ces conditions, que le matérialisme historique rompt totalement avec les êtres humains, avec la base humaniste ? Ce n'est pas possible si nous gardons présente à l'esprit cette affirmation fondamentale : par « rapport social » nous entendons « l'action conjuguée de plusieurs individus, peu importe dans quelles conditions, de quelle façon et dans quel but » (42). La coopération (*Zusammenwirken*) est toujours l'arrière-plan d'une entité collective. Les entités collectives, qui font l'objet du matérialisme historique, sont constamment rapportées par Marx aux individus qui les produisent.

Nous introduirons, comme cinquième concept fondamental de ce texte, le concept d'idéologie lui-même. Pour Marx, l'idéologie est ce qui se reflète par le biais des représentations. C'est le monde des représentations en tant qu'il s'oppose au monde historique dont la consistance propre tient à l'activité, aux conditions de l'activité, à l'histoire des besoins, à l'histoire de la production, etc. Le concept de réalité couvre tous les processus qui peuvent être décrits sous l'intitulé du « matérialisme historique ». Une fois de plus, l'idéologie n'est pas encore opposée à la science, comme ce sera le cas dans le marxisme moderne, mais à la réalité. Je tiens pour essentielles les quelques lignes qui ont déjà été mentionnées : « La structure sociale et l'État résultent constamment du processus vital d'individus déterminés ; mais de ces individus non point tels qu'ils peuvent s'apparaître dans leur propre représentation [*Vorstellung*] ou apparaître dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont en réalité... » (34). Le concept d'idéologie peut être suffisamment large pour englober non seulement les distorsions, mais aussi toutes les représentations, toutes les *Vorstellungen*. L'idéologie peut parfois être un concept neutre, si neutre que, par exemple, le communisme de l'Est parle d'idéologie communiste en opposition à l'idéologie bourgeoise. Par conséquent, le terme d'« idéologie » n'a pas nécessairement des connotations négatives. Il s'oppose simplement à ce qui est réel, effectif, *wirklich*. Nous pouvons constater combien nous sommes proches de la distorsion, puisque ne pas être réel implique la possibilité d'être faussé. Malgré tout, nous devons conserver la distinction entre les deux moments.

Si nous maintenons cette distinction, nous réalisons que nous ne pouvons exclure la possibilité que la distorsion soit l'idéologie sous sa forme inadéquate. Ce qui nous conduit à la question de savoir s'il pourrait y avoir un langage de la vie réelle susceptible d'être l'idéologie première, l'idéologie la plus élémentaire. Marx y répond dans un paragraphe à lire presque ligne à ligne : « La production des idées, des représentations et de la conscience [*der Ideen, Vorstellungen, des Bewusstsein*] est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle » (35). Ce concept

de langage de la vie réelle est fondamental pour notre analyse ; le problème de l'idéologie est seulement qu'elle est représentation et non praxis réelle. La ligne de clivage ne passe pas entre le faux et le vrai, mais entre le réel et la représentation, entre la praxis et la *Vorstellung*.

En accord ici avec Geertz, mon analyse de l'idéologie concède (cela devient une concession tout au moins en langage marxiste) qu'il y a un langage de la vie réelle qui préexiste à toutes les distorsions, une structure symbolique de l'action absolument première et incontournable. Marx poursuit :

« Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe [*Ausfluss*] de leur comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et des rapports [*Verkehrs*] qui y correspondent, y compris les formes les plus larges que ceux-ci peuvent prendre » (35).

Dans ce texte, « rapports » est la traduction de l'allemand *Verkehr*. *Verkehr* est un terme qui disparaîtra du vocabulaire de Marx et qui sera remplacé par *Verhältnis* (qu'on traduit par « relation »). Le paragraphe poursuit : « La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient, et l'être des hommes est leur processus de vie réel. » En allemand, il y a un jeu sur les mots que ne peut pas rendre la traduction française. Marx met l'accent sur le fait que la conscience (*Bewusstsein*) est existence consciente (*bewusstes Sein*). Encore une fois, la conscience n'est pas autonome mais elle est bien plutôt reliée au « processus de vie réel » des êtres humains.

Les distorsions de l'idéologie se font jour dans la mesure où nous oublions que nos pensées sont une production : en ce point advient le renversement. Marx explique, dans les lignes fameuses sur la *camera obscura* qui terminent le paragraphe que nous

avons examiné : « Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique » (36). Voilà le genre de texte qui joue un rôle considérable dans le marxisme orthodoxe. L'image est empruntée à la physique – nous n'y pouvons rien –, et de fait, dans une chambre noire, l'image est inversée. C'est donc là que se manifeste une approche mécaniste du problème de l'idéologie, dans ce qui en réalité n'est rien d'autre qu'une métaphore. C'est la métaphore du renversement des images, mais elle fonctionne comme une comparaison à quatre termes. Le renversement idéologique est au processus vital ce que l'image dans la perception est à la rétine. Mais ce qu'est une image sur la rétine, cela je ne peux le dire, puisque ce sont des images seulement pour la conscience. Partant de là, cette métaphore pique la curiosité mais elle peut aussi se révéler décevante.

Althusser tentera de se débarrasser de cette comparaison. Quand une image est inversée, affirme-t-il, elle est encore la même. Althusser va donc jusqu'à dire que l'image inversée appartient au même champ idéologique que son original. D'où le fait que nous devons introduire une notion tout à fait différente de l'inversion, celle de la « coupure épistémologique » (Althusser cite Spinoza comme un bon exemple de quelqu'un dont l'œuvre a articulé cette perspective). Le langage imagé d'Althusser fait que nous devons *rompre* avec la perception courante du lever de soleil et aller vers l'observation, astronomiquement exacte, qu'il n'y a ni lever ni coucher de soleil, si ce n'est en un sens étroitement perceptif. Le changement n'est pas une inversion mais une rupture, une *coupure*. (Le mot *coupure* a été introduit par Bachelard afin de représenter l'idée selon laquelle tous les progrès scientifiques adviennent à travers des ruptures épistémologiques.) Donc, pour Althusser, la notion de rupture épistémologique doit se substituer à celle de *camera obscura*, puisqu'une image inversée reste toujours la même. Renverser l'hégélianisme est peut-être anti-hégélien mais cette inversion demeure néanmoins enfermée dans un cadre hégélien.

Le point de vue althussérien n'est cependant pas ce sur quoi je voudrais insister à propos de ce texte. Je ne suis pas tant intéressé ici par la fausse clarté de l'image du renversement que par l'éventail des possibilités que laisse ouvert l'analyse de Marx : éventail qui s'étend du langage de la vie réelle jusqu'à la distorsion radicale. Insistons sur le fait que le concept d'idéologie recouvre toute cette gamme de possibles. Ce qui n'est pas moins intéressant, c'est ce à quoi l'idéologie est rapportée : à ce que Marx appelle le processus de vie réel ; c'est l'ultime point de référence. Les êtres humains sont toujours le point de référence, mais ce sont les êtres humains dans des conditions historiques données.

Quoi qu'il en soit, la malheureuse image de la chambre noire (de la *camera obscura*) entraîne également quelques autres caractérisations inopportunes. Dans ce texte, on ne trouve rien de plus que des images mais elles ont été gelées par le marxisme orthodoxe. Qu'on pense en particulier aux termes de « reflet » et d'« écho ». « 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. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle... » (36). Les hommes vivent mais ils ont dans leur cerveau l'écho de ce processus de vie réel. L'idéologie apparaît ici comme une sorte de fumée ou de brouillard, quelque chose d'accessoire en termes de production. Remarquons également le terme « sublimations » qui apparaît dans le texte. Ce mot nous est devenu familier à travers Freud, mais tout comme la *camera obscura* (l'image rétinienne), il est issu de la physique. Le sublimé est ce qui s'évapore dans certains processus chimiques (relevant plutôt de l'alchimie que de la chimie) : c'est ce qui se dépose dans la partie supérieure du récipient. Le sublimé est donc le produit évaporé. Le « reflet », l'« écho », la « sublimation » et l'image rétinienne entraînent tous quelque chose qui se développe en sortant d'autre chose.

Dans le marxisme ultérieur, la relation entre la réalité et l'écho ou le reflet conduira à une constante dépréciation de toute activité intellectuelle autonome. Cette perspective est également repérable

dans le célèbre passage où Marx affirme que les activités intellectuelles n'ont pas d'histoire :

« De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement ; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels [*Verkehr*], transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée » (36-37).

Dans cette expression – « tout le reste de l'idéologie » –, Marx englobe toutes les sphères qui impliquent les représentations en général, toutes les productions culturelles – l'art, la loi, etc. : le champ est extrêmement large. Le texte est pourtant moins fort qu'il n'y paraît, puisque Marx dit : « Les hommes, en développant leur production matérielle, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. » Il y a par conséquent une histoire qui se fait dans l'ombre.

L'énoncé de Marx oscille entre cette vérité selon laquelle les hommes vivent d'abord et ensuite parlent, pensent, etc., et cette représentation spéieuse selon laquelle il n'y a par exemple, en définitive, pas d'histoire de l'art, pour ne rien dire de l'histoire de la religion. La vérité est la célèbre – je dirais même l'extraordinaire – affirmation qui suit immédiatement les lignes que je viens de citer : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience » (37). C'est une proposition classique du marxisme. Si nous appelons « conscience » non pas simplement l'attention mais la capacité de projeter des objets, alors cela désigne le monde objectif de Kant et de Hegel, la constitution d'un monde objectif par la représentation : il s'agit de tout le monde phénoménal en tant qu'il est mentalement interprété. C'est le sens que Freud a conservé : quand il parle de conscience, c'est une épreuve de réalité. Ce que Marx soutient, c'est que cette épreuve de réalité n'est pas quelque chose d'autonome mais plutôt une partie du processus global de l'individu vivant. Lorsqu'il analyse ce contraste entre la vie déterminée par

la conscience et la conscience déterminée par la vie, Marx dit : « Dans la première façon de considérer les choses, on part de la conscience comme étant l'individu vivant, dans la seconde façon, qui correspond à la vie réelle, on part des individus réels et vivants eux-mêmes et l'on considère la conscience uniquement comme *leur* conscience » (37). Donc, si nous prenons l'affirmation de Marx en un sens plus restrictif, à savoir que rien n'arrive dans la conscience, alors cela n'a pas grand intérêt. Mais si nous l'entendons plus largement, au sens où il s'agit de la conscience de l'individu vivant, peut-être l'affirmation est-elle moins percutante.

Plus tard, la théorie marxiste de l'idéologie continuera à se débattre avec cette ambiguïté. Comme nous le verrons, elle tentera de trouver une position d'équilibre dans la célèbre formule d'Engels : la situation économique est déterminante en dernière instance, mais la superstructure réagit aussi sur l'infrastructure. L'autonomie des sphères idéologiques est préservée, mais le primat de l'économie est réaffirmé. Les marxistes tentent donc de trouver leur voie entre deux énoncés : d'une part, il n'y a pas d'histoire de la conscience, de l'idéologie, il n'y a qu'une histoire de la production ; d'autre part, il y a quand même une relative autonomie des sphères idéologiques.

Que l'idéologie recouvre une base beaucoup plus large que la religion, au sens de Feuerbach, est attesté par le fait que la science est aussi une part de la sphère idéologique. Pour la science, la question est identique à celle que nous venons d'examiner : on a la possibilité d'une science véritable quand elle est impliquée dans la vie réelle. La science est réelle quand elle est une science de la vie réelle : à ce moment, elle n'est pas une représentation (une *Vorstellung*) mais la présentation de l'activité pratique, du processus pratique des hommes. Les commentaires de Marx en la matière sont très importants parce qu'ils déterminent le statut de son ouvrage. Le livre est lui-même un produit idéologique au sens où il ne s'agit pas de la vie mais de la présentation de la vie. Marx écrit : « C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'analyse de l'activité pratique, du processus de développement pratique

des hommes » (37). Nous pouvons donc rattacher cette science réelle, positive, à ce que Marx a appelé, un peu auparavant, « le langage de la vie réelle » (35).

Nous devons préciser quelque chose à propos de la traduction : par « analyse » de la vie pratique, on a traduit le terme allemand *Darstellung* (la mise à jour de la vie) et non *Vorstellung*. L'usage que fait Marx de la *Darstellung* a son antécédent chez Hegel. Dans la célèbre Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel écrit que la tâche de la philosophie est de produire la *Darstellung*, la présentation du processus tout entier. Donc, Marx retient ici l'idée, fondamentale chez Hegel, selon laquelle derrière la représentation altérée il y a la présentation réelle. Marx doit laisser une place à un tel concept parce qu'un ouvrage comme *Le Capital* est tenu de justifier son statut épistémologique en relation à l'idéologie : son statut est celui de la présentation, de la *Darstellung*, de l'activité pratique, des processus pratiques. « Les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir réel doit les remplacer. Avec l'étude de la réalité, la philosophie cesse d'avoir un milieu où elle existe de façon autonome » (37). Le mot « étude » est la traduction de la forme verbale pour *Darstellung*. Il y a donc quelque chose qui peut venir en lieu et place de la philosophie – tout au moins au sens où la philosophie est la philosophie de la conscience –, comme dans les idéologies allemandes que Marx critique. Il y a une place pour la science de la vie réelle qui doit donc assumer le statut du langage de la vie réelle, le statut du discours de la praxis.

Ce problème conduira, dans les prochains chapitres, à nous demander si l'on peut construire un concept de praxis qui n'ait pas, dès le départ, une dimension symbolique, de telle sorte qu'il pourrait avoir et recevoir son langage propre. Si ce langage n'est pas déjà constitutif de l'action, pour reprendre le concept d'action symbolique de Kenneth Burke, alors nous ne pouvons disposer de ce concept positif d'idéologie. Pourtant, nous devons ménager un espace non seulement à un langage de la vie réelle, à la science réelle comme *Darstellung*, mais aussi à l'activité logique qui advient en relation à cette réalité, à la nécessité d'élaborer certaines abstractions, des abstractions mythologiques. Nous devons laisser une place pour ces abstractions mythologiques.

logiques parce que tous les concepts opératoires (dans le cas de Marx, la production, les conditions de production, etc.) sont des constructions.

Dans *L'Idéologie allemande*, cette activité logique est anticipée, sinon par un langage explicitement transcendantal, mais au moins par le langage des conditions de possibilité de la description elle-même. « A sa place [à la place de la philosophie], on pourra tout au plus mettre une synthèse des résultats les plus généraux qu'il est possible d'abstraire de l'étude du développement historique des hommes » (37-38). Cette affirmation est caractéristique du statut épistémologique de ce que Marx a appelé les « prémisses » de sa méthode matérialiste (24). Les prémisses sont inévitables ; nous ne pouvons pas commencer purement et simplement par la considération des choses. Nous devons déchiffrer d'autres phénomènes et il nous faut des clefs afin de pouvoir les lire. Marx poursuit : « Ces abstractions, prises en soi, détachées de l'histoire réelle, n'ont absolument aucune valeur. Elles peuvent tout au plus servir à classer plus aisément la matière historique, à indiquer la succession de ses stratifications particulières » (38). Nous ne sommes pas loin de ce que Max Weber appelle l'« idéal-type ». En sociologie, nous ne pouvons procéder exclusivement à l'aide de l'œil nu. Nous devons disposer de notions telles que les forces et les formes et elles ne sont pas données dans la réalité : ce sont des constructions. Par conséquent, Marx, en tant qu'idéologue de la vie réelle, doit d'abord prendre appui sur le langage de la vie réelle, puis sur une science réelle de la praxis et enfin sur certaines abstractions qui lui permettent de construire cette science. Et Marx d'insister sur le fait que tous ces facteurs doivent être rapportés en amont à leur source chez les êtres humains. Sa méthode a des prémisses et « ces prémisses, ce sont les hommes... » (37).

Maintenant que nous avons examiné aussi longuement le concept d'idéologie, nous allons nous tourner vers le concept de « conscience », qui est le concept fondamental de l'idéologie allemande. Marx a écrit *L'Idéologie allemande* pour combattre l'importance accordée à ce concept. Si la première partie du texte porte sur Feuerbach, c'est parce que Feuerbach a donné un rôle

clef à la conscience de soi, à l'auto-production des êtres humains par le moyen de la conscience. Pour Marx, la conscience n'est pas le concept de départ mais celui auquel nous devons parvenir. La question de la conscience survient seulement après que l'on a pris en considération quatre moments préalables : la production de la vie matérielle, l'histoire des besoins, la reproduction de la vie et la coopération des individus dans les entités sociales (38-43). La conscience n'est donc pas le fondement : elle est à l'inverse un effet.

« Et c'est maintenant seulement, après avoir déjà examiné quatre moments, quatre aspects des rapports historiques originels, que nous trouvons que 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 de langage. »

Le langage apparaît, pour ainsi dire, comme le corps de la conscience (on trouve dans les *Manuscrits de 1844* un passage analogue, qui indique la même idée : troisième *Manuscrit*, 96).

« 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 » (43).

Il s'agit du langage comme discours. A mon avis, toute la description marxiste du langage relève ici non d'une théorie des classes mais d'une anthropologie fondamentale, parce que tous les êtres humains parlent et qu'ils ont tous un langage. Cela prouve que le concept de « commerce » lui-même, d'échange, appartient à cette couche anthropologique radicale, non plus au sens de la conscience mais de la vie, des individus vivants. « Là où existe un rapport, il existe pour moi. L'animal "*n'est en rapport*" avec rien, ne connaît somme toute aucun rapport » (43-44). Le fossé entre l'homme et l'animal, caractéristique des *Manuscrits*,

peut également être évoqué ici sur la base du langage. Je me demande ce que Marx dirait aujourd'hui de la découverte d'une sorte de « langage » chez les abeilles, etc.

Enfin, le dernier concept à examiner est celui de « division du travail ». Toute notre recension des concepts de base y conduit. Le terme prend, dans ce texte, la place de l'aliénation. Il nous faut discuter le fait que la division du travail prend la place de l'aliénation soit au titre de synonyme, soit au titre de substitut. Cette question fait encore l'objet d'une controverse parmi les marxistes. Althusser, par exemple, soutient que le concept d'aliénation a disparu de *L'Idéologie allemande* : il maintient qu'il a été remplacé par la division du travail et que ce dernier concept appartient à la même sphère que les modes de production, etc. A mon avis, le concept de division du travail fournit en fait le chaînon qui relie ici les concepts plutôt anthropologiques et les structures abstraites comme la classe et le mode de production parce que c'est à travers la division du travail qu'apparaissent les entités objectivées. Donc (et je m'en contente), ce concept joue le rôle de l'aliénation et peut-être s'agit-il de l'aliénation sous un autre nom.

Dans les *Manuscripts*, la division du travail est considérée plus comme un effet que comme une cause. Elle est principalement l'effet du processus qui fait de la propriété quelque chose d'abstrait. Le travail a oublié sa capacité à créer de la propriété privée, et cette dernière écrase sous son poids le travailleur. Le travail est parcellisé quand il est loué par le capital, il est loué pour telle ou telle tâche : ce morcellement des tâches est un effet de l'abstraction de la propriété. La division du travail devient le concept central parce qu'elle est le morcellement de l'activité du travail elle-même. Nous pouvons suivre l'évolution qui va des *Manuscripts* à *L'Idéologie allemande* si nous considérons le concept d'aliénation dans ce que les *Manuscripts* appellent son second moment : l'aliénation de l'activité. La division du travail est le synonyme de cette seconde étape. En fait, à mon sens, le problème de la division du travail n'aurait aucun intérêt s'il n'était un morcellement de l'être humain. S'il en allait autrement, la division du travail ne serait qu'un phénomène technique : les hommes

travaillent selon des modalités spécifiques qui font partie du système de production. Parce que le travail est ce que font les hommes, de quelque manière que ce soit, c'est leur activité qui se décompose, se divise et se fragmente. La division du travail est la fragmentation de l'humanité en tant qu'ensemble. Par conséquent, le concept de division du travail doit être compris, selon moi, du point de vue de l'humanité entendue comme un tout, et donc, encore une fois, sur la base de la catégorie de totalité.

Le principal texte de Marx sur la division du travail s'insère dans un long développement que je cite en détail :

« Enfin la division du travail nous offre immédiatement le premier exemple du fait suivant : aussi longtemps que les hommes se trouvent dans la société naturelle, donc aussi longtemps qu'il y a scission entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun, aussi longtemps donc que l'activité n'est pas divisée volontairement, mais du fait de la nature, l'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il ne la domine. En effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité [*Tätigkeit*] exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir ; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence ; tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société réglemente la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique. Cette fixation de l'activité sociale, cette pétrification de notre propre produit en une puissance objective qui nous domine, échappant à notre contrôle, contrecarrant nos attentes, réduisant à néant nos calculs, est un des moments capitaux du développement historique jusqu'à nos jours » (48).

Sur la base de ce texte, on ne voit pas comment l'on pourrait prétendre que le concept d'aliénation a disparu. Au contraire, le concept est maintenant décrit de façon plus concrète : il apparaît moins comme un processus métaphysique, comme une objecti-

vation inversée. Le concept de division du travail donne une base matérielle au concept d'aliénation. Le rôle de l'activité humaine (*Tätigkeit*) est central : ce qui est en jeu, c'est que le résultat de la division du travail contrarie notre activité.

Dans l'édition allemande, les lignes qui suggèrent que le concept d'aliénation a disparu succèdent au paragraphe à l'instant cité. Marx écrit : « Cette "*aliénation*" – pour que notre exposé reste intelligible aux philosophes – ne peut naturellement être abolie qu'à deux conditions *pratiques* » (51) (je parlerai de ces deux conditions dans un instant). Le terme « aliénation » disparaît du vocabulaire de *L'Idéologie allemande* car c'est un terme philosophique : il appartient au monde intellectuel de Feuerbach. Même si le mot est maintenant mis entre guillemets, il s'agit pourtant du même concept différemment exprimé. Un mot est utilisé à la place d'un autre, non parce qu'il l'élimine mais parce qu'il propose une approche plus concrète. Toutes les figures de l'aliénation se retrouvent dans la manière dont nous sommes divisés dans notre activité. Par conséquent, l'aliénation qui se produit dans la division du travail est quelque chose qui nous affecte en tant qu'individus. Il ne s'agit pas que d'un processus social mais d'une forme de mutilation de l'individu réel. *L'Idéologie allemande* peut bien récuser le mot « aliénation » parce qu'il est idéaliste, mais elle ne récuse pas la signification du concept. Toutes les descriptions de la suppression de l'aliénation font retour dans ce texte.

Si le concept d'aliénation n'est pas idéaliste quand il est transposé dans le langage de la division du travail, il en va de même pour la notion de société communiste. Dans les précédents textes de Marx, la société communiste était plus ou moins un rêve : ici, c'est encore un rêve, mais il est, au bout du compte, considéré maintenant comme une possibilité réelle parce qu'il est défini par ses conditions réelles. Quand Marx dit « Cette "*aliénation*" [...] ne peut naturellement être abolie qu'à deux conditions *pratiques* », les deux conditions sont le développement d'un espace de marché et la constitution d'une classe universelle à travers le monde. Ces conditions suffisent aux yeux de Marx à affirmer que le concept de société communiste n'est pas une utopie, parce que ce qui

caractérise l'utopie, c'est qu'elle ne fournit aucun indice pour son insertion dans l'histoire. Alors qu'ici le dépassement de la division du travail est la condition historique requise.

« Le communisme n'est pour nous ni un *état* qui doit être créé [pour Marx ce serait utopique], ni un *idéal* sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent des prémisses actuellement existantes » (53-54).

Une fois de plus, le concept de « réel » est central : les conditions réelles sont requises pour l'abolition de la division du travail, et elles « résultent des prémisses actuellement existantes ».

Dans le chapitre suivant, je reviendrai brièvement sur la notion de division du travail, en guise d'introduction au point majeur de l'exposé : celui des deux lectures possibles du texte. Nous pouvons lire *L'Idéologie allemande* en prenant pour fil conducteur soit les conditions matérielles, soit les individus réels, et moi-même je pourrais proposer un arbitrage entre les deux. Mais, évidemment, je proposerai ma lecture personnelle. Dans les pages qui suivent, nous allons lire des textes marxistes plus tardifs. Malheureusement, ce n'est que récemment que j'ai lu Gramsci. En fin de compte, il est le marxiste le plus intéressant pour notre typologie de l'idéologie. Il laisse de côté l'aspect mécanique trivial qui a prévalu dans le marxisme orthodoxe. Quoi qu'il en soit, cette recherche n'est pas une traversée du marxisme, elle se contente de lire quelques textes marxistes.

Marx : *L'Idéologie allemande* (2)

Dans les précédents chapitres, mon intention principale a été de recenser les principaux concepts de *L'Idéologie allemande*. Cela m'a permis d'ajourner certaines questions d'ensemble relatives à l'interprétation du texte, qui est mon objectif aujourd'hui. Un bref retour sur le concept de division du travail nous fournira une entrée en matière.

D'abord, dans la hiérarchie des concepts de *L'Idéologie allemande*, le concept de division du travail tient exactement la place accordée auparavant dans les *Manuscripts* au concept d'aliénation. Comme le fait observer Marx, nous pouvons dire que même le concept d'idéologie est introduit par celui de division du travail. L'affirmation décisive de Marx sur ce point est cette remarque : « La division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel » (45). La séparation entre vie réelle et représentation est elle-même un cas de division du travail. Donc, ce concept a un très large champ d'application. De fait, l'une des raisons pour lesquelles, à mon sens, la division du travail a le même champ d'application que l'aliénation est qu'elle la remplace dans la même sphère sémantique, dans la même grille de signification. Marx poursuit : « A partir de ce moment, la conscience *peut* vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente *réellement* quelque chose sans représenter quelque chose de réel. »

Cette caractérisation est comparable à la définition du sophiste chez Platon : le sophiste est celui qui dit quelque chose sans dire quelque chose qui est. Dans le cas de Marx, nous avons la possi-

bilité de mettre la réalité entre parenthèses dans le monde de la représentation, de la conscience. « A partir de ce moment, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie "pure", théologie, philosophie, morale, etc. » (45-46). Le concept de division du travail entre œuvre matérielle et pensée n'explique peut-être pas totalement le concept d'inversion de l'image mais, par ce retrait du domaine de la pensée hors de la praxis, est donnée la condition de possibilité d'une image inversée de la réalité.

La reconnaissance de la double relation entre réalité et idéologie – à savoir que l'idéologie est à la fois séparée et en retrait de la réalité tout en étant engendrée par elle – conduit à poser la question décisive : à quelle base réelle le processus idéologique est-il réductible ? Comme on l'a vu, le texte semble autoriser deux lectures. D'un côté, nous pouvons considérer comme base réelle les entités anonymes telles que la classe, les forces de production et les modes de production. De l'autre, nous pouvons nous demander si ces entités ne sont pas elles-mêmes réductibles à quelque chose d'encore plus originaire. Peut-être ces entités n'ont-elles d'autonomie que dans l'état de notre société ? En d'autres termes, peut-être l'autonomie de la condition générale (dite économique) est-elle un produit de l'état de l'aliénation, même si nous n'utilisons pas ce mot ?

De ces deux lectures différentes de *L'Idéologie allemande*, nous pouvons dire que la première est une interprétation objectiviste et structuraliste. C'est une démarche qui conduit jusqu'à Althusser et d'autres, pour qui l'individu disparaît, tout au moins au niveau des concepts fondamentaux. Ceux-ci se rapportent plutôt au fonctionnement des structures anonymes. Avec quelqu'un comme Engels, il n'y a aucun doute sur le fait que la relation entre réalité et idéologie a trait au rapport entre l'infrastructure et la superstructure et non au rapport de l'individu à la conscience. Par contre, dans la seconde approche du texte, la base réelle est en dernier ressort ce que Marx appelle l'individu réel vivant dans des conditions déterminées. La classe est ici un concept intermédiaire, isolable uniquement au titre des abstractions méthodologiques, des constructions que Marx permet à la science réelle

d'utiliser, mais à condition de ne pas oublier qu'elles restent en fait des abstractions. L'argument est que ces constructions sont plus appropriées au stade de l'aliénation, là où les structures anonymes apparaissent de fait comme dominantes. Nous pouvons résumer ces lectures alternatives sous la forme suivante : des concepts comme les classes sont-ils des abstractions épistémologiques ou bien constituent-ils la base réelle ?

Pour présenter cette alternative, suivons d'abord le fil de l'interprétation structurale. Nous aurons une première idée de cette lecture en partant de la proposition fondamentale concernant l'idéologie, mise de côté jusqu'à maintenant :

« Les conditions dans lesquelles on peut utiliser des forces productives déterminées sont les conditions de la domination d'une classe déterminée de la société ; la puissance sociale de cette classe découlant de ce qu'elle possède trouve régulièrement son expression *pratique* sous forme idéaliste dans le type d'État propre à chaque époque ; c'est pourquoi toute lutte révolutionnaire est dirigée contre une classe qui a dominé jusqu'alors » (120).

Le concept de classe dominante est le support immédiat d'une théorie de l'idéologie. Par conséquent, démasquer l'idéologie c'est dévoiler et porter au jour la structure de pouvoir qui se dissimule derrière. Et ce qui se trouve derrière une idéologie, ce n'est pas l'individu, c'est la structure sociale.

La connexion entre la classe dominante et les idées dominantes est évoquée dans le texte suivant :

« 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*. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante. 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... » (74).

Il n'y a aucun doute que, dans ce passage, les rapports matériels sont la base de la production intellectuelle. Nous pouvons dès à présent glaner de cette idée qu'un intérêt dominant devient une idée dominante. La relation n'est pas si claire qu'il y paraît, il y a là quelque chose de très obscur. La question resurgira principalement dans la discussion à propos de Max Weber. Pour Weber, chaque système de pouvoir, d'autorité, quel qu'il soit, tend toujours à s'auto-légitimer. Et donc, selon lui, la place qu'occupe l'idéologie s'inscrit dans le système de légitimation d'un ordre de pouvoir. Ma propre interrogation, à partir de Weber, est de savoir si nous pouvons poser la question de la légitimation en termes de causalité – la causalité de l'infrastructure sur la superstructure – ou si nous devons l'exprimer à travers un autre modèle conceptuel, celui de la motivation. Est-ce qu'un système de légitimation ne constitue pas, plutôt qu'un rapport de causalité, une forme de motivation ? Tel est le problème auquel nous reviendrons. En revanche, au moins dans le texte cité, les idéologies sont aussi anonymes que leur base, puisque « les pensées de la classe dominante ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants [...] saisis sous forme d'idées... ». Cette relation entre les rapports matériels dominants et les idées dominantes devient le fil conducteur de la théorie de l'idéologie dans le marxisme orthodoxe, et elle est interprétée en des termes incroyablement mécanistes et pas du tout dans les termes d'un processus de légitimation, lequel est encore une sorte de procédure intellectuelle. Donc, un premier argument qui inciterait à lire le texte sur la base d'entités anonymes procède du rôle joué par le concept de classe dominante comme support des idées dominantes.

Un second argument serait que la position dominante renvoie à son tour à un facteur que Marx appelle le fondement réel ou la base réelle de l'histoire. Cette base est énoncée sous la forme d'un jeu réciproque entre les forces et les formes ou entre les forces et les échanges (*Verkehr*), qui seront dans les textes ultérieurs désignés comme relations (*Verhältnisse*). Marx examine « la forme des échanges, conditionnée par les forces de production [...] et les conditionnant à son tour... » (54). Par conséquent,

il est tout à fait possible d'écrire une histoire de la société sans faire mention des individus mais plutôt en ayant uniquement recours aux forces et aux formes. Pour désigner la base, Marx utilise un autre terme : celui de « circonstances » (*Umstände*). Il parle

« [d']une masse de forces de production, de capitaux et de circonstances, qui, d'une part, sont bien modifiés par la nouvelle génération, mais qui, d'autre part, lui dictent ses propres conditions d'existence et lui impriment un développement déterminé, un caractère spécifique ; par conséquent, les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances » (58-59).

Dans cette dernière phrase, on a une expression plus équilibrée : la relation est circulaire plutôt qu'orientée vers une seule direction. Le marxisme orthodoxe tentera de conserver cette réciprocité en affirmant que, même si l'infrastructure reste en dernière instance le facteur déterminant, la superstructure peut aussi réagir sur l'infrastructure. Comme on le verra plus précisément dans les chapitres suivants, ce qu'implique la formule « en dernière instance » est le germe de nombreux conflits au sein du marxisme ultérieur. Dans le présent contexte, l'idée est que les circonstances font les hommes, mais que les hommes font aussi les circonstances. Marx dit également que ces circonstances sont en fait ce que les philosophes ont appelé « substance » (59). La philosophie voudrait rapporter tous les changements à quelque chose qui existe essentiellement, et c'est le concept de substance qui joue ce rôle. Ce que les philosophes appellent substance est, d'après Marx, ce que lui-même nomme la « base concrète ».

Un troisième argument en faveur de la lecture structurale découle de la place considérable que Marx, dans ses descriptions empiriques, assigne à des entités collectives telles que la ville et la campagne. Pour lui, la relation ville/campagne est un aspect de la division du travail. Cette relation a joué un grand rôle dans le marxisme chinois : c'est l'une des oppositions qui se trouve au cœur de la division du travail. A un certain moment, Staline a lui aussi tenté de s'attaquer à ce problème de la division entre la campagne et la ville. Marx lui-même écrit : « La plus grande division du travail matériel et intellectuel est la séparation de la ville

et de la campagne » (81). Cette division peut être superposée à la division entre le matériel et l'intellectuel, puisque les activités intellectuellement orientées sont concentrées dans la ville. Aussi les deux divisions se renforcent-elles l'une l'autre. Cette convergence est elle-même une raison supplémentaire pour lire l'histoire au niveau d'un conflit entre la ville et la campagne.

Nous pouvons suivre ce troisième fil de l'argumentation en remarquant que les grands acteurs de cette histoire sont des entités collectives. Peut-être le principal agent structural – à côté du prolétariat en tant que classe – est-il ce que Marx appelle manufacture ou industrie (nous retrouvons la grande admiration de Marx pour les analyses des économistes anglais qui ont fait de la naissance de la fabrique la naissance des temps modernes). Il énonce des propositions telles que : « Avec la manufacture libérée de la corporation, les rapports de propriété se transformèrent aussi immédiatement » (92). « L'extension du commerce et de la manufacture accélérèrent l'accumulation du capital mobile... » (95). Le présent est une dramaturgie des structures économiques : une structure s'effondre et est remplacée par une autre, comme par ce phénomène anonyme qu'est l'accumulation du capital mobile (ce sera plus tard un concept clef du *Capital*). En relevant ces phrases, mon problème n'est pas du tout de déterminer si la description de Marx est juste. Mon intérêt porte plutôt sur la structure épistémologique de l'œuvre pour découvrir dans le texte ce que sont les agents historiques. Quand Marx écrit sur les entités collectives qui sont les acteurs de l'histoire, il a toujours présent à l'esprit le fait que les entités pourvues d'une histoire ne sont pas des idées mais le négoce, le commerce, la propriété, le travail, etc. Et donc, si je parle de ces entités collectives comme d'agents historiques, c'est pour faire droit à tous ces textes où agissent ces entités, où elles font quelque chose. Il y a une sorte de dramatisation associée à l'activité manufacturière ou industrielle :

« En dépit de ces moyens de protection, la grande industrie rendit la concurrence universelle [...]. Elle anéantit le plus possible l'idéologie, la religion, la morale, etc., et, lorsque cela lui était impossible, elle en fit des mensonges flagrants. C'est elle qui créa

véritablement l'histoire mondiale, dans la mesure où elle fit dépendre du monde entier chaque nation civilisée, et chaque individu dans cette nation pour la satisfaction de ses besoins, et où elle anéantit le caractère exclusif des diverses nations, qui était naturel jusqu'alors. Elle subordonna la science de la nature au capital [...]; d'une manière générale, elle anéantit tout élément naturel [...]. Elle paracheva la victoire de la ville commerçante sur la campagne [...]. En général, elle créa partout les mêmes rapports entre les classes de la société [...]. Ce ne sont pas seulement les rapports avec le capitaliste, c'est le travail lui-même qu'elle rend insupportable à l'ouvrier » (101-103).

La grande industrie, structure sans visage, est l'acteur historique, le sujet logique. Même la division du travail, que nous avons auparavant présentée comme une fragmentation de l'être humain, apparaît maintenant comme un aspect de la structure de classe industrielle.

« Nous retrouvons ici la division du travail que nous avons rencontrée précédemment [...] comme l'une des puissances capitales de l'histoire. Elle se manifeste aussi dans la classe dominante sous forme de division entre le travail intellectuel et le travail matériel, si bien que nous aurons deux catégories d'individus à l'intérieur de cette même classe. Les uns seront les penseurs de cette classe (les idéologues actifs, qui réfléchissent et tirent leur substance principale de l'élaboration de l'illusion que cette classe se fait sur elle-même), tandis que les autres auront une attitude plus passive et plus réceptive en face de ces pensées et de ces illusions, parce qu'ils sont, dans la réalité, les membres actifs de cette classe et qu'ils ont moins de temps pour se faire des illusions et des idées sur leurs propres personnes » (75).

Peut-être l'argument le plus convaincant en faveur d'une lecture structurale de ce texte tient-il à une quatrième affirmation : la nécessité de la lutte politique met l'accent sur les conflits entre les classes et non entre les individus. Ici, le concept de prolétariat apparaît précisément comme une entité collective. Dans la mesure où le prolétariat devient, avec l'industrie, le second agent historique majeur, nous pouvons lire et écrire l'histoire comme le

conflit entre la grande industrie et le prolétariat, sans faire mention des individus mais seulement des structures et des formes.

« Les éléments matériels d'un bouleversement total sont, d'une part, les forces productives existantes et, d'autre part, la formation d'une masse révolutionnaire qui fasse la révolution, non seulement contre des conditions particulières de la société passée, mais contre la "production de la vie" antérieure elle-même, contre l'"ensemble de l'activité" qui en est le fondement ; si ces conditions n'existent pas, il est tout à fait indifférent, pour le développement pratique, que l'*idée* de ce bouleversement ait déjà été exprimée mille fois [...] comme le prouve l'histoire du communisme » (59).

Une révolution est une force historique et non une production de la conscience. Toute prise de conscience de la nécessité d'un changement prend appui sur une classe « que forme la majorité des membres d'une société et d'où surgit la conscience de la nécessité d'une révolution radicale... » (120). Le marxisme orthodoxe développera ce conflit entre les structures dans les termes de ce que Freud appellera, en relation avec le conflit entre la vie et la mort décrit dans *Malaise dans la civilisation*, une gigantomachie, un combat de géants. Nous pouvons lire et écrire l'histoire comme le heurt du capital et du travail, une relation agonistique entre des entités, un conflit entre des spectres historiques.

Nous pouvons clore cette lecture structurale par une cinquième et dernière caractéristique : la décision méthodologique de ne pas lire l'histoire selon la conscience qu'on en a mais selon la base réelle. L'idée que l'historien n'a pas à partager les illusions de l'époque qu'il étudie se trouve revendiquée en plusieurs endroits. Le texte qui suit est un exemple de la critique de Marx :

« Par conséquent, cette conception [classique] n'a pu voir dans l'histoire que les grands événements historiques et politiques, des luttes religieuses et somme toute théoriques, et elle a dû, en particulier, *partager* pour chaque époque historique l'*illusion de cette époque*. Mettons qu'une époque s'imagine être déterminée par des motifs purement "politiques" ou "religieux", bien que "politique"

et "religion" ne soient que les formes de ses moteurs réels : son historien accepte alors cette opinion » (60).

En considérant les actes politiques des princes et des États ainsi que les divers conflits religieux et politiques, l'approche classique ne touche qu'à la surface de l'histoire. Elle néglige le fait que derrière le roi de Norvège, pour citer un exemple familier, il y a le hareng et l'histoire du commerce des harengs. Les historiens se trompent quand ils endossent les illusions de l'époque qu'ils étudient. C'est sur la base de ce genre de critique que j'ai ailleurs rattaché le marxisme à « l'exercice du soupçon¹ ». Ne pas partager l'illusion d'une époque, c'est précisément regarder derrière ou, comme disent maintenant les Allemands, *hinterfragen*, questionner en arrière.

Voilà pour la lecture structurale de *L'Idéologie allemande*, à l'exception d'une dernière citation. J'ai gardé pour la fin l'affirmation qui va le plus nettement dans le sens de l'interprétation structurale du texte : « Donc, selon notre conception, tous les conflits de l'histoire ont leur origine dans la contradiction entre les forces productives et le mode d'échanges » (128). Cette proposition dessine ce qui deviendra la position classique du marxisme orthodoxe. Les forces productives transforment la base du développement technologique, mais les formes de l'échange résistent. En fait, la résistance opère non seulement dans les rapports de production – la forme juridique de la propriété en est un bon exemple – mais aussi dans le système d'idées qui se greffe sur ces structures. Une situation révolutionnaire se crée quand de ce conflit, de cette contradiction entre les forces productives et les rapports de production naît une tension à la limite du point de rupture. Pour nous, le point le plus significatif ici est la totale mise entre parenthèses des individus qui portent le poids de la contradiction.

Après avoir rassemblé quelques-uns des passages qui étayent la lecture objectiviste de *L'Idéologie allemande*, je voudrais main-

1. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit. Voir en particulier p. 40-44 : « L'interprétation comme exercice du soupçon ».

tenant me tourner vers les textes où l'accent est mis sur la base réelle que constituent les individus réels dans leurs conditions spécifiques. Marx, nous le verrons, fournit les outils pour une critique interne de toute approche qui verrait dans des catégories telles que la classe dominante des facteurs d'explication ultimes. Revenons tout d'abord à cette affirmation – apparemment claire – selon laquelle derrière une idée dominante il y a toujours une classe dominante. Reprenons la phrase qui introduit l'analyse de Marx : « 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 est aussi la puissance dominante *spirituelle* » (74). Pour Marx donc, le lien entre la classe dominante et l'idée dominante n'est pas mécanique : ce n'est pas une image dans un miroir à la manière d'un écho ou d'un reflet. Cette relation requiert un processus intellectuel qui lui est propre.

« 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 » (77).

Un changement apparaît dans les idées elles-mêmes (je réserve pour la discussion des thèses de Geertz – et de ceux qui soutiennent que dans tout intérêt il y a déjà une structure symbolique – la question de savoir ce que pourrait signifier pour un intérêt d'être « exprimé » sur le plan des idées). On est en présence d'un processus d'idéalisation puisqu'une idée rattachée à un intérêt particulier doit apparaître comme universelle. Cela implique qu'un processus de légitimation, qui demande à être reconnu par le reste de la société, est également à l'œuvre. Par conséquent, un réel travail de pensée est impliqué dans la transposition des intérêts particuliers en intérêts universels.

Cette transposition ne requiert pas seulement un véritable effort de pensée : elle peut s'opérer selon des modalités différentes. Si nous disons par exemple que le rationalisme a représenté au

XVIII^e siècle les intérêts de la classe montante – la bourgeoisie –, nous ne pouvons pas déduire de cette proposition les différences entre Descartes, Spinoza et Kant. Donc, la manière dont un intérêt est représenté sur le plan des idées constitue en fait le condensé d'un vaste et complexe processus de pensée. Lucien Goldmann, disciple de Lukács, s'est débattu toute sa vie avec ce problème. Il a tenté d'affiner le schéma marxiste en distinguant, au sein de la société française du XVIII^e siècle par exemple, les intérêts concurrentiels de groupes tels que l'armée ou la magistrature. Goldmann soutenait que l'entreprise des milieux de robe comportait des contradictions spécifiques qui pouvaient être représentées par le « Dieu caché » de Pascal. Comme nous pouvons le constater, il est très difficile de mener ce travail à bien, mais c'est l'un des grands défis d'une histoire marxiste des idées que de mettre en évidence les connexions entre un système d'intérêts et un système de pensée.

Pour moi, il y a de nombreux chaînons ou étapes intermédiaires entre l'affirmation brutale d'un intérêt et la forme élaborée que prennent une philosophie ou un système théologique. Nous pouvons choisir un autre exemple : la Réforme, avec le conflit entre les calvinistes et les jésuites sur la prédestination et le libre arbitre. Dans une certaine mesure, il est possible de dire que ce conflit est une manière de s'occuper de forces dont la vie économique n'a pu venir à bout, mais il y a tant de pas à franchir entre les contradictions économiques et leur expression théologique que leur enchaînement immédiat devient soit un truisme soit un sophisme, surtout si le modèle utilisé est emprunté à une physique de type mécaniste. Nous pourrions parler, comme le fera plus tard le marxisme, de l'*efficace* de la base, mais je réserverai cette discussion pour notre lecture d'Althusser. Il est plus pertinent, à mon sens, d'interpréter la relation entre un intérêt et son expression en termes de système de légitimation (j'ai de nouveau recours à l'expression de Max Weber). Si nous utilisons ce modèle, nous devons introduire la notion de « motivation » – ainsi que le rôle joué par les agents individuels qui ont ces motivations – parce qu'un système de légitimation est une tentative pour justifier un système d'autorité. Le processus est un jeu réciproque,

d'une grande complexité, entre revendications et croyances : revendications émanant de l'autorité et croyances issues des membres de la société. Le processus de motivation est si complexe qu'il est très difficile de l'intégrer au sein de la relation rudimentaire entre infrastructure et superstructure. Le modèle de l'orthodoxie marxiste doit être affiné à tel point qu'au bout du compte il se brise.

Revenons maintenant au rôle de la classe. Comme précédemment, laissons Marx en tant qu'historien de la société : ma question n'est pas de déterminer s'il est légitime d'affirmer que telle classe a remplacé telle autre. Elle est bien plutôt de savoir ce que Marx entend par « classe ». Et, en particulier, jusqu'à quel point est-ce une catégorie ultime ? Il existe de nombreux passages où Marx suggère que la classe a de fait une histoire qui lui est propre et que son autonomie en relation avec l'individu est elle-même un processus analogue à celui qui isole les idées de leur base. Nous pouvons par conséquent affirmer qu'une théorie de l'histoire qui utilise le concept de classe comme cause en dernière instance est en fait la victime d'une illusion de l'autonomie, exactement comme les idéologues sont victimes de l'illusion d'une indépendance des idées. Marx écrit : « Les individus isolés ne forment une classe que pour autant qu'ils doivent mener une lutte commune contre une autre classe... » (89). Cela ouvre la possibilité d'une généalogie pour ce qui, dans un autre type de discours, deviendrait un facteur de dernière instance. Deux discours s'entrelacent : l'un voit dans la classe l'agent historique, l'autre fait émerger une réduction anthropologique ou une généalogie des entités sociologiques. Marx poursuit :

« Par ailleurs, la classe devient à son tour indépendante à l'égard des individus, de sorte que ces derniers trouvent leurs conditions de vie établies d'avance, reçoivent de leur classe, toute tracée, leur position dans la vie et du même coup leur développement personnel ; ils sont subordonnés à leur classe. C'est le même phénomène que la subordination des individus isolés à la division du travail, et ce phénomène ne peut être supprimé que si l'on supprime la propriété privée et le travail lui-même. Nous avons maintes fois indiqué comment cette subordination des individus à leur classe

devient en même temps la subordination à toutes sortes de représentations » (89-90).

C'est le même processus qui dissocie les idées de la vie réelle et qui a séparé la classe des individus. Par conséquent, la classe elle-même a une histoire.

Dans plusieurs autres passages, Marx parle de la classe comme d'une circonstance ou d'une condition. Ce qu'il nous faut admettre, c'est qu'il n'y a de conditions ou de circonstances que *pour* les individus. Les conditions et les circonstances renvoient toujours aux individus qu'elles ont rencontrés dans ces situations. Il nous faut donc appliquer une réduction identique de la classe à l'individu et de l'individu à la classe : la réduction anthropologique soutient la réduction économique. Une réduction anthropologique est impliquée dans cette revendication permanente énoncée par Marx : ce sont les individus réels qui entrent dans des rapports.

« Si l'on considère, du point de vue *philosophique*, le développement des individus dans les conditions d'existence commune des ordres et des classes qui se succèdent historiquement et dans les représentations générales qui leur sont imposées de ce fait, on peut, il est vrai, s'imaginer facilement que le genre ou l'homme se sont développés dans ces individus ou qu'ils ont développé l'homme ; vision imaginaire qui donne de rudes camouflés à l'histoire. On peut alors comprendre ces différents ordres et différentes classes comme des spécifications de l'expression générale, comme des subdivisions du genre, comme des phases du développement de l'homme » (131-132).

Marx procède à une interprétation anthropologique de la structure de classe. En fait, son argumentation est même beaucoup plus vigoureuse. Soutenir que le but de la révolution communiste est l'abolition de la classe présuppose que celle-ci n'est pas une structure inviolable, qu'elle n'est pas un donné mais plutôt un produit de l'histoire. Elle peut être détruite tout comme elle s'est constituée. La notion d'abolition des classes n'a de sens que si la classe n'est pas un facteur historique irréductible mais le résultat d'une transformation des puissances personnelles en puissances objectives. « La transformation par la division du travail des puis-

sances personnelles [rapports] en puissances objectives ne peut pas être abolie du fait que l'on s'extirpe du crâne cette représentation générale, mais uniquement si les individus soumettent à nouveau ces puissances objectives et abolissent la division du travail » (129). Les véritables victimes de la division du travail, de la structure de classe, ce sont les individus. Les individus peuvent projeter d'abolir la structure de classe et la division du travail parce que ce sont leurs propres puissances personnelles qui ont été transformées en puissances matérielles. La classe et la division du travail sont des manifestations de ces puissances matérielles qui sont la transformation de nos puissances personnelles. C'est la notion de puissance personnelle qui vient au premier plan.

Marx accentue cet argument en écrivant : « Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, naturellement pas de l'individu "pur" au sens des idéologues, mais d'eux-mêmes dans le cadre de leurs conditions et de leurs rapports historiques donnés » (132). Ce texte m'a convaincu du fait que la rupture entre le jeune Marx et le Marx classique ne tient pas à l'abolition de l'individu mais, bien au contraire, à son émergence hors d'une conception idéaliste de la conscience. Mon principal argument à l'encontre de l'interprétation d'Althusser est que la rupture entre l'humanisme et le marxisme n'est intelligible que si nous interprétons l'humanisme dans les termes d'une prétention de la conscience et non d'une revendication de l'individu réel. La rupture se situe entre la conscience et l'individu réel, non entre l'être humain et les structures.

Si nous interprétons la rupture de cette manière, nous apprécions mieux le fait que la division du travail est pénible parce qu'elle est une division à l'intérieur de l'individu.

« Il apparaît au cours du développement historique, et précisément par l'indépendance qu'acquièrent 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 » (132-133).

La division du travail n'est problématique que parce qu'elle scinde chacun d'entre nous : notre vie intérieure d'une part, et d'autre part ce que nous donnons à la société, à la classe, et ainsi de suite. « 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 » (133). Cette phrase peut être lue de manière telle qu'elle s'accorde avec les deux approches interprétatives du texte. La division au sein de l'individu est engendrée par la classe, mais la classe est elle-même engendrée par la scission au sein de l'individu, une scission entre la part personnelle et la part de classe de l'individu. La ligne de clivage passe donc à travers chaque individu.

Que les gens s'affirment eux-mêmes en tant que personnes est quelque chose de fondamental pour comprendre le processus de libération, d'abolition. La libération est la revendication de la personne contre les entités collectives. La motivation fondamentale de la révolution, au moins dans *L'Idéologie allemande*, est l'affirmation de la personne. On peut lire cette revendication de la personne *dans* le texte, et non en l'y projetant.

« Donc, tandis que les serfs fugitifs ne voulaient que développer librement leurs conditions d'existence déjà établies et les faire valoir, mais ne parvenaient en dernière instance qu'au travail libre, les prolétaires, eux, doivent, s'ils veulent affirmer leur valeur en tant que personne, abolir leur propre condition d'existence antérieure [...] je veux dire le travail [le travail salarié]. 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 » (135).

Si la structure dernière est la classe, la force de motivation dernière est l'individu. On a dans ce texte une tension entre une explication basée sur les structures et une explication fondée sur les motivations dernières des individus derrière ces structures.

Ce qui est en question, ce n'est pas seulement la motivation des prolétaires mais aussi la forme de leur association. Marx envisage

l'existence d'un parti qui ne serait pas une machine, une bureaucratie, mais une réunion libre. La notion d'« individus unis » est une constante de ce texte. Marx affirme que, même si dans le procès de travail les travailleurs ne sont que des rouages et agissent en tant que membres d'une classe, lorsqu'ils rencontrent leurs camarades dans une association, c'est au titre d'individus réels. Ils s'extraient eux-mêmes de la relation de classe quand ils entrent dans cette autre relation. Nous pouvons dire que les travailleurs souffrent en tant que membres d'une classe mais qu'ils agissent en tant qu'individus.

« Il découle de tout le développement historique jusqu'à nos jours que les rapports collectifs dans lesquels entrent les individus d'une classe, et qui étaient toujours conditionnés par leurs intérêts communs vis-à-vis d'un tiers, furent toujours une communauté qui englobait ces individus uniquement en tant qu'individus moyens, dans la mesure où ils vivaient dans les conditions d'existence de leur classe ; c'était donc là, en somme, des rapports auxquels ils participaient non pas en tant qu'individus, mais en tant que membres d'une classe. Par contre, dans la communauté des prolétaires révolutionnaires qui mettent sous leur contrôle toutes leurs propres conditions d'existence et celles de tous les membres de la société, c'est l'inverse qui se produit : les individus y participent en tant qu'individus » (130).

L'autonomie de la classe n'est qu'apparente parce que son mode de relation est abstrait : un travailleur travaille et est payé sur la base d'une relation anonyme, structurale. La libre association est la réponse de Marx au défi de l'association forcée au sein de la classe. L'une des réalisations du communisme sera qu'il inclura ce mouvement de libre association.

« Le communisme se distingue de tous les mouvements qui l'ont précédé jusqu'ici en ce qu'il bouleverse la base de tous les rapports de production et d'échanges antérieurs et que, pour la première fois, il traite consciemment toutes les conditions naturelles préalables comme des créations des hommes qui nous ont précédé jusqu'ici, qu'il dépouille celles-ci de leur caractère naturel et les soumet à la puissance des individus unis » (122-123).

L'attention se porte sur la puissance des individus unis : la question n'est pas celle des entités collectives. La réduction de l'interprétation marxiste à un système de forces et de formes empêche toute analyse du mouvement qui tenterait de le dépasser, parce que le mouvement s'enracine dans l'auto-affirmation des individus en train de s'unir.

Le primat accordé au rôle des individus est constant :

« Deux faits apparaissent donc ici. Premièrement, les forces productives se présentent comme complètement indépendantes et détachées des individus, comme un monde à part, à côté des individus, ce qui a sa raison d'être dans le fait que les individus, dont elles sont les forces, existent en tant qu'individus éparpillés et en opposition les uns avec les autres, tandis que ces forces ne sont d'autre part des forces réelles que dans le commerce et l'interdépendance de ces individus. Donc, d'une part, une totalité des forces productives qui ont pris une sorte de forme objective et ne sont plus pour les individus eux-mêmes les forces des individus, mais celles de la propriété privée et, partant, celles des individus uniquement dans la mesure où ils sont propriétaires privés. Dans aucune période précédente, les forces productives n'avaient pris cette forme indifférente au commerce des individus *en tant qu'individus*, parce que leurs relations étaient encore limitées » (115).

Quand Marx affirme que les forces productives ne sont des forces réelles que pour les individus, le primat de ces derniers ne saurait être affirmé avec plus de force. Même dans leur condition la plus abstraite (je m'abstiens de parler de condition « aliénée » puisque ce mot n'est pas dans le texte), les individus ne disparaissent pas mais ils deviennent plutôt des individus abstraits : et « par là même et seulement alors [ils] sont mis en état d'entrer en rapport les uns avec les autres *en tant qu'individus* » (115-116). Par ce morcellement de tous les liens, chaque individu est renvoyé à lui-même et il est alors capable de rejoindre les autres au sein d'une association.

En ce qui concerne la primauté accordée au rôle des individus, l'aspect le plus important est représenté par la « manifestation de soi », *Selbstbetätigung*. La manifestation de soi est un concept

fondamental : c'est pour moi le concept fondateur en ce point du texte. L'accent mis sur la manifestation de soi prouve qu'il n'y a pas de rupture complète entre les *Manuscripts* et *L'Idéologie allemande*. « Le travail, seul lien qui [...] unisse encore [les individus] aux forces productives et à leur propre existence, a perdu chez eux toute apparence de manifestation de soi, et ne maintient leur vie qu'en l'étiolant » (116).

La manifestation de soi a disparu en raison d'un processus de destruction interne. Nous voyons que le concept de manifestation de soi conserve, depuis les *Manuscripts*, quelque chose du concept d'objectivation, d'auto-crédation de l'être humain. Ce qui confirme la continuité avec les *Manuscripts*, c'est que le concept d'appropriation est maintenu. « Nous en sommes arrivés aujourd'hui au point que les individus sont obligés de s'approprier la totalité des forces productives existantes... » (116). Le mot « aliénation » a peut-être disparu mais celui d'« appropriation » subsiste en dépit du changement. Marx a abandonné le mot « aliénation » parce qu'il était trop lié au langage de la conscience et de la conscience de soi, à ce qui apparaît maintenant comme relevant d'un vocabulaire idéaliste. Cependant, lorsqu'il est resitué dans la structure fondamentale qu'est l'affirmation de soi des individus, alors le projet du concept non idéaliste peut être reconquis. En fait, tous les concepts des *Manuscripts*, qui auparavant étaient plus ou moins enchâssés dans une idéologie de la conscience de soi, sont maintenant récupérés au profit d'une anthropologie de l'affirmation de soi, de la manifestation de soi. « Seuls les prolétaires de l'époque actuelle, totalement exclus de toute activité individuelle autonome, sont en mesure de parvenir à un développement total, et non plus borné, qui consiste dans l'appropriation d'une totalité de forces productives et dans le développement d'une totalité de facultés que cela implique » (117). Tous les arguments de Marx s'enracinent ici dans le mouvement de la manifestation de soi, de la perte de la manifestation de soi et de son appropriation. Le concept fondamental est celui de *Selbstbetätigung*.

Le concept clef d'individus vivant dans des conditions déterminées est peut-être plus compréhensible maintenant, parce qu'il s'oppose à la notion d'individu en tant que tel, d'un individu qui

serait purement contingent au regard de sa condition. Marx caractérise l'abstraction de l'individu hors de tout conditionnement social en insistant sur sa subordination à la division du travail, laquelle joue dans *L'Idéologie allemande* le rôle que jouait l'aliénation dans les *Manuscripts*. La division du travail a la même fonction que l'aliénation parce qu'elle a la même structure, sauf qu'elle n'est plus désormais énoncée dans le langage de la conscience mais dans celui de la vie. Le concept de manifestation de soi a remplacé celui de conscience.

Si cette analyse est pertinente, c'est une interprétation tout à fait erronée que de conclure – à partir de l'élimination d'entités comme l'« Homme », le genre et la conscience – au primat des concepts de classe, de forces et de formes. Elle est erronée parce que ces concepts sont précisément objectivés au stade de la division du travail. Par conséquent, admettre que ces abstractions épistémologiques constituent la base réelle, c'est jouer en fait le jeu de l'aliénation. L'État est, dans ce texte, un exemple de l'affirmation de soi d'une entité qui est en fait un produit (cf. 34). Un autre exemple est fourni par la société civile (cf. 55) : la société civile est toujours présentée ici comme un résultat avant de devenir à son tour une base. Elle est un résultat pour une certaine généalogie et elle est une base pour un autre mode d'explication. Une fois de plus, le difficile problème soulevé par *L'Idéologie allemande* est la relation adéquate entre les deux modes de lecture : la réduction anthropologique ou généalogique et l'explication économique. Ces deux lectures courent parallèlement sans s'entre-croiser. C'est pour sauvegarder différents modes d'interprétations que nous nous référons tantôt à l'individu tantôt à la classe. Il y a des règles méthodologiques pour appliquer tel ou tel jeu de langage : celui de l'individu réel ou celui de la classe, des forces et des formes. Pourtant, éliminer l'anthropologie au profit du langage économique, c'est admettre qu'en fait le présent est indépassable.

On pourrait m'objecter le texte le plus significatif pour notre propos, avec la seule occurrence dans le texte, autant que je sache, du mot « superstructure ». Il apparaît dans l'analyse par Marx de la société civile : « La société civile en tant que telle ne se déve-

loppe qu'avec la bourgeoisie ; toutefois, l'organisation sociale issue directement de la production et du commerce, et qui forme en tout temps la base de l'État et du reste de la superstructure idéaliste, a toutefois été constamment désignée sous le même nom » (55). Je ne saurais dire, faute d'être suffisamment compétent dans la lecture des textes de Marx, si c'est la première fois qu'il utilise ce mot. Mais, au moins dans *L'Idéologie allemande*, c'est la première fois qu'il apparaît et la seule fois, je crois, qu'il apparaît dans la première partie du texte. La superstructure idéaliste relève de ce que nous avons appelé le jeu de langage des forces productives en opposition à celui des individus réels, vivant dans certaines conditions. Mon hypothèse est en fait que la grande découverte de Marx est ici la notion complexe d'individu soumis à des conditions déterminées, parce que la possibilité de la seconde lecture est impliquée dans la première. Nous pouvons mettre entre parenthèses l'individu, partir des conditions et prétendre que les conditions sont des causes. Ce faisant, toutefois, nous n'abolissons pas la dialectique entre l'individu et la condition, parce que l'individu vit dans ou sous certaines conditions.

J'ai récemment eu l'occasion de lire l'important ouvrage que Michel Henry a consacré à Marx². Il a également publié un travail considérable sur le concept de manifestation (*L'Essence de la manifestation*). Dans son livre sur Marx, il a tenté de réorganiser les textes de Marx autour de la notion d'activité corporelle concrète ou d'effort. Il soutient que seul Maine de Biran a anticipé une telle perspective. Pour Michel Henry, un certain conditionnement est enveloppé dans ce processus de l'effort : un effort est toujours lié à une résistance (le lien de l'effort et de la résistance est le noyau anthropologique de l'œuvre de Maine de Biran). Selon Michel Henry, en prenant appui sur cette relation, nous pouvons passer, sans contradiction aucune, au langage objectif de l'histoire des conditions, qui agissent désormais de façon autonome en tant que forces et agents historiques réels. Par conséquent, si nous pouvons relier de façon pertinente ces deux

2. *Marx*, Paris, Gallimard, 1976.

niveaux, alors nous ne sommes plus en présence de deux lectures mais plutôt d'une lecture dialectique des concepts de forces historiques et d'individus réels. Il n'est pas sûr, toutefois, que les liaisons que Michel Henry s'efforce d'établir soient aussi évidentes. Quoi qu'il en soit, comme ceux de Spinoza et d'autres, les textes de Marx sont des textes ouverts. Nous n'avons pas besoin de prendre position pour ou contre le communisme, pour ou contre tel ou tel parti. Les textes de Marx sont de bons textes philosophiques et ils doivent être lus de la même manière que tous les autres. Il y a donc place pour de multiples interprétations, et celle de Michel Henry est plausible.

En passant de Marx à Althusser, je présenterai d'abord la lecture althussérienne des *Manuscrits* et de *L'Idéologie allemande*, avant de discuter son interprétation de la théorie des superstructures et sa tentative pour venir à bout de la notion de « renversement » en lui substituant celle de « coupure épistémologique ». Althusser propose un remaniement du marxisme sur la base d'une critique épistémologique. Le concept de « renversement » reste, selon lui, irrémédiablement pris dans le cadre de l'idéalisme. Comme nous le verrons, le prix à payer pour cette interprétation est très élevé : toute forme d'humanisme est à ranger du côté de l'idéologie.

Si la ligne de clivage, au moins chez le jeune Marx, se situe entre la praxis et l'idéologie, elle se situera ultérieurement entre la science et l'idéologie. L'idéologie devient le contraire de la science, et non le contrepoint de la vie réelle. L'importance de cette proposition peut être mise en rapport avec la constitution du corpus marxiste comme corpus scientifique ou, tout au moins, se proclamant tel. Ce corpus produit une antithèse de l'idéologie. Pour le jeune Marx, cette antithèse n'existait pas et l'idéologie se voyait opposée à la vie réelle. Mais quand le marxisme lui-même se constitue en corpus, il produit alors le contraire de l'idéologie. Cette transformation marquera le tournant fondamental dans l'histoire du concept d'idéologie.

Althusser (1)¹

Les trois prochains chapitres pourraient porter le titre « Science et idéologie ». Je voudrais présenter les changements qui affectent la théorie marxiste quand l'idéologie n'y est plus référée seulement à la réalité, mais aussi à la science. Je ne vais pas suivre le chemin historique de cette transformation, qui passerait par des auteurs comme Lukács, mais plutôt les motifs logiques et théoriques qui nous conduiront à l'examen de *Pour Marx* d'Althusser.

Trois changements principaux ont, à mon sens, affecté la théorie marxiste, et ils nous fourniront un fil conducteur pour la suite. Tout d'abord, comme je viens de le dire, l'idéologie s'oppose moins à la vie réelle et pratique – selon le langage de *L'Idéologie allemande* – qu'à la science. Pour ce marxisme tardif, le corps des écrits de Marx devint le paradigme de la science. Certes, en analysant le concept marxiste de science, il nous faut nous écarter du sens positiviste du mot, beaucoup plus étroit que celui de l'allemand *Wissenschaft*. Ce dernier terme a conservé quelque chose de la signification grecque d'*epistêmê*. Il nous faut par exemple nous souvenir que Hegel a donné comme titre *Encyclopédie des sciences philosophiques* à son entreprise encyclopédique. Dans la théorie marxiste, le mot de science n'est pas appliqué à un corpus de connaissances qui pourraient être vérifiées ou falsifiées au sens de Popper ; il est plutôt employé au

1. Les références aux œuvres d'Althusser sont citées d'après l'original français, soit *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, et *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976 [NdT].

sens de théorie fondamentale (le mot théorie sera d'ailleurs préféré par Althusser pour cette raison). La science est la connaissance fondamentale. Aussi, la rupture par rapport à l'idéologie doit-elle être appréciée en fonction de ce sens particulier donné au mot de science dans la théorie marxiste. Le marxisme orthodoxe avait systématisé cette conception en distinguant entre science bourgeoise et science prolétarienne, mais Althusser critique et rejette cette distinction, qui conduisit, dans l'univers communiste, à la fois à une pétrification de la prétendue science prolétarienne et à des lacunes importantes dans la prétendue science bourgeoise. Althusser veut élever le débat, tout en conservant l'idée d'une rupture fondamentale entre science et idéologie.

Le second changement important dans la théorie marxiste est lié au précédent et concerne la signification de la base réelle de l'histoire. Nous avons rencontré cette notion dans *L'Idéologie allemande* et nous avons noté une hésitation entre deux interprétations : l'une qui soutient que la base réelle est en définitive les individus concrets dans des conditions définies, tandis que l'autre prétend que la base réelle est le jeu entre les forces productives et les rapports de production. Le marxisme orthodoxe a choisi la dernière interprétation, et cela affecte aussi la théorie de l'idéologie. Si nous opposons l'idéologie à la réalité, il faut identifier la réalité à ce que la science marxiste appelle la base réelle de l'histoire. Aussi, l'interprétation de cette base réelle comme structure économique est-elle cohérente avec l'idée de la science développée par le marxisme, car l'objet de cette science est précisément la connaissance de cette base réelle.

Cette conjonction entre la science et la base réelle de l'histoire, c'est-à-dire les structures économiques, forme le noyau du matérialisme historique. Le mot de « matérialisme » n'implique pas nécessairement une cosmologie, au sens où Engels emploie ce mot, dans une philosophie de la nature qui est une sorte de scolastique de la nature. Le terme de matérialisme dialectique s'applique mieux à la position d'Engels. L'expression de « matérialisme historique », au contraire, traduit la connexion entre la science et la base réelle de l'histoire, et s'oppose en ce sens à l'idéologie. Le

résultat en est l'opposition fréquente dans le marxisme orthodoxe entre l'idéalisme et le matérialisme, comme si nous disposions de deux couleurs seulement pour peindre la réalité. Selon cette opposition, être idéaliste veut seulement dire que vous n'êtes pas matérialiste au sens consacré par le matérialisme historique².

Le troisième changement dans la théorie marxiste, particulièrement crucial pour notre discussion, est que la relation entre la base réelle de l'histoire et l'idéologie va être exprimée par une métaphore fondamentale : celle de l'opposition entre les fondations et les étages d'un édifice. Cette métaphore topographique est déjà impliquée dans l'idée de base réelle. Il est difficile de ne pas céder à cette métaphore, de décrire les phénomènes culturels autrement qu'en termes de couches ou de strates. Les marxistes ne sont d'ailleurs pas les seuls à utiliser ce registre : on le trouve aussi chez Freud, dans sa description des étages successifs du ça, du moi et du surmoi. Le problème est qu'à prendre cette métaphore topographique littéralement, nous risquons d'être déçus. Le marxisme classique développe la métaphore en introduisant entre la base réelle et la superstructure un système complexe de relations définies en termes de détermination et d'efficacité.

Pour le dire d'une autre manière, la relation entre l'infrastructure et la superstructure dans le marxisme est gouvernée par une interaction complexe qui a deux aspects. D'un côté, il y a une relation causale : la superstructure est déterminée par l'infrastructure. De l'autre, une seconde relation qualifie plus ou moins la première : la superstructure est dotée d'une autonomie relative, et peut même agir en retour sur l'infrastructure. Nous y reconnaissons le concept classique d'action réciproque, *Wechselwirkung*. Ce concept a une longue histoire : apparu chez Newton, pour décrire les relations mutuelles entre les forces, on le retrouve chez Kant et Hegel. Dans la table des catégories de Kant, l'action réciproque

2. Un exemple parmi d'autres de cet usage : le livre du philosophe russe I. S. Kon, *L'Idéalisme philosophique et la crise de la pensée bourgeoise de l'histoire*, où il soutient qu'il n'y a que deux philosophies de l'histoire, dont l'une est la philosophie bourgeoise. C'est ainsi que Sartre se retrouve du côté de cette dernière. L'attribution à un camp n'est qu'une question d'élimination : si vous n'êtes pas d'un côté, vous êtes de l'autre.

est la troisième catégorie après celles de substance et de causalité. Dans la *Logique* de Hegel, la quantité est suivie par l'action, la réaction, l'action réciproque, etc. Dans le marxisme, l'action réciproque est subordonnée à la notion de relation à sens unique. La pierre angulaire de la théorie de l'idéologie est une action réciproque déterminée par une action à sens unique.

De nombreuses discussions scolastiques parmi les marxistes tournent autour de ce paradoxe ou de cette tension fondamentale venu de *L'Idéologie allemande*, qui veut que l'idéologie n'ait pas d'histoire propre, que le mouvement entier de l'histoire provienne de la base, et que néanmoins la superstructure produise des effets sur la base, dans l'infrastructure. Engels a tenté de mettre d'accord les interprétations différentes en proposant la notion de « détermination en dernière instance ». Il s'opposait ainsi aux « économistes » de l'école marxiste, qui soutenaient que, puisqu'il n'y a pas d'histoire de l'idéologie, les formations idéologiques n'étaient que des ombres, des traînées de brume flottant en l'air. Selon cette position, l'histoire de la Norvège n'est rien d'autre que l'histoire du hareng. Engels cherchait une voie moyenne qui préserve à la fois la détermination par l'infrastructure et l'influence de la superstructure sur les fondations économiques. Il développe cette idée dans sa fameuse lettre à Joseph Bloch, que cite Althusser dans *Pour Marx* :

« Écoutons le vieil Engels remettre, en 1890, les choses au point contre les “jeunes économistes” qui, eux, n'ont pas compris qu'il s'agit bien d'un nouveau rapport. La production est le facteur déterminant, mais “en dernière instance” seulement. “Ni Marx ni moi n'avons affirmé davantage.” Celui qui “torturera cette phrase” pour lui faire dire que le facteur économique est le seul déterminant “la transformera en phrase vide, abstraite, absurde”. Et d'expliquer : “La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure – les formes politiques de la lutte des classes et ses résultats –, les constitutions établies une fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc., les formes juridiques, et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses, et leur développement ultérieur en systèmes dogmatiques, exercent égale-

ment leur action dans les luttes historiques, et dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la forme..." » (111-112).

Que les éléments de la superstructure aident à déterminer les formes des luttes historiques signifie que la forme de l'infrastructure dispose d'une certaine plasticité. Dans ces limites, l'idéologie a une certaine autonomie, mais cette autonomie relative est conditionnée par la détermination ultime de l'infrastructure.

Mon propre sentiment est que ce cadre conceptuel de l'« efficacité » ne permet pas de traiter des questions comme celle de l'aspiration à la légitimité d'un pouvoir, et que ces phénomènes seraient mieux compris dans une logique de la motivation que dans une logique de la causalité. L'aspiration à la légitimité, étudiée par Max Weber, permet une meilleure interprétation de la relation entre la base et la superstructure. Et dire que des forces économiques exercent une action causale sur des idées est dépourvu de signification. Des forces économiques ne peuvent avoir d'autres effets que matériels, sauf si l'on adopte une grille de lecture en termes de motivation. Dans ce nouveau cadre d'interprétation, j'utiliserai les notions de prétention à la légitimité et de croyance dans cette légitimité, et la relation extrêmement complexe entre gouvernants et gouvernés nous apparaîtra comme un conflit de motifs d'action. La relation de motivation a davantage de sens pour rendre compte des relations de pouvoir et des structures de pouvoir. Même si Althusser aménage le cadre conceptuel du marxisme, il ne sort pas du cadre conceptuel de l'efficacité, de la détermination en dernière instance, et je ne suis pas sûr qu'en définitive ce cadre permette l'intelligibilité de ces questions.

Aussi, mon intérêt pour Weber ne tient-il pas seulement à ce qu'il analyse tout pouvoir (celui d'une classe, d'État ou tout autre) en termes de prétention (ou de revendication) à la légitimité et de croyance en cette légitimité, mais aussi parce qu'il a montré que cette relation entre prétention et croyance exige une sociologie compréhensive qui met en jeu des agents, les buts qu'ils poursuivent, les motifs d'action qui les font agir, etc. La terminologie de l'infrastructure et de la superstructure est à la fois insuffisante et responsable des querelles sans fin sur ce qui est déterminant

en dernière instance ou sur l'efficacité relative de la sphère idéologique. L'image topographique d'un édifice avec étages et fondations ne peut que conduire à un modèle d'action mécanique. Une certaine convergence avec le jeune Marx aurait pu être préservée, si la base réelle avait été interprétée comme les individus réels dans des conditions déterminées. Mais cette interprétation exige que l'on se situe dans un cadre d'analyse en termes de motivation.

Toutefois, les trois modifications dans la théorie marxiste de l'idéologie sont l'opposition entre l'idéologie et le marxisme comme science, la conception de l'idéologie comme superstructure d'une infrastructure de nature économique et enfin la relation d'efficacité entre l'infrastructure et la superstructure. Althusser a tiré les conséquences les plus radicales de ces trois modifications. De la première, il s'efforce de tirer toutes les conséquences en faisant de la science le pôle opposé de l'idéologie : il renforce ainsi la structure théorique du marxisme et affirme bien haut que celui-ci n'est pas une pratique, un mouvement historique, mais une théorie. De la deuxième, il obtient l'élimination de toute référence aux individus réels, car le point de vue des individus n'appartient pas à la structure qui les détermine. L'individu doit être rejeté du côté de l'idéologie et de l'humanisme. En troisième lieu, Althusser entreprend de fournir une interprétation raffinée des relations entre infrastructure et superstructure, en s'efforçant de la débarrasser de toute connotation hégélienne ou mécaniste. C'est là sa contribution fondamentale, et le point crucial : il réussit ou il échoue.

Il y a une affinité entre les trois thèses marxistes et celles que je voudrais proposer. L'opposition entre la science et l'idéologie peut être confrontée à l'opposition entre idéologie et praxis. L'accent mis sur les forces productives et les rapports de production comme base réelle de l'histoire s'oppose à l'accent mis sur les individus réels dans des conditions déterminées. Et, finalement, la relation d'efficacité entre l'infrastructure et la superstructure peut être mise en regard de la relation de motivation entre les prétentions et les croyances à la légitimité.

Pour entamer notre discussion d'Althusser, nous partirons

de son plaidoyer pour la théorie, qui le situe dans la tradition marxiste. Il interprète l'opposition entre la science et l'idéologie en termes de coupure épistémologique et non en termes d'inversion, soulignant que l'inversion conserve en partie ce qu'elle a renversé, tandis que la coupure introduit du neuf. Nous verrons ensuite comment Althusser applique cette notion de coupure épistémologique à l'œuvre de Marx, traçant une ligne qui sépare ce qui n'est pas encore marxiste de ce qui le sera. Il situe cette coupure entre *L'Idéologie allemande* et *Le Capital*, et non, comme j'aurais tendance à le faire, entre les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande*. Tandis que, selon moi, la coupure est entre la conscience et l'individu réel, Althusser soutient que ces deux notions sont du même côté, celui de l'idéologie, et que la coupure passe entre le souci de l'être humain (qu'il soit conscience ou individu réel) et la considération des forces productives et des rapports de production. Enfin, nous considérerons la manière dont Althusser retravaille la théorie marxiste de l'infrastructure et de la superstructure, en proposant sa propre théorie de l'idéologie.

Dans l'introduction de *Pour Marx*, Althusser souligne son ambition théorique en rappelant la situation du marxisme en France. Althusser résume cette histoire en parlant de « ce que nous pourrions appeler en écho à la "*deutsche Misere*" de Heine, notre "*misère française*" : l'absence tenace, profonde, d'une réelle culture *théorique* dans l'histoire du mouvement ouvrier français » (13). Au contraire de l'Allemagne, de la Russie, de la Pologne et de l'Italie, où les théoriciens marxistes jouèrent un rôle important dans le mouvement communiste, la situation du Parti communiste français a été d'une grande pauvreté théorique. En réaction, Althusser propose de faire revivre la théorie marxiste, et il soutient que

« le marxisme devait être non seulement une doctrine politique, une "méthode" d'analyse et d'action, mais aussi, en tant que science, le domaine théorique d'une recherche fondamentale, indispensable au développement non seulement de la science des sociétés et des diverses "sciences humaines", mais aussi des sciences de la nature et de la philosophie » (16).

Cette volonté sera plus tard reprise et développée dans l'article « Idéologie et appareils idéologiques d'État ».

Althusser tire plusieurs conséquences de cette affirmation. La première est que le marxisme doit résister à une tendance présente chez le jeune Marx à proclamer que la philosophie est morte après Hegel. Car s'il est vrai que l'action politique est la philosophie réalisée et si nous pouvons parler de la mort de la philosophie, ce doit être une mort philosophique. Si l'on ne préserve pas un souci théorique au sein du marxisme, alors les courants positivistes l'emporteront. La onzième thèse sur Feuerbach, qui invite à cesser d'interpréter le monde pour le transformer, a ainsi fourni de nombreux arguments en ce sens. Selon cette perspective, le temps de l'interprétation est terminé et le temps de l'action est arrivé.

Une seconde conséquence est que la théorie marxiste doit résister à la tentation de n'être que critique. (Une telle orientation serait par exemple celle de l'École de Francfort, quoique Althusser ne semble pas la connaître.) Pour Althusser, la tâche de la philosophie marxiste n'est pas seulement de critiquer l'illusion, car à s'y limiter la critique se confond avec la seule conscience de la science, ce qui nous ramène au positivisme. Althusser évoque « la mort continuée de la conscience critique » (20). Au contraire, dit-il, « la philosophie marxiste, fondée par Marx dans l'acte même de la fondation de sa théorie de l'histoire, est en grande partie encore à constituer » (21). En bref, Althusser souligne la vacuité théorique du marxisme français, qui s'est laissé absorber par les tâches pratiques.

Quelle est alors la « théorie » marxiste ? Celle-ci a deux niveaux. D'abord, c'est une théorie de l'histoire – le matérialisme historique – dont l'objet est constitué par les structures mises au jour dans *Le Capital* : classes, modes de production, rapports de production, etc. Ensuite, c'est une discipline philosophique, un système de concepts de second rang qui gouverne la théorie elle-même. C'est une théorie des catégories fondamentales, de la structure catégorique, une métathéorie au sens où Freud parle de métapsychologie. A ce second niveau, la théorie marxiste est le matérialisme dialectique, qu'Althusser oppose à la philosophie

de la nature d'Engels, considérant cette dernière comme une pauvre variante de l'hégélianisme ou, ce qui est peut-être pire, du matérialisme français du XVIII^e siècle. Selon Althusser, cette distinction du matérialisme historique et du matérialisme dialectique a été manquée par les réductions positivistes du marxisme. Même *L'Idéologie allemande* autorise cette confusion : « *L'Idéologie allemande* consacre bel et bien cette confusion, en ne faisant de la philosophie que la frêle ombre portée de la science, sinon la généralité vide du positivisme. Cette conséquence pratique est l'une des clefs de l'histoire singulière de la philosophie marxiste, de ses origines à nos jours » (25-26). Althusser ne s'oppose pas seulement à des dérives du marxisme, mais à quelque chose qui se trouve déjà chez Marx lui-même.

Cet accent mis sur la théorie, non seulement la théorie de l'histoire mais la théorie des catégories, marque la notion de coupure épistémologique. Dans la coupure entre science et idéologie, ce qui caractérise l'idéologie, c'est cette impossibilité de se réfléchir à un niveau supérieur. Nous verrons ultérieurement quel est le contenu de l'idéologie selon Althusser, mais, pour l'instant, nous disposons au moins d'un critère. Même quand elle est systématique, l'idéologie l'est en un sens où elle ne peut pas rendre compte d'elle-même. Elle ne peut pas parler de sa propre manière de penser.

Cette critique de l'idéologie nous rapproche de Spinoza plus que de Hegel. Selon Hegel, tout ce qui a pu être exprimé dans un langage peut être repris à un autre niveau, dans un autre langage. Le contenu du premier niveau est conservé et développé dans le suivant. La notion de coupure est donc anti-hégélienne. Chez Spinoza, au contraire, les modes de connaissance ne sont pas conservés les uns dans les autres, ils se *succèdent*. La connaissance du premier genre – le savoir populaire que le soleil se lève, par exemple – est dépassée par le second genre, l'astronomie, qui n'intègre pas le premier point de vue. Nous rencontrerons d'autres traits spinozistes dans la pensée d'Althusser, fondés sur cette relation entre le premier et le second genre de connaissance : l'ordre de la vérité est anonyme, la rationalité autosuffisante, et le premier genre est doté d'une certaine permanence. Ce dernier point est

particulièrement pertinent pour l'analyse de l'idéologie. Quand il quitte son laboratoire, l'astronome parle de couchers et de levers du soleil, et l'idéologie a peut-être une permanence du même ordre. Ce sera en fait le dernier état de la théorie d'Althusser. Plus on est exigeant envers la science, plus l'espace dévolu à l'idéologie est important. La principale allusion qu'Althusser fait à Spinoza apparaît dans une note en bas de page :

« Aussi la science ne peut-elle à aucun titre être considérée, au sens hégélien, comme la vérité de l'idéologie. Si l'on veut trouver à Marx une ascendance philosophique sous ce rapport, plutôt qu'à Hegel, c'est à Spinoza qu'il faut s'adresser. Entre le premier genre de connaissance et le second genre, Spinoza établissait un rapport qui, dans son immédiateté (si l'on fait abstraction de la totalité en Dieu), supposait justement une discontinuité radicale. Bien que le second genre permette l'intelligibilité du premier, il n'est pas sa vérité » (75, note).

La vérité est du côté du second genre de connaissance. Le premier n'a aucune vérité. Le second est autosuffisant et n'emprunte rien à ce qu'il dépasse. C'est une position clairement anti-hégélienne. Ce radicalisme peut finalement se fourvoyer, la hardiesse d'Althusser n'en reste pas moins admirable.

C'est en raison de la « discontinuité radicale » entre les deux genres de connaissance que la coupure entre la science et l'idéologie ne peut pas s'exprimer en termes de renversement. Le processus de renversement implique que le contenu du premier domaine est conservé, quoique à l'envers. Même si Althusser pousse l'image trop loin, la notion de renversement implique bien ceci. Il discute cette notion dans une autre note en bas de page (les notes en bas de page sont toujours très importantes chez Althusser, qui les utilise pour contourner la doctrine officielle du Parti : la vérité est en bas de page !).

« Il est très remarquable que Marx ait justement formulé contre Feuerbach, dans *L'Idéologie allemande*, le reproche d'être demeuré prisonnier de la philosophie hégélienne dans le moment même où il prétendait l'avoir "renversée". Il lui reprochait d'avoir accepté les présupposés même des questions de Hegel et d'avoir donné des

réponses différentes, mais aux mêmes questions. Contrairement à la vie quotidienne où ce sont les réponses, en philosophie seules les questions sont indiscretes. Lorsqu'on a changé les questions, on ne peut plus à proprement parler de renversement. Sans doute, si l'on compare le nouvel ordre relatif des questions et des réponses à l'ancien, on peut encore parler de renversement. Mais c'est alors par analogie, car les questions ne sont plus les mêmes, et les domaines qu'elles constituent ne sont pas comparables, sinon, comme je le disais, à des fins pédagogiques » (69-70, note).

Remettre Hegel sur ses pieds, c'est restaurer ce qui avait été renversé. « L'homme sur la tête, quand il marche enfin sur ses pieds, c'est le même homme ! » (70). Nous posons désormais des questions nouvelles : nous ne nous demandons plus ce qu'est la conscience humaine ou la condition humaine, mais, par exemple, ce qu'est une classe. Pour Althusser, les deux ordres d'interrogation n'ont rien en commun.

Mieux, la notion hégélienne d'*Aufhebung* est inadéquate. Nous y reviendrons plus loin, dans la discussion des relations établies par Althusser entre la superstructure et l'infrastructure. Il dit ici :

« Le "dépassement" de Hegel n'est nullement une *Aufhebung* au sens hégélien, c'est-à-dire l'énoncé de la vérité de ce qui est contenu dans Hegel ; ce n'est pas un dépassement de l'erreur vers sa vérité, c'est au contraire un dépassement de l'illusion vers la réalité ; bien mieux, plutôt qu'un "dépassement" de l'illusion vers la réalité, c'est une dissipation de l'illusion et un retour en arrière, de l'illusion dissipée, vers la réalité : le terme de "dépassement" n'a donc plus aucun sens » (74-75).

La notion d'*Aufhebung* implique qu'en passant d'un niveau à un autre, nous conservons le contenu du premier à travers un processus de médiation. Si nous prenons la relation maître-esclave comme exemple de l'*Aufhebung* hégélienne, nous savons que cette relation est dépassée par le stoïcisme. Le moment de la reconnaissance intervient entre le maître et l'esclave, et, du coup, quelque chose de la relation antérieure se trouve ainsi préservé. Mais, pour Althusser, il nous faut penser quelque chose de différent que la conservation d'un terme à travers sa négation. Nous

devons penser à la dissipation d'une illusion, ce qui doit s'exprimer dans un langage totalement différent. Une *Aufhebung* implique une continuité substantielle : à travers la négation, le premier terme se retrouve dans le troisième. D'un autre côté, Althusser dit que nous devons penser à une migration de concepts d'un territoire à un autre. La science n'est pas la vérité de ce qui l'a précédée ; ce n'est pas la même chose en vérité, mais quelque chose d'autre. Une telle coupure est-elle pensable ? Je laisse pour l'instant cette question ouverte, car la possibilité de penser cette coupure est liée à l'affirmation d'Althusser qu'il existe une relation causale entre l'infrastructure et la superstructure. Nous discuterons plus loin des conséquences impensables qui découlent de ces échanges inévitables entre les deux sphères.

Je voudrais maintenant passer au second point décisif de notre discussion d'Althusser, ce que nous pourrions appeler le principe herméneutique de sa lecture de Marx. Ce principe dérive de la coupure qu'il prétend voir dans l'œuvre de Marx. Cette coupure est épistémologique dans la mesure où elle prétend distinguer ce qui est scientifique de ce qui est idéologique. Elle ne sépare pas l'imaginaire du réel, mais le préscientifique du scientifique. Or, puisque le marxisme est censé avoir la capacité de se penser lui-même, c'est donc une doctrine qui se comprend depuis le début et qui s'applique à elle-même sa propre coupure théorique ou épistémologique. C'est à travers cette analyse qu'Althusser s'efforce de résoudre la discussion, classique – quoique parfois ennuyeuse – parmi les marxistes, sur la périodisation, sur le problème de la succession des œuvres de Marx. Il applique la notion de coupure épistémologique, qui avait servi à établir la rupture entre Marx et ses prédécesseurs, à l'intérieur même de l'œuvre de Marx. Il s'agit de distinguer, au sein du marxisme, ce qui est scientifique de ce qui ne l'est pas. Dans les articles qui composent *Pour Marx*, Althusser va du jeune Marx aux œuvres de la maturité. Je préfère suivre l'ordre inverse, car ce qui justifie la notion de coupure épistémologique provient de la relation de la doctrine de la maturité au reste des écrits de Marx.

Je voudrais ajouter un mot sur la notion de coupure épistémologique. Cette notion vient de Gaston Bachelard, qui l'a parti-

culièrement exprimée dans *La Philosophie du non*. Bachelard souligne le fait que la science se développe à travers une succession de négations, scandées par des ruptures, un peu comme dans les changements de paradigmes de Kuhn. Une comparaison entre Kuhn et Bachelard serait d'ailleurs instructive. Mais tenons-nous-en ici à l'usage que fait Althusser de la notion de coupure épistémologique, et au problème de la périodisation dans l'œuvre de Marx.

Althusser propose de diviser l'œuvre de Marx en quatre stades : les œuvres de jeunesse (1840-1844), celles de la coupure (1845), celles de la transition (1845-1857) et celles de la maturité (1857-1883). Il nous intéresse particulièrement que *L'Idéologie allemande* soit située dans la deuxième période, précisément en raison de son ambiguïté. Ce que j'ai considéré comme un élément constitutif du texte devient ici un symptôme de la coupure à l'œuvre. En effet, le vieux langage de l'individu et le nouveau langage de la lutte de classe y coexistent. Pour Althusser, la coupure exprimée dans le vieux langage signe son appartenance à un stade négatif. Je le cite à propos de *L'Idéologie allemande*, car je considère cet ouvrage comme exemplaire de la question de l'idéologie :

« Nous devons retenir que sa mutation n'a pu produire d'emblée, dans une forme achevée et positive, la problématique théorique nouvelle qu'elle inaugure, tant dans la théorie de l'histoire que dans la théorie de la philosophie. *L'Idéologie allemande* est en effet le commentaire le plus souvent négatif et critique des différentes formes de la problématique idéologique rejetée par Marx » (26).

Althusser dévalorise toutes les notions positives qui évoquent l'individu réel, qui constituent à ses yeux la gangue dans laquelle la nouvelle terminologie demeure prise.

Il nous faut donc être bien conscients du style de lecture auquel procède Althusser, car on lit toujours selon certaines règles herméneutiques. Il applique au corpus des œuvres de Marx une herméneutique marxiste, c'est-à-dire qu'il applique à elle-même les principes généraux de la théorie. Ce n'est pas une lecture d'un œil neuf, et elle ne prétend pas l'être. Au contraire, il s'agit d'une

lecture critique : la structure théorique du Marx de la maturité est appliquée en retour sur le Marx de jeunesse pour introduire une rupture avec ces commencements. Althusser a raison, à mon sens, de plaider pour une lecture critique. Toute lecture induit une forme de violence car, dans la mesure où nous ne voulons pas purement répéter, nous interprétons. Heidegger et beaucoup d'autres affirment que toute lecture productive est circulaire et récurrente. La conception spécifiquement althussérienne de la récurrence apparaît dans le passage suivant :

« Que cette définition ne se puisse lire directement dans les textes de Marx ; que tout un préalable critique soit indispensable pour identifier le lieu de résidence des concepts propres à Marx en sa maturité ; que l'identification de ces concepts ne fasse qu'un avec l'identification de leur lieu ; que tout ce travail critique, préalable absolu de toute interprétation, suppose par soi la mise en œuvre d'un minimum de concepts théoriques marxistes provisoires portant sur la nature des formations théoriques et leur histoire ; que la lecture de Marx ait donc pour condition préalable une théorie marxiste de la nature différentielle des formations théoriques et de leur histoire, c'est-à-dire une théorie de l'histoire épistémologique, qui est la philosophie marxiste elle-même ; que cette opération constitue en soi un cercle indispensable, où l'application de la philosophie marxiste à Marx apparaît comme la condition préalable absolue de l'intelligence de Marx, et en même temps comme la condition même de la constitution et du développement de la philosophie marxiste, cela est clair. Mais le cercle de cette opération n'est, comme tout cercle de ce genre, que le cercle dialectique de la question posée à un objet sur sa nature, à partir d'une problématique théorique qui, mettant son objet à l'épreuve, se met à l'épreuve de son objet » (30-31).

Ainsi, au lieu de lire Marx pas à pas, en allant de l'avant, nous le lisons en arrière, c'est-à-dire à partir de ce que nous savons être marxiste, de manière à établir ce qui ne l'est pas.

Althusser décrit sa lecture comme circulaire ; et il y a bien une circularité entre le principe qui guide cette lecture et son objet. En disant que cette interprétation est « comme tout cercle de ce genre », Althusser évoque le cercle herméneutique de Heidegger,

bien que je doute fort qu'il y songe (à vrai dire, Althusser semble très peu heideggérien ; il est probable qu'il le tenait pour le pire des idéologues). En tout cas, dans la mesure où il assume cette circularité de la lecture, il a une réponse toute prête pour ceux qui l'accusent de projeter sa lecture dans le texte : cette critique n'est pas une objection tant qu'elle est assumée par la lecture même. Par conséquent, il est difficile d'opposer à la lecture qu'Althusser fait du jeune Marx la remarque que Marx ne dit pas ce qu'Althusser lui fait dire. La réponse d'Althusser serait qu'il part du point où les concepts réfléchissent leur propre vérité, tandis que le jeune Marx ne sait pas encore ce qu'il est en train de dire. Dans le cas de *L'Idéologie allemande*, il met en garde devant la tentation de « prendre au mot » (29) les anciens concepts. *L'Idéologie allemande* est un texte qui ne livre pas ses propres clefs de lecture ; il doit être lu avec une clef qui n'appartient pas à cette œuvre. Althusser évoque les « fausses évidences, peut-être encore plus dangereuses, des concepts apparemment familiers des œuvres de la Coupure » (31).

Ce que nous devons donc discuter, c'est s'il est vrai que la clef de *L'Idéologie allemande* ne se trouve pas dans ce texte. N'y a-t-il qu'une seule manière de lire le jeune Marx ? Sommes-nous obligés de le lire d'après la grille conceptuelle du Marx de la maturité ? N'avons-nous pas, par rapport à ces textes, la liberté de les lire comme s'ils parlaient d'eux-mêmes et pas seulement à travers des rédactions ultérieures ? Ne pouvons-nous pas distinguer entre la coupure épistémologique comme principe interne à la théorie et son application historique ? Il s'agit là de questions décisives, non seulement pour notre interprétation d'Althusser, mais pour la théorie de l'idéologie que nous essayons de construire. Althusser ne manque-t-il pas la rupture capitale entre une philosophie de la conscience et une anthropologie philosophique – pour laquelle les sujets de l'histoire sont « les hommes concrets, réels » (29) – parce qu'il lit en fonction d'une problématique ultérieure ? Pour la même raison, ne sous-estime-t-il pas le passage de l'aliénation à la division du travail, même s'il reconnaît que cette dernière « commande toute la théorie de l'idéologie et toute la théorie de la science » (29) ?

Il dit seulement de la division du travail qu'elle a un « rôle

ambigu » (29). Dans le cas des œuvres antérieures à *L'Idéologie allemande*, il est aisé de voir que les concepts utilisés – conscience, être spécifique, aliénation – sont feuerbachiens. Marx y reste dans le monde « jeune hégélien ». Mais je maintiens que la pierre de touche de l'apparition du marxisme dans *L'Idéologie allemande* est son attention au concept d'individus réels dans des conditions données. Pour Althusser, ces différences deviennent inessentiellles : les deux notions sont anthropologiques et appartiennent à la même idéologie anthropologique.

Althusser forge le concept d'idéologie anthropologique pour couvrir tout le champ dans lequel la question porte sur l'être humain comme un tout, que ce soit dans le langage de la conscience ou dans le langage de la vie réelle, le langage de la praxis. C'est inacceptable. Au contraire, la grande découverte de Marx, dans *L'Idéologie allemande*, est la distinction entre la vie réelle et la conscience. Althusser pense qu'il a raison de considérer cette distinction comme inessentielle à cause de la nécessité pour une théorie vraie de rendre compte d'elle-même, comme nous l'avons vu. De cette affirmation sur la vraie nature de la théorie, il découle que l'idéologie ne se comprend pas elle-même. Althusser s'oppose à l'idée que « le monde de l'idéologie est à lui-même son propre principe d'intelligence » (53).

L'avantage de l'interprétation d'Althusser est qu'il propose un principe pour lire Marx, une lecture cohérente qui s'oppose à l'« éclectisme » (53) de la plupart des autres lectures marxistes. Dans sa lecture du jeune Marx, Althusser critique certains interprètes d'Europe de l'Est, qui s'efforcent de dégager dans le jeune Marx des éléments matérialistes – et donc proprement marxistes – de concepts encore hégéliens ou feuerbachiens. Selon Althusser, nous ne pouvons pas parler d'éléments ; il faut prendre une idéologie comme constituant un tout. La rupture épistémologique est entre des tous cohérents et non entre les composantes d'un élément ; elle s'effectue entre une vieille manière de penser et une nouvelle manière de penser.

On peut se demander ce qui justifie le refus d'Althusser d'accorder à ses contradicteurs marxistes le droit de lire Marx téléologiquement, et de trouver des éléments de la fin dans le jeune

Marx. Ne lit-il pas lui-même le jeune Marx selon des critères qui appartiennent au Marx de la maturité ? Althusser répond en trois points, que je résume brièvement avant d'y revenir. Premièrement, dit-il, l'application de la coupure épistémologique à Marx lui-même préserve la spécificité de chaque phase de ses écrits « tel qu'on ne puisse en distraire un élément sans en altérer le sens » (59). Deuxièmement, l'œuvre du jeune Marx ne s'explique pas par le Marx de la maturité, mais par son appartenance au champ idéologique de son temps. Troisièmement enfin, le principe moteur de ce développement n'est pas l'idéologie elle-même, mais ce qui la sous-tend, l'histoire effective. (Cette affirmation renvoie à la théorie de l'infrastructure et de la détermination en dernière instance.) Ce n'est qu'à ce niveau, soutient Althusser, qu'une explication est scientifique et n'est plus idéologique. De même que la vérité est la mesure de l'erreur, le marxisme de la maturité exprime la vérité *sur* le jeune Marx sans être pour autant la vérité *du* jeune Marx.

Je reviendrai ultérieurement sur le troisième point, après avoir discuté le deuxième. Que l'idéologie soit un tout veut dire qu'elle n'est pas quelque chose d'individuel ou de personnel mais qu'elle est un champ. Définir ce que des œuvres ont en commun exige que nous soyons capables de déterminer à quel champ idéologique commun elles appartiennent. La notion de champ idéologique est une conséquence de la coupure épistémologique, s'il est vrai que nous rompons avec une manière de penser. La notion d'idéologie cesse dès lors d'être individuelle pour devenir plus anonyme. Ce qui soulève à son tour une grande difficulté : comment situer des œuvres individuelles dans un champ anonyme, comment passer du champ à la singularité ?

Cette notion de champ illustre l'influence du structuralisme sur l'œuvre d'Althusser. Elle provient de la psychologie de la forme, qui l'oppose à un objet. Un objet existe sur fond de champ. La tonalité structuraliste est évidente dans le passage suivant d'Althusser :

« A ce niveau d'échanges et de contestations, qui font la matière même des *textes*, où nous sont données ces pensées vivantes, tout

se passe comme si les auteurs mêmes de ces pensées étaient absents. Absent l'individu concret qui s'exprime dans ses pensées et dans ses textes, absente l'histoire effective qui s'exprime dans le champ idéologique existant. Comme l'auteur s'efface devant ses pensées publiées pour n'être que leur rigueur, l'histoire concrète s'efface elle aussi devant ses thèmes idéologiques pour n'être que leur système. Il faudra aussi mettre en question cette double absence. Mais pour l'instant tout se joue entre la rigueur d'une pensée singulière et le système thématique d'un champ idéologique » (61).

L'idée de l'effacement de l'auteur fournit la transition entre les œuvres individuelles et le champ idéologique. On nous demande de penser quelque chose de très difficile à concevoir, une problématique constitutive d'un champ idéologique donné, quelque chose qui serait comme un problème posé sans que personne ne l'ait posé. Ici, la problématique est « l'unité profonde d'un texte, l'essence intérieure d'une pensée idéologique » (63).

Je me demande si cette orientation d'Althusser n'a pas des conséquences désastreuses pour la théorie de la signification ; en effet, qu'est-ce qui est signifié dans un champ si ça ne l'est par personne ? Althusser pourrait répondre qu'il se sert aussi du concept de sens ou de signification. Parlant de la structure systématique d'un champ, il dit que son contenu déterminé est ce « qui permet à la fois de concevoir le sens des "éléments" de l'idéologie considérée – et de mettre en rapport cette idéologie avec les problèmes légués ou posés à tout penseur par le temps historique qu'il vit » (63-64). Ainsi, ce ne sont pas des individus qui posent les questions, mais le temps historique. Cela confirme le troisième principe méthodologique d'Althusser : l'importance accordée aux structures, aux entités anonymes sans sujets. Mais comment exprimerons-nous la souffrance du travailleur ? Tout le vocabulaire de l'aliénation doit disparaître, car il n'y a pas d'aliénation sans quelqu'un qui soit aliéné et qui en souffre. Le cadre conceptuel d'Althusser ne nous autorise qu'à parler de champs, de structures et d'entités de cette sorte.

Le concept de champ tend ainsi à affaiblir la différence entre *L'Idéologie allemande* et les *Manuscripts de 1844* : ils appartiennent au même champ. La notion d'idéologie anthropologique

devient le concept décisif pour comprendre toutes les œuvres qui ne sont pas marxistes, au sens d'Althusser. L'unité de ces textes est fondée sur leur problématique commune : « La problématique d'une pensée ne se borne pas au domaine des objets dont son auteur a traité, parce qu'elle n'est pas l'abstraction de la pensée comme totalité, mais la structure concrète et déterminée d'une pensée, et de toutes les pensées possibles de cette pensée » (65). Comme nous pouvons le voir, il s'agit d'une notion vraiment difficile. Nous devons, à partir de là, penser une idéologie anthropologique comme un champ qui produit toutes sortes de pensées, y compris Feuerbach, les *Manuscrits* et *L'Idéologie allemande*. L'identité des œuvres séparées dans le cadre du champ disparaît ; c'est particulièrement significatif avec la perte de la distinction capitale entre le concept idéaliste de la conscience et le concept de l'individualité réelle placée dans des conditions définies, ce réalisme anthropologique de Marx dont j'ai fait l'éloge sans hésiter.

La seconde conséquence majeure de la lecture d'Althusser est qu'une idéologie ne doit pas être discutée comme une pensée que quelqu'un assume, parce qu'une idéologie n'est pas quelque chose qui est pensé, mais plutôt quelque chose *au sein de laquelle* nous pensons. C'est une découverte décisive et peut-être inévitable : elle n'est d'ailleurs pas spécifiquement marxiste. Quelqu'un comme Eugen Fink, par exemple, l'a aussi souligné, dans son article sur les concepts thématiques et les concepts opératoires³. Nous ne pouvons pas penser tout ce qui est à l'œuvre dans notre pensée. Nous pensons par des concepts, au moyen de concepts. C'est pourquoi nous ne pouvons parvenir à une totale transparence de la pensée. Nous pouvons penser à quelque chose, thématiquement, mais pour ce faire nous devons mettre en œuvre des concepts qui ne sont pas thématiques, au moins tant que nous nous en servons. Dans mon propre langage, je dirais qu'une réflexivité absolue est impossible. Nous ne pouvons parvenir qu'à une réflexion partielle. Il est donc possible qu'une part importante du concept d'idéologie signifie que nous ne pouvons réfléchir tous

3. E. Fink, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », in *Husserl*, Paris, Éd. de Minuit, 1959.

nos concepts. Althusser dit d'une problématique : « En général, le philosophe pense en elle sans la penser elle-même » (66). Cela implique que l'idéologie est inconsciente au sens où elle n'est pas maîtrisée par la conscience. Althusser ajoute que, pour une idéologie, « sa propre problématique n'est pas consciente de soi », qu'elle est inconsciente de ses « présuppositions théoriques » (66). Peut-être y a-t-il ici quelque chose de fondamental, et pas seulement en termes marxistes. Il nous est impossible de tout porter au niveau de la conscience. Nous nous rapportons à des héritages, des traditions, à de nombreuses choses qui nous aident à penser et à vivre, et qui gouvernent notre approche de la pensée. En ce sens, l'idéologie est indépassable. C'est peut-être le meilleur usage que nous puissions faire de la notion de champ : notre pensée est aussi un champ plutôt qu'un objet. On pourrait aussi trouver chez Freud des perspectives équivalentes.

Pour moi, l'objection à cette vision des choses n'est pas dans la prétention que tout est clair, que la transparence est possible. Elle surgit au contraire de la question des relations qui s'instaurent entre une pensée et un champ, si on ne dispose pas d'un cadre conceptuel et d'une idée de motivation. Si nous pensons cette relation en termes de causalité, tout s'obscurcit. Mais si nous disons que nos motifs ne sont pas tous clairs, alors la relation est compréhensible. Le champ de la motivation, pourrions-nous dire, est derrière nous ou en dessous de nous. Le concept freudien du ça est ici très utile. Nous pourrions parler d'un ça social. Pour ma part, je soutiens que la relation entre une pensée singulière et un champ requiert un individu vivant sous les conditions de ce champ. Un champ fait partie des conditions qui entourent un individu, parmi d'autres circonstances. C'est pourquoi il est plus clair de parler le langage de *L'Idéologie allemande*, et de dire qu'un penseur est placé dans des circonstances, dans une situation qu'il ne maîtrise pas, qui ne sont pas transparentes pour lui. En d'autres termes, le concept de champ n'est-il pas plus éclairant et plus utile dans une relation de motivation que dans une relation causale ?

Il existe un autre texte d'Althusser sur la relation entre une pensée et un champ qui semble ouvrir la voie à une interprétation plus proche de celle que je viens de développer :

« Je résume ces réflexions. L'intelligence d'un développement idéologique implique, au niveau de l'idéologie elle-même, la connaissance conjointe et simultanée du champ idéologique dans lequel surgit et se développe une pensée ; et la mise au jour de l'unité interne de cette pensée : sa problématique. La connaissance du champ idéologique suppose elle-même la connaissance des problématiques qui s'y composent ou s'y opposent. C'est la mise en rapport de la problématique propre de la pensée individuelle considérée avec les problématiques propres des pensées appartenant au champ idéologique, qui peut décider quelle est la différence spécifique de son auteur, c'est-à-dire si un sens nouveau surgit » (67).

A nouveau, la question de la différence spécifique de *L'Idéologie allemande* se pose ici. Un sens nouveau ne surgit-il pas ? Plus généralement, cette citation suppose que si quelqu'un apporte une idée neuve, cela veut dire qu'un sens nouveau a émergé d'un champ. C'est pourquoi nous ne pouvons pas parler d'un champ en des termes mécaniques, mais comme une ressource, une réserve de pensées possibles. La relation entre les pensées et le champ n'a de sens que si nous la pensons en termes d'émergence de significations et non de forces. De plus, si nous suivons l'argument d'Althusser selon lequel le champ anonyme et la pensée individuelle sont strictement contemporains, il nous faut alors toujours parler du champ d'une pensée individuelle ou de cette pensée dans un champ collectif. Il y a donc une réciprocité entre la pensée individuelle et le champ, et nous devons pouvoir la conceptualiser. Nous pourrions, ici encore, retrouver le langage des individus réels placés dans des circonstances données. Je plaide à nouveau pour *L'Idéologie allemande* contre le langage d'Althusser en général.

En ce qui regarde la référence à la fois des pensées individuelles et du champ idéologique à ceux qui sont « les vrais auteurs de ces pensées jusqu'ici sans sujet » (68), nous sommes renvoyés à la question « du sens de l'évolution de Marx et de son "moteur" » (69). Le mot moteur est placé entre guillemets, mais il est toutefois employé. Althusser prétend qu'une explication qui trouve le « moteur » dans l'histoire de l'idéologie et non dans la base réelle de l'histoire est elle-même idéologique. Qu'en est-il, alors, de la coupure épistémologique ? La coupure est elle-même un pro-

blème : qui la fait ? Est-elle une coupure de la problématique ou une coupure dans la problématique ? Althusser doit aller jusqu'à la relation de Marx lui-même à la coupure. « Parler de l'histoire réelle [...], c'est mettre en question le "chemin de Marx" lui-même » (71). La signification de la coupure de Marx à travers la couche de l'idéologie n'est pas donnée par la conscience propre de Marx. Mais n'est-ce pas aussi difficile de relier l'idéologie allemande à l'arrière-fond de la politique et de l'économie allemandes, de relier son « surdéveloppement » idéologique au sous-développement historique ? Il est encore plus difficile d'assigner la coupure à de telles conditions historiques. « Toucher l'histoire réelle », le « retour à l'histoire réelle » (73), n'est-ce pas un acte de pensée ? Mieux, si ce retour est un « retour en arrière », un retour à la « réalité des objets dont Hegel s'était emparé, pour leur imposer le sens de sa propre idéologie », ce retour « aux objets mêmes dans leur réalité » (74) n'est-il pas la définition même de la pensée ? La découverte sous l'idéologie du développement du capitalisme et de la lutte de classe est un acte de pensée. Althusser accorde trop au concept de champ. Le champ fournit un moyen important d'éviter la problématique idéologique de « la déformation de problèmes historiques réels en problèmes philosophiques » (77, note), mais la notion de coupure laisse intacte la capacité de poser des problèmes philosophiques.

Ne pouvons-nous pas dire alors que la capacité de se mettre en face de la réalité, la découverte par Marx de « la réalité de cette opacité idéologique qui le rendait aveugle » (79) comprend à la fois l'émergence d'une signification nouvelle et la présence du penseur et de la pensée ? Althusser a encore plus raison qu'il ne le croit quand il dit qu'il y a davantage dans cette découverte de la réalité que dans l'*Aufhebung* hégélienne, qui présuppose que la fin est déjà présente dans le commencement. Mais que peut être « une logique de l'expérience effective et de l'émergence réelle », « une logique de l'irruption de l'histoire réelle dans l'idéologie elle-même » (80) ? Il n'y a plus de place ici pour un champ idéologique. Au contraire, Althusser évoque à la fin le « style personnel » de Marx, sa « sensibilisation au concret » révélée par « chacune de ses rencontres avec le réel » (80).

Pour le marxisme, cette « émergence réelle » n'est « que l'effet de ses propres conditions empiriques » (80, note). Elle ne peut pas dériver de l'idéologie si l'idéologie n'a pas d'histoire. La conclusion semble être que cette émergence est quelque chose comme un commencement absolu. On retrouve la métaphore de la coupure avec les couches gigantesques de l'illusion. La relation de Marx à ses origines n'est pas une relation de continuité, mais une « coupure prodigieuse ». Le chemin de Marx fut de « se libérer des mythes » de son temps par « l'expérience de l'histoire réelle » (81). Retrouvant le vocabulaire de l'émergence, Althusser note que « ce surgissement lui-même est analogue à toutes les grandes découvertes scientifiques de l'histoire », et qu'il a ouvert « un nouvel horizon de sens » (83).

Althusser propose ultimement une signification positive à la notion intransigeante de coupure. Il remarque que Marx a tiré profit de sa fréquentation de Hegel dans la mesure où elle lui a permis « la pratique de l'abstraction », « la pratique de la synthèse théorique et de la logique d'un processus dont la dialectique hégélienne lui offrait un "modèle" abstrait et "pur" » (82). Cette exception à la coupure est une concession considérable de la part d'Althusser. Il tente cependant de la minimiser en y voyant « moins un rôle de formation théorique qu'un rôle de formation à la théorie, une sorte de pédagogie de l'esprit théorique à travers les formations théoriques de l'idéologie elle-même » (82). Cette formation a fourni à Marx « l'entraînement à manier les structures abstraites de ses systèmes [ceux de l'esprit allemand], indépendamment de leur validité » (82). Il semble donc que la coupure ne soit pas absolue. Une continuité, au moins formelle, semble persister. Mais n'est-ce pas là ce qu'affirment les contradicteurs d'Althusser ? Sa réponse est que le changement de la nature des objets, chez le Marx de la maturité, change aussi la méthode. Cette question anticipe sur ce qui suit. Ce que nous devons toutefois garder en mémoire, c'est la manière dont Althusser parle de la découverte, par Marx, de la réalité historique contre l'idéologie dominante. Il dit qu'apparaît avec Marx un « nouvel horizon de sens ». Cela semble impliquer, malgré son intention, un penseur et un processus de pensée.

Althusser (2)

Au chapitre précédent, j'ai discuté le concept de coupure épistémologique. En particulier, j'ai fait référence à la réinterprétation par Althusser de l'œuvre du jeune Marx comme idéologie anthropologique. Dans ce chapitre, je vais discuter le concept d'idéologie chez Althusser lui-même. Cette discussion se déroulera en trois temps : tout d'abord, nous examinerons le cadre problématique de la question de l'idéologie, en termes d'infrastructure et de superstructure ; ensuite, nous envisagerons des idéologies particulières, comme la religion et l'humanisme ; et enfin, la nature de l'idéologie en général.

En ce qui concerne la première question, l'un des apports les plus importants d'Althusser est sa tentative d'affiner et de mettre à l'épreuve le modèle de l'infra- et de la superstructure emprunté à Engels. Nous l'avons rappelé, ce modèle peut se ramener à la conjonction d'une efficience en dernière instance de l'économique – qui est la cause finale et le premier moteur – et d'une autonomie relative de la superstructure ; c'est un modèle d'action réciproque (*Wechselwirkung*) entre l'infra- et la superstructure. Pour Althusser, la première chose qu'il nous faut comprendre est que, quelle que soit la valeur de ce modèle, il est aussi éloigné que possible de la dialectique hégélienne, au contraire de ce que pensait Engels lui-même. Nous avons déjà examiné la critique par Althusser de la métaphore de l'inversion ; ici, cette critique se concentre sur le commentaire que propose Engels de cette métaphore. Dans *Pour Marx*, Althusser introduit la discussion en citant le passage de Marx, dans la postface du *Capital*, auquel se réfère Engels : « Dans Hegel, [la dialectique] est la tête en bas. Il faut la renverser pour

découvrir dans la gangue mystique le noyau rationnel » (85).

Althusser souligne que cette déclaration n'est pas aussi facile à interpréter qu'il le paraît. Engels croit à tort qu'il y aurait un élément commun à Hegel et au marxisme, le « noyau rationnel » et qu'on n'aurait donc besoin que de rejeter « la gangue mystique ». Cet argument est fréquemment développé chez les marxistes, qui estiment qu'on peut conserver la dialectique hégélienne en ne l'appliquant plus à l'Esprit hégélien mais à de nouveaux objets : la société, les classes, etc. L'usage commun de cet argument impliquerait ainsi une continuité au moins formelle entre Hegel et Marx.

Pour Althusser toutefois, c'est encore trop accorder à l'idée d'une continuité, et il a de bonnes raisons pour le dire. Nous ne pouvons pas traiter la dialectique hégélienne comme une procédure vide ou formelle, dans la mesure même où Hegel ne cesse de répéter que la dialectique est le mouvement des choses elles-mêmes. Hegel est opposé à toute sorte de formalisme qui nous autoriserait à d'abord construire une méthode de pensée pour ensuite tenter de résoudre la question métaphysique. C'est le point sur lequel il s'écarte de Kant. Toute la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* est écrite précisément pour réfuter l'idée que nous devrions d'abord avoir une méthode avant de commencer à philosopher. Pour Hegel, la philosophie est la méthode, elle est *Selbstdarstellung*, autoprésention de son propre contenu. Il n'est donc pas possible de séparer la méthode du contenu de manière à ne retenir que la méthode pour l'appliquer à de nouveaux contenus. Ainsi, la structure même de la dialectique hégélienne (négation, négation de la négation) doit être envisagée comme hétérogène à la structure de la dialectique chez Marx. S'il est vrai que nous ne pouvons pas séparer la méthode du contenu, alors il nous faut définir la dialectique marxiste comme n'ayant en commun avec la dialectique hégélienne que le seul mot de « dialectique ». La question est alors : pourquoi le même mot ? En fait, il faudrait se débarrasser de ce mot et dire soit qu'il n'y a pas de dialectique chez Hegel, soit qu'il n'y en a pas chez Marx ; mais c'est là un autre problème.

À la dialectique hégélienne, Althusser substitue le concept de surdétermination. Ce concept est à l'évidence emprunté à Freud,

bien qu'il doive aussi quelque chose à Lacan (l'influence de Lacan est permanente dans toute l'œuvre d'Althusser, et massivement évidente dans ses derniers essais). Pour introduire le concept de surdétermination, Althusser part d'une remarque de Lénine : comment a-t-il été possible que la révolution ait éclaté en Russie alors que la Russie n'était pas le pays industriel le plus avancé ? La réponse de Lénine est la suivante : dire que la révolution doit advenir dans le pays le plus industrialisé implique que la base économique est non seulement déterminante en dernière instance, mais est le seul facteur déterminant. Or nous devons comprendre que la base économique ne fonctionne jamais toute seule ; elle agit toujours en lien avec d'autres éléments : le caractère national, l'histoire nationale, les traditions, les événements internationaux et les accidents de l'histoire, les guerres, les défaites, etc. Un événement comme une révolution n'est jamais le résultat mécanique de l'infrastructure, mais quelque chose mettant en jeu les « divers niveaux et les diverses instances de la formation sociale » (100). Ce nexus est ce qu'Althusser appelle surdétermination et qu'il oppose à la contradiction hégélienne.

Il est toutefois difficile de localiser exactement la différence entre Althusser et Hegel sur ce point. On pourrait en effet dire qu'il y a aussi de la surdétermination chez Hegel. Quel que soit le chapitre de la *Phénoménologie* que nous ouvrons, chaque figure y mobilise tellement d'éléments conflictuels que la dialectique doit précisément évoluer vers une autre figure. Nous pourrions dire que l'instabilité de chaque figure est un produit de sa surdétermination. Althusser prétend – mais je suis peu convaincu par cet argument – qu'il n'existe pas chez Hegel de surdétermination effective impliquant des facteurs hétérogènes. Selon lui, il n'y a chez Hegel qu'un procès cumulatif d'internalisation, qui n'est qu'en apparence une surdétermination. En dépit de la complexité d'une forme historique chez Hegel, elle est en fait simple dans son principe. Bien que le *contenu* de la figure hégélienne puisse n'être pas simple, sa signification l'est, car elle est en définitive une figure unifiée, dont l'unité est immanente à la forme. Chez Hegel, dit Althusser, une époque a « un principe spirituel interne, qui n'est jamais rien d'autre en définitive que la forme la plus

abstraite de la conscience de soi de ce monde : sa conscience religieuse ou philosophique, c'est-à-dire sa propre idéologie » (103). La « gangue mystique » affecte et contamine le « noyau » rationnel supposé. Ainsi, pour Althusser, la dialectique de Hegel est typiquement idéaliste : même si une période historique recèle des éléments complexes, elle est gouvernée par une seule idée, elle a en elle-même une unité. Si donc nous accordons à Althusser la simplicité de la forme hégélienne, telle qu'elle puisse être enfermée dans un label comme la dialectique du maître et de l'esclave ou le stoïcisme, la question est celle du contraste avec la contradiction marxiste. La complexité des contradictions à l'œuvre dans la révolution russe n'est pas un accident dans la théorie marxiste mais plutôt la règle. L'argument est donc que les contradictions sont toujours à ce niveau de complexité.

Si nous ajoutons la notion de surdétermination ainsi comprise à celle de causalité en dernière instance de la base matérielle, avec réaction en retour de la superstructure, empruntée à Engels, nous avons alors un concept de causalité plus riche. En fait, l'infrastructure est toujours déterminée par toutes les autres composantes. Il y a une combinaison de niveaux et de structures. Cette position fut développée originellement, nous ne devons pas l'oublier, pour contrer la tendance mécaniste dans le marxisme – représentée en particulier par le Parti social-démocrate allemand. Ce mécanisme, qui assumait une vision fataliste ou déterministe de l'histoire, fut dénoncé par Gramsci dans un argument intéressant repris par Althusser. Pour Gramsci, ce sont toujours les plus volontaristes qui croient le plus dans le déterminisme ; ils trouvent en effet dans ce fatalisme historique une confirmation de leurs propres actions (en un certain sens, ceci est assez semblable à la vision calviniste de la prédestination). Ceux-là croient qu'ils sont le peuple élu de l'histoire, et donc qu'il y a une certaine nécessité dans le mouvement historique. Althusser cite la forte remarque de Gramsci selon laquelle le fatalisme « a été l'« arôme » idéologique de la philosophie de la praxis » (104, note). Le mot « arôme » est ici une allusion à l'essai de jeunesse de Marx sur la *Philosophie du droit* de Hegel. Tout comme Marx traitait les illusions religieuses d'« arôme spirituel », ici le fatalisme fait l'objet d'une critique analogue.

Pouvons-nous dire que l'introduction par Althusser du concept de surdétermination déplace en quelque manière le cadre causal de l'infrastructure et de la superstructure ? En fait, ce cadre est moins atténué qu'il n'est renforcé par cette analyse. Althusser ne cesse de réaffirmer que ce sont les notions d'infrastructure et de superstructure qui donnent sens à la surdétermination, et non l'inverse. Il reconnaît que c'est la formule d'Engels qui en fait gouverne son propre concept de surdétermination. C'est peut-être une concession à l'orthodoxie marxiste, mais en tout cas il est très clair sur ce point. Parlant de l'accumulation de déterminations effectives (dérivées de la superstructure) sur la détermination en dernière instance par l'économique, il écrit : « C'est ici que peut s'éclairer, me semble-t-il, l'expression de contradiction surdéterminée que je proposais, ici, parce que nous n'avons plus alors le fait pur et simple de l'existence de la surdétermination, mais parce que nous l'avons rapporté, pour l'essentiel, et même si notre démarche est encore indicative, à son fondement » (112-113). Mais le concept de surdétermination n'aide pas à vaincre la faiblesse des concepts d'infra- et de superstructure, car il est seulement un commentaire du même argument. Le cadre de la causalité n'en est pas du tout affecté.

Signe que ce cadre est encore une gêne pour Althusser – il y a une grande sincérité et une grande modestie dans tous ses textes : il dit que lorsque nous mettons ensemble la détermination en dernière instance par l'économique et la réaction en retour de la superstructure sur l'infrastructure, nous ne faisons que tenir « les deux bouts de la chaîne » (111). Cette expression est une allusion à la description par Leibniz des relations problématiques entre ce que Dieu détermine et ce que la volonté humaine détermine. Ainsi, le marxisme répète un paradoxe typiquement théologique, le paradoxe de la détermination ultime ; l'enjeu en est l'efficacité relative d'acteurs indépendants dans une pièce décidée ailleurs et par quelqu'un d'autre.

« Il faut bien dire que la théorie de l'efficace spécifique des superstructures et autres "circonstances" reste en grande partie à élaborer ; et avant la théorie de leur efficace, ou en même temps [...], la

théorie de l'essence propre des éléments spécifiques de la superstructure » (113).

La surdétermination est ainsi bien davantage qu'une solution. C'est une manière de modifier un concept qui reste quant à lui passablement opaque.

C'est pourquoi je me demande s'il ne serait pas plus utile de partir du concept freudo-althussérien de surdétermination, de le prendre pour lui-même et d'envisager alors s'il n'impliquerait pas un autre cadre théorique que celui proposé par les notions d'infra-et de superstructure. La solution que je propose est le cadre d'une théorie de la motivation ; cette structure nous permettrait de comprendre ce qui est en fait à l'œuvre en termes de motifs et de motivations, qui nous autorisent à parler de la surdétermination d'une signification. Peut-être que sans concept de signification, nous ne pouvons pas parler adéquatement de surdétermination. Le concept de surdétermination, à mon sens, n'exige pas une théorie de la causalité. Nous pourrions trouver quelque confirmation de cette tentative de changer de cadre conceptuel dans l'aveu d'Althusser lui-même : il faut accorder une signification à l'autonomie relative de la sphère de la superstructure.

« Une révolution dans la structure [de la société] ne modifie pas *ipso facto* en un éclair (elle le ferait pourtant si la détermination par l'économique était l'unique détermination) les superstructures existantes et en particulier les idéologies, car elles ont comme telles une consistance suffisante pour se survivre hors du contexte immédiat de leur vie, voire pour recréer, "sécréter" pour un temps des conditions d'existence de substitution » (115-116).

La superstructure est une couche qui a sa propre consistance et finalement sa propre histoire. Comme la curieuse théorie marxiste des « survivances » tente de le prendre en compte, nous devons chercher à comprendre pourquoi, par exemple, la morale bourgeoise persiste même après une période de transformation sociale. Mon hypothèse est que de telles pratiques continuent à l'emporter car, précisément, la force de certains motifs survit au changement du cadre social. A mes yeux au moins, l'indépendance, l'auto-

nomie et la consistance des idéologies présupposent un autre cadre d'analyse que celui de l'infra- et de la superstructure.

Permettez-moi cependant de délaissier cette question et d'en venir à ce qui est pour nous la question la plus intéressante chez Althusser, la théorie des idéologies comme telles, des idéologies considérées pour elles-mêmes. Althusser entreprend d'en traiter en deux étapes, qui ont guidé ma propre approche : il considère d'abord les idéologies particulières, avant de tenter d'énoncer quelque chose sur l'idéologie en général. La distinction entre ces deux approches n'est pas clairement faite dans *Pour Marx*, mais apparaît plutôt dans l'article plus tardif et passablement abstrait intitulé « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». Cet article, repris dans *Positions*, sera au centre de notre attention quand nous discuterons la théorie althussérienne de l'idéologie en général. Mais permettez-moi toutefois de le citer ici brièvement pour indiquer comment Althusser introduit la distinction en question. « Si je puis avancer le projet d'une théorie de l'idéologie en général, et si cette théorie est bien un des éléments dont dépendent les théories des idéologies, cela implique une proposition d'apparence paradoxale, que j'énoncerai dans les termes suivants : *l'idéologie n'a pas d'histoire* » (98-99 ; souligné dans le texte). Principalement sous l'influence de Freud et de Lacan, encore une fois, Althusser dit qu'il nous faut conquérir une théorie de l'idéologie en général, exactement comme la métapsychologie est une théorie de l'inconscient en général, une enquête séparée du traitement spécifique des expressions de l'inconscient qu'on peut trouver dans tel domaine particulier, comme la maladie mentale, la création artistique, l'éthique, la religion, etc. Comme nous le verrons, la raison pour laquelle l'idéologie en général n'a pas d'histoire est que c'est une structure permanente. La métapsychologie de Freud est pour Althusser le modèle des relations entre idéologies particulières et idéologie en général. Pour notre propos, l'examen des idéologies en général est la chose la plus intéressante, aussi traiterai-je des idéologies particulières avec rapidité.

L'approche d'une théorie des idéologies à travers l'examen des idéologies particulières est plus ou moins imposée par le modèle marxiste, où les idéologies sont présentées dans une énumération.

Les familiers des textes marxistes auront remarqué que, lorsque Marx lui-même traite de l'idéologie, il ne cesse d'ouvrir des parenthèses et de renvoyer à des idéologies spécifiques – c'est-à-dire religieuses, éthiques, esthétiques et politiques. C'est par énumération de ces formes que Marx construit l'analyse la plus générale, selon une méthode qui n'est pas sans rappeler l'analyse cartésienne du *cogito*. Il ne faut pas oublier non plus que le cheminement historique de Marx procède de manière analogue : de la critique de la religion à la critique de la philosophie, puis à la critique de la politique. La dispersion des idéologies, le fait qu'il s'agisse d'idéologies au pluriel, est une dimension importante du problème. Il nous faut toutefois noter qu'au sein du corpus marxiste, le cadre de la réponse à ce problème n'est pas toujours le même. Dans certains textes, le mot d'idéologie est utilisé pour désigner tout ce qui n'est pas économique, tandis que dans d'autres une différence est faite entre économie, politique et idéologie. Dans son œuvre ultérieure, quand il disposera d'un concept global d'idéologie, Althusser lui-même identifiera la structure politique à une idéologie particulière.

Permettez-moi de donner deux exemples de cette approche énumérative chez Althusser : son traitement de l'humanisme et celui de l'État. Dans *Pour Marx*, l'exemple paradigmatique d'une idéologie particulière est l'humanisme. L'humanisme est traité comme une idéologie, et une idéologie qui a des frontières déterminées. Il est défini comme un champ anthropologique spécifique. C'est donc une forme culturelle, à laquelle certaines personnes appartiennent et d'autres non. Une idéologie particulière peut être opposée à l'idéologie en général, qui n'est pas une forme historique mais une structure permanente, tout comme l'inconscient freudien. À nouveau, l'attraction des concepts freudiens est des plus importantes. En dépit de l'étroitesse du concept d'idéologie identifié à une problématique parmi d'autres, ce concept est néanmoins révélateur de la structure de l'idéologie en général, car en fait la structure générale de l'idéologie chez Althusser répète la structure de l'humanisme.

Le cas de l'humanisme est crucial à un autre égard : il nous donne le droit de mettre *L'Idéologie allemande* dans le même

cadre anthropologique que les textes plus précoces. Ce qui définit l'humanisme, et bien entendu aussi le prétendu humanisme socialiste, est une participation commune à la même idéologie. Aussi Althusser considère-t-il la renaissance de l'humanisme dans le marxisme moderne comme un retour à Feuerbach et au jeune Marx ; il appartient au même champ anthropologique. L'analyse althussérienne de l'humanisme illustre magistralement son refus déterminé de tout compromis conceptuel entre la science et l'idéologie. « Le couple "humanisme-socialiste" renferme justement une inégalité théorique frappante : dans le contexte de la conception marxiste [en l'occurrence, celle d'Althusser lui-même], le concept de "socialisme" est bien un concept scientifique, mais le concept d'humanisme n'est qu'un concept idéologique » (229). Pour Althusser, l'humanisme socialiste est une monstruosité conceptuelle. Malheureusement, cette position pouvait avoir des implications politiques graves. En 1968 par exemple, lors de l'invasion de la Tchécoslovaquie, Althusser garda le silence ; sa position le conduisait à penser que, d'un point de vue théorique, le mouvement de réforme était erroné. Les socialistes tchèques cherchaient quelque chose qui n'existait pas – un socialisme humaniste ; ils se référaient à un concept impur.

L'argument contre le lien entre le concept de socialisme et celui d'humanisme est que ce dernier « désigne des existences, mais ne donne pas leur essence » (229). Il s'agit là d'un argument platonicien, qui objecte que l'humanisme renvoie à des existences – des êtres humains, la vie, etc. – et non à une structure conceptuelle. La perspective d'Althusser est une conséquence nécessaire de la rupture épistémologique, qui place du même côté – le mauvais côté – l'idéalisme de la conscience des *Manuscrits* et l'anthropologie concrète de *L'Idéologie allemande*. Dans l'un de ses énoncés les plus énergiques sur l'anti-humanisme théorique de Marx, Althusser dit :

« Sous le rapport strict de la théorie, on peut et on doit alors ouvertement parler d'un anti-humanisme théorique de Marx, et voir dans cet anti-humanisme théorique la condition de possibilité absolue (négative) de la connaissance (positive) du monde humain lui-

même et de sa transformation pratique. On ne peut connaître quelque chose des hommes qu'à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique (théorique) de l'homme. Toute pensée qui se réclamerait alors de Marx pour restaurer d'une manière ou d'une autre une anthropologie ou un humanisme théoriques ne serait théoriquement que cendres » (236).

C'est peut-être ici le point commun entre Althusser, les structuralistes français en général et d'autres, comme Michel Foucault : l'idée que « le mythe philosophique de l'homme » doit être réduit en cendres. Si l'on suit cette orientation, je ne vois pas comment il serait possible, par exemple, de construire une opposition au déni de droit. Quelqu'un comme Sakharov doit alors être traité comme un idéologue, et Althusser dirait sans doute que les prix Nobel sont des idéologues, et plus sûrement encore qu'ils sont attribués par des idéologues.

Néanmoins, il y a encore dans cette analyse l'allusion à autre chose, quand Althusser dit que la connaissance d'un objet ne peut pas remplacer cet objet ou en dissiper l'existence (236). Dire que quelque chose n'est *théoriquement* que cendres signifie que nous n'en modifions pas la réalité en disant que cette chose n'existe pas réellement. Savoir qu'une idéologie n'a pas de statut théorique n'est pas l'abolir. A nouveau, nous avons ici non seulement une réminiscence de Spinoza – dans le second genre de connaissance, le premier est conservé – mais aussi de Freud, lorsqu'il dit qu'il ne suffit pas dans le processus thérapeutique de comprendre intellectuellement, et qu'il faut en outre que l'équilibre des forces – de répression, etc. – soit modifié lui aussi. Expliquer à quelqu'un qu'il ou elle est pris(e) dans l'idéologie n'est pas suffisant ; cela ne change rien à la situation. L'affirmation selon laquelle quelque chose « n'est que cendres théoriquement » n'a qu'une portée restreinte.

Nous devons alors nous accommoder d'une étrange nécessité : nous savons que l'humanisme n'a pas de statut théorique, mais il n'en a pas moins une forme d'existence factuelle. En reliant l'humanisme à ses conditions d'existence, dit Althusser, nous pouvons en reconnaître la nécessité comme idéologie : il a, selon l'étrange formule d'Althusser, « une nécessité sous conditions »

(237). Althusser doit recourir à cette expression car, si le marxisme est plus qu'une science, si c'est aussi une politique et si la politique est elle-même fondée sur l'assertion que les êtres humains ont certains droits, alors le marxisme doit retenir quelque chose de la sphère idéologique afin d'acquérir une efficacité pratique. La conjonction entre l'idéologie et la science est une « nécessité sous conditions » pour l'action, mais cette conjonction *pratique* n'abolit pas la coupure *théorique*. Comme on le voit, il est extrêmement difficile de comprendre comment quelque chose doit être théoriquement aboli mais en même temps continuer d'exister de telle manière que nous puissions nous y référer pour agir.

Un deuxième exemple des idéologies partielles ou régionales – pour utiliser un vocabulaire quelque peu husserlien –, chez Althusser, est celui de l'État. Ici encore, Althusser introduit des changements importants dans la théorie marxiste. Sa principale innovation est le lien qu'il établit entre l'idéologie et sa fonction politique, c'est-à-dire entre l'idéologie et la question de la reproduction du système, la reproduction des conditions de production. Ce problème a été passablement discuté par les marxistes modernes ; ils estiment que Marx a étudié les conditions de production, mais qu'il faut aussi se pencher sur les conditions de reproduction du système. Cet examen doit être conduit sur toutes les institutions qui ont pour fonction de conforter et de reproduire la structure du système.

Pour donner sens à ce concept de reproduction, Althusser doit élargir le concept marxiste de l'État, tel que Lénine l'a exprimé. Dans *L'État et la Révolution*, Lénine envisage principalement l'État comme une structure de coercition. La fonction de l'État, c'est la répression. Rien n'est sauvé du concept idéaliste de l'État hégélien, comme intégration d'individus qui se reconnaissent citoyens au moyen de la Constitution. A rebours, la vision léniniste de l'État est extrêmement pessimiste : l'État est un instrument de répression, de coercition, au bénéfice des classes dominantes. La dictature du prolétariat consistera en une inversion de cet outil coercitif, et à s'en servir contre les ennemis de cet État transformé. Staline utilisera en effet cette notion d'inversion pour renforcer sa propre position, prétendant qu'il ne faisait qu'utiliser

la structure bourgeoise de l'État contre ses ennemis. Quand ces ennemis en viendront à disparaître, il n'y aura alors plus besoin d'État du tout.

Dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État », Althusser précise sa propre contribution en proposant de distinguer deux aspects du pouvoir d'État. Le premier est constitué des appareils d'État répressifs et coercitifs : le gouvernement, l'administration, la police, les tribunaux, les prisons, etc. Le second, des appareils idéologiques d'État : la religion, l'éducation, la famille, le système politique, les communications, la culture, et ainsi de suite (82). La structure de l'État est à la fois répressive et idéologique. A celui qui objecterait que l'introduction de l'idéologie dans la théorie de l'État implique qu'on y inclue quelque chose de privé et de non public, Althusser répond que cette division entre public et privé est un concept bourgeois. Si nous rejetons les concepts bourgeois, qui dépendent du concept de propriété privée, nous devons alors considérer l'État comme un système d'appareils qui s'étend bien au-delà des seules fonctions administratives. Ce n'est que pour la mentalité bourgeoise qu'il y a des sphères publique et privée distinctes. Pour la théorie marxiste, ces deux sphères représentent des aspects différents de la même fonction.

Nous pouvons relier l'importance des appareils idéologiques d'État avec le problème de la reproduction du système en comprenant que cette reproduction s'opère au moyen d'appareils idéologiques d'État comme l'éducation. Je connais de nombreux éducateurs de gauche en Europe – en Allemagne, en Italie et en France – qui utilisent cette notion de reproduction pour soutenir que la fonction de l'école est la reproduction du système, non seulement à travers l'enseignement des qualifications techniques mais par la reproduction des règles du système dans la conscience des élèves (ici encore, on recoupe Freud : l'appareil idéologique d'État a son équivalent dans le « surmoi »).

« La reproduction de la force de travail fait donc apparaître, comme sa condition *sine qua non*, non seulement la reproduction de sa "qualification", mais aussi la reproduction de son assujettissement à l'idéologie dominante, ou de la "pratique" de cette idéologie,

avec cette précision qu'il ne suffit pas de dire : "non seulement mais aussi", car il apparaît que c'est dans les formes et sous les formes de l'assujettissement idéologique qu'est assurée la reproduction de la qualification de la force de travail » (73).

Un système d'oppression survit et domine grâce à cet appareil idéologique, qui à la fois assujettit les individus et dans le même temps maintient et reproduit le système. La reproduction du système et la répression de l'individu sont une seule et même chose. L'analyse d'Althusser est ici très pertinente. Il faut conjoindre deux idées : un État ne fonctionne pas seulement au pouvoir, mais aussi à l'idéologie, et il le fait pour assurer sa propre reproduction.

Il y a des analyses parallèles à celle-ci en dehors du marxisme. Chez Platon, par exemple, le rôle joué par les sophistes démontre qu'aucun maître ne gouverne par la force pure. Le gouvernant doit convaincre, ou séduire ; une certaine distorsion du langage accompagne toujours l'usage du pouvoir. Le pouvoir nu ne fonctionne jamais ; dans l'usage du pouvoir politique, une médiation idéologique est toujours impliquée. Ma question n'est toutefois pas du tout de savoir si la description d'Althusser est une bonne description. Je ne l'ai pas plus posée pour Marx que je ne la pose ici. En revanche, ce sont les concepts mis en œuvre qui m'intéressent et, dans ce contexte particulier, celui d'« appareil ». Ce concept appartient à la même langue anonyme que ceux d'infrastructure et de superstructure. Ce n'est pas par hasard que le terme choisi par Althusser est « appareil » et non « institution », car « appareil » implique quelque chose de mécanique. Un appareil est quelque chose qui fonctionne, c'est pourquoi il a davantage d'affinités conceptuelles avec les structures et la reproduction, et avec le vocabulaire structuraliste en général. Toutes ces fonctions sont anonymes et peuvent exister et agir par elles-mêmes. Si, toutefois, nous posons la question : comment ces fonctions fonctionnent-elles, n'avons-nous pas besoin d'introduire alors à nouveau quelque élément semblable à la persuasion, c'est-à-dire une certaine façon de capter de la motivation ? A nouveau, le problème est un problème de légitimité, de prétention à la légitimité et de processus de justification, et je ne vois pas comment ces

questions peuvent être traitées en termes d'appareils. La difficulté que j'éprouve tient au cadre conceptuel, qui est celui de la causalité, là où j'estime qu'un autre, celui de la motivation, serait plus adéquat. Le cadre de la causalité a été imposé initialement par la notion de facteur déterminant en dernière instance, et par conséquent tous les aménagements qu'Althusser introduit dans la théorie marxiste, quelque intéressants qu'ils puissent être, doivent nécessairement se plier à ce cadre conceptuel impératif.

Laissons cependant ce point de côté pour nous tourner vers la partie la plus intéressante de l'analyse d'Althusser, sa tentative de proposer une définition de l'idéologie en général. Cette tentative sera décisive pour le reste de ce livre. Elle nous invite à passer de ce que nous pourrions appeler une géographie des idéologies à une théorie de l'idéologie. La discussion d'Althusser se trouve dans deux textes principaux : les pages 238-243 de *Pour Marx* et les pages 97-125 de *Positions*. Ces dernières constituent la section intitulée « A propos de l'idéologie », de l'article « Idéologie et appareils idéologiques d'État », et sont le texte d'Althusser le plus discuté.

Dans *Pour Marx*, Althusser met en avant trois ou quatre définitions programmatiques de l'idéologie, cherchant à les essayer, à les mettre à l'épreuve et rien de plus, car il estime que cet effort n'a pas été entrepris précédemment par la théorie marxiste. Comme nous allons le voir, les définitions qu'il propose ne sont pas simples à combiner. La première est toutefois clairement compréhensible, car c'est une application de la distinction entre la science et l'idéologie.

« Il n'est pas question d'entreprendre ici une définition approfondie de l'idéologie. Il suffit de savoir très schématiquement qu'une idéologie est un système (possédant sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon les cas) doué d'une existence et d'un rôle historique au sein d'une société donnée. Sans entrer dans le problème des rapports d'une science à son passé (idéologique), disons que l'idéologie comme système de représentations se distingue de la science en ce que la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de connaissance) » (238).

Il y a ici quatre ou cinq notions importantes. D'abord, l'idéologie est un système ; ceci fait écho à ce qu'Althusser nomme un champ – un champ anthropologique, par exemple – ou une problématique. Tous ces concepts se recouvrent. Mais de quoi une idéologie est-elle un système ? C'est un système de représentations, et c'est là le second trait. Althusser utilise le vocabulaire de la tradition idéaliste ; le vocabulaire de l'idéalisme est conservé dans la définition de l'idéologie comme *Vorstellung*, représentation. Troisième trait : l'idéologie a un rôle historique. Elle n'est pas une ombre, comme dans certains textes marxistes, car elle joue un rôle dans le processus historique. Elle est partie prenante du procès de surdétermination. Aussi devons-nous relier la notion d'une existence historique de l'idéologie à sa contribution à la surdétermination d'événements. Tous ces traits convergent tout à fait.

Plus problématique en revanche est le quatrième trait qui définit l'idéologie, l'importance relative qu'Althusser assigne à la fonction pratico-sociale de l'idéologie, en opposition à sa fonction théorique. Ce trait est plus difficile à accepter car si, par exemple, nous appelons idéologie l'humanisme, cela a à coup sûr une portée tout à fait théorique. Pour prendre un autre exemple, quelle œuvre est plus théorique que celle de Hegel ? Ce point est difficile à comprendre, car rien n'est plus théorique que l'idéalisme ; Feuerbach et le jeune Marx critiquèrent l'œuvre de Hegel précisément parce qu'elle était de la théorie et non de la praxis. Et nous découvrons soudain chez Althusser que la praxis est idéologique et que seule la science est théorique. Je ne parviens pas à voir comment on peut ici maintenir cette affirmation d'Althusser.

La seconde définition de l'idéologie que propose Althusser a plus à voir avec l'opposition de l'illusoire et du réel. Comme les précédents chapitres l'ont rappelé, ceci n'est pas sans fondements dans le jeune Marx. Cette seconde définition d'Althusser l'emportera dans ses textes ultérieurs. Notez aussi dans la citation suivante l'usage du mot « vécu » : c'est le langage de Husserl et de Merleau-Ponty, celui de la phénoménologie existentielle.

« L'idéologie concerne donc le rapport vécu des hommes à leur monde. Ce rapport, qui n'apparaît "conscient" qu'à la condition

d'être inconscient, semble, de la même manière, n'être simple qu'à la condition d'être complexe, de ne pas être un rapport simple, mais un rapport de rapports, un rapport au second degré » (240).

Ce qui est une manière compliquée de dire que l'idéologie reflète sous la forme d'un rapport imaginaire ce qui est déjà un rapport existant, à savoir le rapport des êtres humains à leur monde. Le rapport vécu est reflété comme idéologie. Le texte poursuit de manière plus décisive :

« Dans l'idéologie, les hommes expriment, en effet, non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence, mais la façon dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence : ce qui suppose à la fois rapport réel et rapport "vécu", "imaginaire". L'idéologie est, alors, l'expression du rapport des hommes à leur "monde", c'est-à-dire l'unité (surdéterminée) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence réelles. Dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire : rapport qui exprime plus une volonté (conservatrice, conformiste, réformiste ou révolutionnaire), voire une espérance ou une nostalgie, qu'il ne décrit une réalité » (240).

Le vocabulaire est ici tout à fait intéressant, non seulement parce que nous avons la notion de rapport vécu, mais parce que ce rapport est vécu sur un mode imaginaire. Dans une idéologie, la manière de vivre ce rapport est imaginaire. Cette définition introduit un glissement important par rapport au vocabulaire du jeune Marx, auquel elle ressemble de prime abord. Tandis que chez le jeune Marx le réel est opposé à l'imaginaire, ici le vécu et l'imaginaire sont associés. Une idéologie est à la fois vécue *et* imaginaire, elle est le vécu comme imaginaire. C'est pourquoi nous avons un rapport réel déformé en rapport imaginaire. En anticipant sur notre discussion ultérieure, nous pouvons noter qu'il est difficile de faire coïncider cette définition avec le reste de l'œuvre d'Althusser, car il parle ici de rapports réels et d'individus réels, même si ces individus réels n'appartiennent pas à la base matérielle. Plus généralement, cependant, il semble que, pour donner une description de l'idéologie, il nous faille parler le

langage de l'idéologie ; nous devons parler d'individus bâtissant des rêves au lieu de vivre leur vie réelle.

Althusser introduit aussi ici la notion de surdétermination, qui n'est cette fois plus appliquée aux relations entre instances – entre éléments de la superstructure et infrastructure – mais aux relations entre l'imaginaire et le réel. Le concept de surdétermination est utilisé dans un contexte qui est plus proche de Freud que de Marx ; le mixte de réel et d'imaginaire est ce que Freud appelle formation de compromis, et c'est la notion qui gouverne ici l'analyse d'Althusser : « C'est dans cette surdétermination du réel par l'imaginaire et de l'imaginaire par le réel que l'idéologie est, en son principe, active... » (241). En conséquence, l'idéologie n'est pas quelque chose de mauvais, qu'il nous faudrait laisser derrière nous ; elle est au contraire quelque chose qui nous pousse, un système de motivation. L'idéologie est un système de motivation qui procède du manque d'une distinction claire entre le réel et l'irréel.

Dans sa troisième définition de l'idéologie, Althusser en parle en termes de niveaux et d'instances. Althusser a besoin de ce langage pour préserver la réalité de l'idéologie, sa réelle existence dans l'histoire. En tant que réelle, l'idéologie doit impliquer des instances réelles, des niveaux réels, et pas seulement des éléments imaginaires ; l'imaginaire est une forme d'inexistence. Dans l'article sur « les appareils idéologiques », Althusser s'efforcera d'ajuster la définition de l'idéologie afin d'y inclure à la fois le pôle de l'illusion et celui de l'existence historique, en suggérant que l'idéologie a une matérialité dans les fameux appareils idéologiques. Ces appareils donneraient une certaine existence matérielle à ces rêves. A l'époque de *Pour Marx* toutefois, Althusser n'a pas encore résolu cette subtile distorsion dans ses définitions. Sa troisième définition de l'idéologie se déplace du langage du vécu à celui des instances.

« L'idéologie fait donc organiquement partie, comme telle, de toute totalité sociale. Tout se passe comme si les sociétés humaines ne pouvaient subsister sans ces formations spécifiques, ces systèmes de représentations (de niveaux divers) que sont les idéologies. Les sociétés humaines secrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmo-

sphère même indispensables à leur respiration, à leur vie historiques. Seule une conception idéologique du monde a pu imaginer des sociétés sans idéologies, et admettre l'idée utopique d'un monde où l'idéologie (et non telle de ses formes historiques) disparaîtrait sans laisser de trace, pour être remplacée par la science » (238-239).

Ce texte est plutôt positif à l'égard de l'idéologie ; c'est un plaidoyer pour qu'on reconnaisse le caractère indispensable des idéologies. Althusser s'en prend à la vision utopique de ces technocrates qui croient que nous sommes maintenant au-delà de l'âge des idéologies, qu'on peut désormais parler de mort des idéologies. A l'encontre de ce thème, aussi célèbre en Europe qu'aux États-Unis, Althusser soutient qu'il y aura toujours des idéologies, car les gens doivent trouver un sens à leur vie. Cette tâche ne peut pas devenir l'apanage de la science, qui ne peut pas tout faire, mais demeure la fonction de l'idéologie. Althusser s'engage loin avant en direction d'une appréciation positive du rôle des idéologies. Il est cependant difficile de penser l'idéologie à la fois comme illusion (selon la seconde définition d'Althusser) et comme une instance réelle essentielle à la vie historique des sociétés. Peut-être la médiation est-elle fournie par l'idée de Nietzsche selon laquelle nous avons besoin d'illusions pour supporter la difficulté de la vie, que nous mourrions si nous découvrions la véritable réalité de l'existence humaine. On pourrait aussi voir à l'œuvre ici la vision pessimiste qui veut que les gens demandent des idéologies parce que la science ne donne pas sens à leur vie. Mais Althusser est extrêmement antipositiviste et, répétons-le, considère comme utopique la vision positiviste d'une science qui remplacerait un jour l'idéologie.

« Cette utopie est, par exemple, au principe de l'idée que la morale qui est, dans son essence, idéologie, pourrait être remplacée par la science ou devenir de part en part scientifique ; ou la religion dissipée par la science qui en prendrait en quelque sorte la place ; que l'art pourrait se confondre avec la connaissance ou devenir "vie quotidienne", etc. » (239).

Contre ceux qui soutiennent que la morale, la religion et l'art sont des « survivances », débris traînants d'ères non scientifiques primitives, Althusser affirme que ce sont des éléments nécessaires de toute société. Les idéologies sont indispensables ; la science ne peut tenir lieu de tout.

Pour ma part, j'interprète cette inflexion de la pensée d'Althusser de la manière suivante. Si nous élevons à ce point nos attentes envers la science, alors elle est au-delà de notre prise. Plus nous élevons le concept de science, plus large devient le champ de l'idéologie, car chacune se définit par rapport à l'autre. Si nous renforçons les exigences scientifiques d'une théorie, nous perdons sa capacité à avoir du sens dans la vie ordinaire. C'est en raison de l'étroitesse du champ de la science que celui de l'idéologie est si vaste. C'est du moins mon interprétation de la position qu'Althusser prend ici. L'opposition qu'il fait entre la science et l'idéologie explique sa reconnaissance positive de l'idéologie comme quelque chose dont le statut indéterminé est de ne pas être vraie mais néanmoins nécessairement vitale, d'être une illusion vitale. Cette perspective permet d'interpréter l'affirmation de Marx que dans une société de classe les idées dominantes doivent prendre la forme de l'universalité. Cette nécessité n'est pas un mensonge, elle n'est pas un piège, mais elle est imposée par la structure inéluctable de l'imaginaire lui-même. Personne ne peut penser sans croire que ce qu'il ou elle pense est vrai en quelque sens. Cette illusion est une illusion nécessaire.

La persistance de cette illusion qu'est l'idéologie s'étend même jusqu'à l'hypothétique société sans classes. Quoi que puisse signifier « société sans classes » – et encore une fois je ne discute pas du tout ici en termes politiques, mais du seul point de vue des conditions internes d'intelligibilité –, elle a quelque qualité d'éternité (dans l'article sur les « appareils idéologiques d'État », le mot « éternel » revient et est comparé à la description freudienne de l'atemporalité de l'inconscient). De manière analogue, l'idéologie est intemporelle. « Il est clair que l'idéologie (comme système de représentations de masse) est indispensable à toute société pour former les hommes, les transformer et les mettre en état de répondre aux exigences de leurs conditions d'existence »

(242). La suggestion est que, dans toute société, même dans celle où par hypothèse la lutte de classes n'existerait plus, il y aura toujours une inadéquation entre les exigences de la réalité et notre capacité à les affronter. Je me souviens des commentaires de Freud sur la mort et sur la dureté de la vie, sur le fait que le prix de la réalité est trop élevé. Les exigences des conditions de la réalité sont élevées, et notre capacité à nous ajuster à la réalité est limitée.

« C'est dans l'idéologie que la société sans classe vit l'inadéquation/adéquation de son rapport au monde, en elle et par elle qu'elle transforme la "conscience" des hommes, c'est-à-dire leur attitude et leur conduite, pour les mettre au niveau de leurs tâches et de leurs conditions d'existence » (242).

Nous avons presque ici une quatrième définition de l'idéologie : le système des moyens grâce auxquels nous essayons d'ajuster notre capacité à changer aux conditions effectives de changement dans la société en général. C'est pourquoi l'idéologie a une certaine fonction éthique ; elle tente de faire sens avec les accidents de la vie, les aspects pénibles de l'existence. Il nous faut introduire un langage existentiel ; quand nous parlons ici de contradiction, ce n'est pas de contradiction logique qu'il s'agit, de contradiction entre des structures, mais d'une contradiction vécue, entre notre capacité d'ajustement et les exigences de la réalité.

A mon sens, la définition de l'idéologie en général que propose Althusser pose les questions suivantes. La plus large, pour commencer : si nous acceptons l'analyse d'Althusser, pouvons-nous encore parler de l'idéologie comme de non-science ? Plusieurs questions plus spécifiques prolongent ce questionnement général : j'y reviendrai dans des chapitres ultérieurs. D'abord, la fonction quasi éthique de l'idéologie n'est-elle pas aussi estimable que la science ? Ensuite, comment pouvons-nous comprendre la notion d'imaginaire si le réel n'est pas déjà médié symboliquement ? Troisièmement, la fonction la plus primitive de l'idéologie – celle qui apparaît avec la société sans classe – n'est-elle pas d'intégration

et non de distorsion ? Et enfin, comment pouvons-nous connaître l'idéologie si elle n'appartient pas à une anthropologie fondamentale ? N'est-ce pas seulement au sein d'une telle anthropologie philosophique que le vocabulaire des définitions d'Althusser – « hommes », « conditions d'existence », « exigences », « attitudes et conduites » – peut trouver un sens ? N'y a-t-il donc pas un lien primitif entre le vécu et l'imaginaire qui soit plus radical que toute distorsion ?

Les expressions d'Althusser appartiennent au vocabulaire de l'humanisme. Pour parler d'idéologie, il faut rajeunir le vocabulaire de l'humanisme. Même dans la phrase qui conclut son analyse – phrase qui est certes peut-être une concession au lecteur – Althusser mobilise ce vocabulaire. « Dans une société sans classe, l'idéologie est le relais par lequel, et l'élément dans lequel, le rapport des hommes à leurs conditions d'existence se vit au profit de tous les hommes » (242-243). Qui donc pourrait vouloir davantage que ce dont nous rêvons tous, une société dans laquelle les relations entre les hommes et leurs conditions d'existence seraient vécues au profit de tous ? Mais ceci est précisément le discours de l'idéologie. Nous devons au moins assumer en partie le discours de l'idéologie pour pouvoir parler de l'idéologie. Tout se passe comme si nous ne pouvions pas parler de l'idéologie dans un autre langage que le sien. Si nous usons du langage althussérien de la science, nous ne pouvons alors parler que d'appareils, d'instances, de structures, de superstructures et d'infrastructures, mais pas de « conditions d'existence », d'« attitudes et de conduites », etc. Jusqu'à un certain point au moins, seule l'idéologie peut parler de l'idéologie.

Quelques autres remarques doivent encore être faites sur la concession d'Althusser, « l'inadéquation entre les tâches historiques et leurs conditions » (245) justifie la nécessité de l'idéologie. Cette relation doit être *vécue* pour devenir une contradiction et pouvoir être traitée scientifiquement. La relation d'inadéquation vient ainsi raviver le prestige du concept d'aliénation. Althusser soutient, nous l'avons vu, que ce concept peut être abandonné, mais sommes-nous capables de le refuser théoriquement et de le conserver pratiquement ? Les contradictions vécues ne sont-elles

pas les conditions des prétendues relations réelles ? Althusser répond que, si nous retournons au langage de l'aliénation, c'est que nous ne disposons pas encore d'une science de l'idéologie. C'est un langage provisoire en l'absence d'un langage adéquat. « Ce recours à l'idéologie peut aussi, dans certaines limites, être envisagé, en effet, comme le substitut d'un recours à la théorie » (247) ou comme « le substitut d'une théorie insuffisante » (248). Althusser a accusé tous les penseurs marxistes de faiblesse théorique, mais il assume une certaine faiblesse théorique pour lui-même afin de parler de l'idéologie en termes positifs. A cause de la faiblesse présente de notre théorie, dit-il, nous avons besoin de recourir au langage de l'idéologie pour pouvoir parler de l'idéologie ; un jour, toutefois, notre théorie sera assez forte pour laisser tomber ce vocabulaire. Cet argument est à mon sens le plus discutable de la tentative d'Althusser. La question est en effet de savoir si cette confusion entre idéologie et théorie scientifique n'est pas exigée par le problème lui-même. Cette « confusion » n'exprime-t-elle pas en fait l'impossibilité de démarquer la contradiction vécue de la base réelle ? Si l'on veut parler de manière sensée de l'idéologie, n'est-on pas conduit à évoquer les motifs des gens, des individus dans certaines circonstances, les relations adéquates ou inadéquates entre les conduites humaines et leurs conditions ? Nous ne pouvons pas éliminer le problème du statut de l'anthropologie philosophique si nous voulons parler de ces questions.

Althusser (3)

Avec Althusser, nous avons adopté comme fil conducteur l'opposition entre idéologie et science. En soulignant cette coupure, le courant marxiste représenté par Althusser renforce la nature scientifique de ses propres assertions théoriques. Tout ce qui ne peut pas être exprimé scientifiquement est réputé idéologique. Cette science marxiste se détourne des concepts qui ont un fondement anthropologique, pour adopter des concepts d'une tout autre nature : forces de production, modes de production, relations de production, classes, etc. Ce langage est clairement non anthropologique. La coupure épistémologique entre les deux séries de concepts fournit le cadre principal de la théorie de l'idéologie. Au sein de ce cadre, Althusser tente de raffiner et de mettre à l'épreuve le modèle d'Engels, qui distingue la superstructure de l'infrastructure, renvoyant l'idéologie à la superstructure. Althusser s'efforce de donner de la corrélation entre infrastructure et superstructure une interprétation non hégélienne, car la manière de penser de Hegel, l'*Aufhebung*, qui surmonte la contradiction, est encore liée à une philosophie du sujet et doit être elle-même placée du côté de l'idéologie. Althusser cherche à fournir un certain contenu à l'idéologie elle-même, dans l'idée que l'idéologie n'est pas un monde d'ombres mais une réalité à part entière. Les derniers écrits d'Althusser se préoccupent de cette notion de la réalité de quelque chose d'illusoire. Lors du dernier chapitre, nous avons atteint le stade où Althusser passe de l'évocation d'idéologies singulières au concept d'idéologie en général. Nous avons interrompu notre enquête en examinant les remarques d'Althusser sur ce thème dans *Pour Marx* ; je vou-

drais la poursuivre en considérant ses dernières propositions.

La tentative d'Althusser la plus accomplie pour fournir un concept global d'idéologie apparaît dans l'article intitulé « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». Rappelons que le propos de cet article est de prétendre que la fonction fondamentale de l'idéologie est la reproduction du système, de contraindre les individus à suivre les règles qui gouvernent le système. Au problème de la production posé par Marx, il faut ajouter le problème de la reproduction. A l'aide de cette redéfinition des concepts, il faut reformuler le concept léniniste d'État, que celui-ci n'avait défini qu'en termes de coercition, en ajoutant ce qu'Althusser appelle appareils idéologiques d'État. L'idéologie est institutionnalisée et apparaît ainsi comme une dimension de l'État. C'est une dimension de l'État qui n'est pas simplement administrative ou politique, mais spécifiquement idéologique. La superstructure est reliée à la reproduction à l'aide d'appareils et d'institutions spécifiques, et le problème d'une théorie générale de l'idéologie est proposé en conjonction avec cette reformulation.

Dans ce texte, Althusser va jusqu'à attribuer à l'idéologie toutes les fonctions positives qui ne relèvent pas de la science. En même temps, il souligne plus fortement que jamais le caractère illusoire de l'imagination. Il emprunte en fait à Spinoza l'idée que le premier genre de connaissance exprime de manière inadéquate notre relation au monde. Il emprunte aussi, plus significativement, la distinction entre l'imaginaire et le symbolique élaborée par Jacques Lacan. En particulier, le recours à la notion de symbolique lui permet de comprendre celle d'imaginaire sur le modèle de la relation en miroir. L'imaginaire est une relation en miroir au stade narcissique, l'image de soi que l'on peut contempler dans un miroir ou bien dans les images que les autres se font de nous, dans toutes les situations de la vie.

Pour en venir au texte, nous allons particulièrement nous concentrer sur la section intitulée « Sur l'idéologie ». Althusser commence par souligner la différence entre sa position et celle de Marx dans *L'Idéologie allemande*. Selon lui, Marx n'y a pas pris au sérieux le paradoxe d'une réalité de l'imaginaire :

« Dans *L'Idéologie allemande* [...] l'idéologie est conçue comme pure illusion, pur rêve, c'est-à-dire rien. Toute sa réalité est hors d'elle-même. L'idéologie est donc pensée comme une construction imaginaire dont le statut est exactement semblable au statut théorique du rêve chez les auteurs antérieurs à Freud. Pour ces auteurs, le rêve était le résultat purement imaginaire, c'est-à-dire nul, de "résidus diurnes", présentés dans une composition et un ordre arbitraires, parfois d'ailleurs "inversés", bref "dans le désordre". Pour eux, le rêve c'était l'imaginaire vide et nul, "bricolé" arbitrairement... » (99).

Contre ce texte purement négatif, Althusser maintient que l'idéologie a une réalité en elle-même : la réalité de ce qui est illusoire. Cette affirmation semble contester une autre affirmation de *L'Idéologie allemande*, selon laquelle l'idéologie n'a pas d'histoire (l'argument, je le rappelle, était que seule l'histoire économique existe réellement ; cette idée devint le cadre de toute la réflexion marxiste orthodoxe sur l'histoire). En fait, Althusser s'accorde à reconnaître l'idéologie comme non historique, mais en un tout autre sens que *L'Idéologie allemande*. L'idéologie est non historique, non parce que son histoire lui serait extérieure, comme les approches orthodoxes le disent, mais parce qu'elle est panhistorique, tout comme l'inconscient de Freud. A nouveau, l'influence de Freud est fortement présente. Dans son article intitulé « L'inconscient », Freud remarquait que l'inconscient était atemporel (*zeitlos*), non pas au sens où il serait surnaturel, mais parce qu'il est antérieur à tout ordre de connexions temporelles, antérieur au langage, à la culture, etc. (Freud avait déjà proposé une présentation analogue dans *L'Interprétation des rêves*, chap. 7.) Le parallèle explicite d'Althusser entre idéologie et inconscient se fonde là-dessus, et va jusqu'à assimiler atemporalité et éternité : « L'idéologie est éternelle, tout comme l'inconscient » (101). De la même manière que Freud cherchait à fournir une théorie de l'inconscient en général, comme forme sous-jacente de toutes les expressions culturelles de l'inconscient, qui apparaît au niveau des symptômes, Althusser s'efforce de proposer une théorie de l'idéologie en général, qui sous-tendrait les idéologies particulières.

Sur cette base, les formes imaginaires de l'idéologie doivent être qualifiées et mises à l'épreuve. Je soulève deux points ici. Tout d'abord, ce qui est déformé par l'idéologie, ce n'est pas la réalité elle-même, ce ne sont pas les conditions d'existence réelles, mais notre relation à ces conditions d'existence ; nous ne sommes pas très loin du concept d'« être-dans-le-monde ». C'est notre relation à la réalité qui est déformée. « Or je reprends ici une thèse que j'ai déjà avancée : ce n'est pas leurs conditions d'existence réelles, leur monde réel, que les "hommes" "se représentent" dans l'idéologie, c'est avant tout leur rapport à ces conditions d'existence qui leur y est représenté » (103). Cela conduit à une conséquence de premier plan, car qu'est-ce qu'une relation aux conditions d'existence si ce n'est pas déjà une interprétation, quelque chose de symboliquement médié ? Parler de notre relation au monde requiert une structure symbolique. Mon principal argument est donc que, si nous n'avons pas au départ une structure symbolique de notre existence, rien ne peut être déformé. Comme Althusser lui-même le fait remarquer : « C'est la nature imaginaire de ce rapport qui soutient toute la déformation imaginaire qu'on peut observer [...] dans toute idéologie » (104). Nous ne sommes pas très loin, ici, d'un renversement complet dans notre approche de l'imaginaire. Nous ne pourrions pas comprendre qu'il y a des images déformées s'il n'y avait pas d'abord une structure imaginaire primaire de notre être dans le monde qui sous-tend même ces distorsions. L'imaginaire n'apparaît pas que dans les distorsions, il est aussi présent dans la relation qui est déformée. L'imaginaire est constitutif de notre relation au monde. Dès lors, il s'agit avant tout de savoir s'il n'y a pas, avant même la fonction déformante de l'imagination, une fonction constitutive de l'imagination. Ou bien, pour parler le langage de Lacan, s'il n'y a pas un rôle symbolique de l'imagination distinct de la composante narcissique de l'imagination, c'est-à-dire distincte de l'imaginaire compris comme la relation en miroir.

Ma seconde remarque est que cette relation aux conditions d'existence se laisse difficilement comprendre dans le cadre de la causalité. Cette relation n'est ni causale ni naturelle, mais plutôt

un jeu entre plusieurs motifs, entre symboles ; c'est une relation qui met en œuvre l'appartenance au tout de notre expérience et qui s'y relie par des motivations spécifiques. Althusser lui-même reconnaît que cette relation détruit le cadre général des relations entre infrastructure et superstructure comprises en termes de causalité ; il dit que nous avons besoin ici de « laisser en suspens le langage de la cause » (104).

Nous devons donc introduire deux niveaux d'imagination, l'un qui est l'imagination déformante, l'autre qui est celui du déformé, et par conséquent le premier niveau.

« 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 » (104).

Exprimé plus simplement, cela signifie que nous ne sommes jamais en relation directe avec ce qu'on appelle les conditions d'existence, les classes, etc. Ces conditions doivent être représentées d'une manière ou d'une autre. Elles doivent avoir leur origine dans un champ de motivations, dans notre système d'images et, par là, dans notre représentation du monde. Les causes qu'on appelle réelles n'apparaissent jamais comme telles dans l'existence humaine mais toujours selon un mode symbolique. C'est ce mode symbolique qui se trouve ensuite déformé, dans un second temps. C'est pourquoi la notion d'une déformation originelle et fondamentale devient problématique et peut être totalement incompréhensible. Si tout est déformé, c'est comme si rien n'était déformé du tout. Il nous faut creuser sous la notion de distorsion. En le faisant, nous redécouvrons une couche pas très éloignée finalement de ce que *L'Idéologie allemande* décrit comme la vie réelle ou les individus réels placés dans certaines circonstances. Althusser refuse toutefois cette approche anthropologique, prétendant qu'elle est elle-même idéologique. Il en résulte

que son discours demeure en l'air, flottant sans fondement, car il nous faut avoir recours au langage réputé idéologique, celui de l'anthropologie, pour parler de cette relation primitive, inéluctablement symbolique, à nos conditions d'existence.

Anticipant peut-être cette difficulté, le texte prend soudain une approche différente. Althusser délaisse le langage de la représentation pour lui substituer celui des appareils. Il se détourne des questions qu'il vient de soulever pour se préoccuper des critères matériels de l'idéologie. La thèse d'Althusser est que l'idéologie a une existence matérielle. Un marxiste ne peut rien dire qui ne soit pas idéologique en ce qui concerne les racines de la déformation dans quelque couche imaginaire, mais, en revanche, il peut parler scientifiquement des appareils idéologiques dans lesquels la déformation est à l'œuvre. Le seul langage marxiste sur l'imaginaire ne porte pas sur son ancrage anthropologique ou ontologique, mais sur son incorporation dans les appareils d'État, dans des institutions. C'est pourquoi on peut produire une théorie de l'imagination comme institutionnalisée, mais non une théorie de l'imagination comme structure symbolique.

« Nous avons dit, parlant des appareils idéologiques d'État et de leurs pratiques, qu'ils étaient chacun la réalisation d'une idéologie [...]. Nous reprenons cette thèse : une idéologie existe toujours dans un appareil, et sa pratique, ou ses pratiques. Cette existence est matérielle » (105).

L'approche matérialiste se demande dans quel appareil l'idéologie est à l'œuvre et non comment elle est possible, selon la structure fondamentale de l'être humain ; cette dernière question relève d'un langage idéologique. Les questions sur l'imaginaire sous-jacent – l'imaginaire non déformé ou pré-déformé – doivent être remplacées par des questions portant sur l'appareil. L'appareil est une entité collective et n'implique pas de référence aux individus. Althusser parle des croyances individuelles comme appartenant à un « dispositif "conceptuel" idéologique » (106), soulignant par là qu'il s'agit de quelque chose qui fonctionne par soi-même, forgeant les comportements.

Il est toutefois difficile de parler en termes d'appareils de la pratique d'un croyant, par exemple, si l'appareil n'est pas référé aux règles gouvernant le comportement. Le dispositif idéologique qui régit le comportement du croyant – l'exemple est d'Althusser (106) – doit rendre compte des attitudes et donc des mobiles de l'individu concerné. Il nous faut lier l'appareil avec ce qui fait sens pour l'individu. L'appareil est une entité anonyme et externe, cependant, qu'il est difficile de relier à la pratique, laquelle est toujours la pratique de quelqu'un. C'est toujours un individu qui s'agenouille, qui prie, qui fait ce que l'appareil est supposé lui dire de faire.

Afin de ne pas parler idéologiquement de l'idéologie, Althusser doit insérer la notion de pratique elle-même dans un cadre behavioriste, celui-ci étant ce qui convient le mieux au concept marxiste d'appareil. Le langage de l'idéologie, dit Althusser, « parle des actes : nous parlerons d'actes insérés dans des pratiques. Et nous remarquerons que ces pratiques sont réglées par des rituels dans lesquels ces pratiques s'inscrivent, au sein de l'existence matérielle d'un appareil idéologique... » (107). Pour Althusser, le concept d'action est trop anthropologique ; pratique est un terme plus objectif. En dernière analyse, c'est seulement l'existence matérielle d'un appareil idéologique qui fait le sens de la pratique. L'appareil est un cadre matériel, dans lequel les gens font des choses spécifiques.

La tonalité behavioriste de l'analyse d'Althusser est évidente dans un passage comme celui-ci :

« 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 » (108).

Le mot « matériel » est utilisé en quatre sens : actions matérielles, s'agenouiller, par exemple ; pratiques matérielles, s'agenouiller comme comportement religieux ; rituels matériels, s'agenouiller comme moment du service religieux ; et l'appareil idéologique

matériel, l'Église comme institution. Tout comme Aristote déclare que l'être a différentes significations, Althusser décline les différents sens de matière, reconnaissant avec quelque humour la comparaison (106). Mais, tout en admettant que les quatre significations du mot « matériel » sont affectées par des modalités différentes, il ne procure aucune règle pour leur différenciation. « Nous laissons en suspens la théorie de la différence des modalités de la matérialité » (108). Dès lors, en fait, il nous faut pouvoir appliquer le concept de « matériel » à des choses qui ne sont pas matérielles, au sens d'une chaise, par exemple. Il nous faut tirer de la polysémie du mot « matière » la possibilité de faire sens de ces différences, ce qui n'est pas simple car, dans le langage ordinaire, nous usons du mot dans des contextes extrêmement différents. Nous nous rapportons au concept de matière du sens commun, ou bien aux règles d'usage du langage ordinaire, au sens de Wittgenstein, pour étendre et forger la notion de matière de manière à ce qu'elle recouvre celle de pratique.

Le restant de l'article d'Althusser est consacré au fonctionnement de la catégorie de sujet dans l'idéologie. Althusser dit que la fonction de l'idéologie et du sujet est de se fournir mutuellement un contenu.

« Nous disons : la catégorie de sujet est constitutive de toute idéologie, mais en même temps et aussitôt nous ajoutons que 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 » (110).

Althusser met le mot « constituer » entre guillemets, car c'est là le langage de Husserl. La phénoménologie du sujet tombe sous le concept d'idéologie au point qu'elle définit l'idéologie ; l'idéologie est l'humanisme, l'humanisme est lié à la notion de sujet, et c'est l'idéologie qui constitue le sujet. L'idéologie et le sujet sont mutuellement constitutifs. Là où quelqu'un comme Erik Erikson pense que l'idéologie est un facteur d'identité et donc maintient que la relation entre l'idéologie et le sujet doit être prise en un sens positif, le langage d'Althusser est beaucoup plus négatif.

Nous sommes contraints de mettre du côté de l'idéologie ce qui est, en un sens, le problème philosophique le plus intéressant : comment devenons-nous des sujets ? C'est une tentative hardie que de donner autant à l'idéologie pour lui retirer autant. Car si nous donnons trop à la science, nous serons obligés de donner encore plus à l'idéologie. Il devient de plus en plus difficile de traiter l'idéologie simplement comme un monde d'illusions, de superstructures, car elle est à ce point constitutive de ce que nous sommes que ce que nous serions, séparés de l'idéologie, nous est totalement inconnu. Nous sommes ce que nous sommes précisément grâce à l'idéologie. Le fardeau de l'idéologie est de faire de nous des sujets. C'est une situation philosophique étrange, car toute notre existence concrète est mise du côté de l'idéologie.

L'intéressante analyse que propose Althusser de ce qu'il appelle « interpellation » démontre plus spécialement la relation entre l'idéologie et le sujet. « Je dirais dans une première formule : toute idéologie interpelle les individus concrets en sujets concrets, par le fonctionnement de la catégorie de sujet » (113). Nous sommes constitués en sujets à travers un processus de reconnaissance. L'usage du terme « interpellation » est une allusion au concept théologique d'appel, d'être appelé par Dieu. Dans sa capacité à interpeller les sujets, l'idéologie les constitue. Être sauvé, c'est devenir un sujet. « C'est une seule et même chose que l'existence de l'idéologie et l'interpellation des individus en sujets » (114). L'idée est que l'idéologie est éternelle et ainsi n'appartient pas à l'histoire des classes, et qu'elle agit afin de constituer la catégorie de sujet et d'être constituée par elle. La théorie de l'idéologie en général reconstruit le cadre d'une anthropologie complète, mais en un sens négatif. Cette anthropologie est le monde de l'illusion.

La thèse d'Althusser sur la nature illusoire de ce qui nous constitue en sujets est fondée sur la notion lacanienne de la structure en miroir de l'imaginaire. « Nous constatons que la structure de toute idéologie, interpellant les individus en sujets au nom d'un Sujet Unique et Absolu est spéculaire, c'est-à-dire en miroir, et doublement spéculaire : ce redoublement spéculaire est constitutif de l'idéologie et assure son fonctionnement » (119). Si l'on met au

premier plan l'illusion dans le procès symbolique, toute idéologie doit être illusoire. Il y a ici une fusion complète du concept du miroir – la structure narcissique – avec l'idéologie. L'idéologie est établie au niveau du narcissisme, le sujet se contemplant indéfiniment. Althusser illustre sa thèse par l'exemple de l'idéologie religieuse. Il dit que la fonction de la théologie chrétienne est de redoubler le sujet par un sujet absolu ; ils sont dans une relation en miroir. « Le dogme de la Trinité est la théorie même du dédoublement du Sujet (le Père) en sujet (le Fils) et de leur relation spéculaire (le Saint-Esprit) » (119, note). Ce traitement ne me paraît pas à la hauteur du problème posé : Althusser expédie la théologie de la Trinité en une note en bas de page. Nous pourrions peut-être dire que la relation en miroir serait plus intéressante comme expression d'un mode de vie névrotique. Si nous prenions par exemple le cas Schreber analysé par Freud, et en particulier ce que Freud appelle la théologie de Schreber, nous verrions ce procès reduplicatif, où aucun dieu n'est à l'œuvre, mais seulement une projection et une réinjection indéfinies de soi-même, une projection et une assimilation de sa propre image.

Il est toutefois plus difficile de construire le concept de sujet tout entier sur la base étroite de la relation narcissique du miroir. Nous pouvons comprendre cette relation comme une distorsion, la distorsion de la constitution du sujet : il est plus difficile de la comprendre comme constitutive. La seule manière de soutenir que cette relation est constitutive – et c'est la position d'Althusser – est de soutenir la position radicale : toute constitution du sujet est distorsion. Si l'idéologie est éternelle toutefois, si les individus sont toujours déjà interpellés en sujets, si la structure formelle de l'idéologie est constamment la même, alors comment la coupure épistémologique est-elle possible ? Le problème de la coupure épistémologique doit être replacé dans le contexte de l'idéologie en général, et pas seulement d'idéologies particulières. La rupture avec l'idéologie religieuse, avec l'humanisme, etc., n'est rien en regard de la rupture par rapport à cette constitution mutuelle de l'idéologie primaire et de la subjectivité. Une rupture a bien lieu, mais pas où Althusser la place. Nous devons au contraire rompre avec la méconnaissance qui adhère à la

reconnaissance. Quel intérêt y aurait-il à une critique de la méconnaissance si ce n'est pour une meilleure reconnaissance ? Nous devons donner un sens à la reconnaissance vraie d'une manière qui ne la réduise pas à l'idéologie, au sens étroit et péjoratif du terme. Althusser, toutefois, rejette cette possibilité. Il parle de « la réalité qui est nécessairement méconnue dans les formes mêmes de la reconnaissance » (122). Toute reconnaissance est méconnaissance ; c'est une thèse très pessimiste. Si l'idéologie doit n'avoir aucune valeur en elle-même, elle doit être le monde de la méconnaissance. Toute la dialectique de la reconnaissance est brisée par la réduction qu'opère Althusser de la problématique du sujet à l'idéologie.

Au lieu d'être une relation de reconnaissance, la relation en miroir est reliée par lui à une relation de subsumption. « Il n'est de sujets que par et pour leur assujettissement » (121), remarque-t-il. Il joue sur les mots, rappelant que le sujet se rapporte à la fois à la subjectivité et à l'assujettissement. Mais les deux significations sont ici réduites à une seule : être un sujet veut dire être assujetti. N'y a-t-il pas pourtant une histoire du développement individuel au-delà du stade du miroir ? Et qu'en est-il de la dialectique de l'imaginaire et du symbolique au sein même de l'imagination ? Pour Althusser, toutefois, être un sujet veut dire être assujetti à un appareil idéologique d'État. A mon sens, si l'idéologie doit être liée au stade du miroir, au sujet assujetti, je ne vois pas comment il serait possible que des citoyens, des sujets authentiques, puissent résister aux appareils idéologiques d'État. Je ne vois pas d'où nous pourrions tirer les forces de résistance nécessaires, si ce n'est des tréfonds d'un sujet prétendant n'être pas totalement assujetti. Comment, sinon, quiconque produirait-il une rupture dans la coquille hermétique de l'idéologie ?

La tâche est donc de délier la méconnaissance de la reconnaissance. Je relierai ultérieurement mes analyses de Habermas à ce point précis. La problématique de Habermas part de la nécessité d'un projet de reconnaissance. L'idéologie est source de confusion parce qu'elle empêche la reconnaissance mutuelle des hommes. Mais si nous sommes entièrement dans l'idéologie, nous n'avons plus d'armes contre elle, car les armes elles-mêmes sont idéo-

logiques. C'est pourquoi nous avons besoin d'une notion non idéologique de la reconnaissance, que Habermas évoque dans ses travaux les plus récents sous le nom de communication. Nous avons besoin d'une utopie de reconnaissance totale, de communication totale, sans frontières ni obstacles.

Avant toutefois d'en venir à l'examen de cette communication qui échappe à l'idéologie, il me reste à rassembler les questions posées par notre lecture d'Althusser. Elles se rassemblent en cinq grands problèmes. En premier lieu, la question de la prétention scientifique du marxisme : en quel sens est-il une science ? Quand Althusser parle de la découverte d'un continent, le continent histoire, il entend bien en proposer une science. Cette histoire n'est pas historiographie empirique, mais la succession systématique de stades dans le développement des relations économiques (depuis le communisme primitif jusqu'au féodalisme, puis au capitalisme et ainsi de suite). Si nous parlons de science en un sens positiviste, alors une telle théorie doit être soumise à vérification par la communauté scientifique. Il est alors difficile d'en faire une science de classe. Introduire l'idée de vérification scientifique au sein de la lutte de classes revient à introduire un concept pratique dans un cadre théorique. En quel sens le marxisme peut-il être une science s'il n'est pas vérifiable, ou falsifiable au sens de Popper ? Il peut être scientifique en un autre sens, celui de la critique. Mais qu'est-ce qui motive la critique, sinon un intérêt, intérêt pour l'émancipation, pour la libération, quelque chose qui ramène nécessairement la critique dans la sphère idéologique ? Il est plutôt malaisé de concevoir une science non positiviste que n'animerait aucun intérêt humain, aucun intérêt pratique. Il est aussi difficile d'envisager une science qui ne serait pas compréhensible par tous, en particulier par les membres des autres classes. Comme nous le verrons, le paradoxe de Mannheim s'origine dans la même difficulté, quand l'analyse de l'idéologie est élevée au niveau d'une science, celui d'une sociologie de la connaissance.

Le second problème est un corollaire du premier, et concerne la notion de coupure épistémologique. Une coupure complète est-elle compréhensible sans qu'il y ait une espèce de miracle intellectuel, l'impression de quelque chose émergeant brutalement

de l'obscurité ? Dans les *Éléments d'autocritique*, tout en se reprochant à lui-même plusieurs erreurs (notamment d'avoir abusé de la théorie et de devoir retourner à la lutte de classes de manière plus militante), Althusser renforce encore la notion de coupure épistémologique. Il l'évoque comme un événement sans précédent. Il parle même de Marx comme d'un enfant sans père, une sorte d'orphelin absolu, et prétend que seuls les idéalistes sont sans cesse à la recherche de continuités. Or il est possible que l'idée de continuité implique un certain providentialisme, mais je ne vois pas pourquoi seule la continuité historique pourrait être considérée comme idéologique, ou peut-être même théologique. La notion de discontinuité ne soulève pas moins de problèmes. Pour l'essentiel, ils tiennent aux motifs de la coupure. Il faut bien une raison à la coupure épistémologique, et si cette raison doit provenir d'un intérêt quelconque, il nous faut alors l'emprunter à la sphère de l'idéologie. Le motif appartient à la sphère de l'anthropologie, au souhait d'être plus pleinement humain. Nous ne pouvons totalement séparer la coupure d'un projet humain, bien qu'il soit mis à l'épreuve, peut-être même refusé, par la science qu'elle promet.

A mes yeux, la conception althussérienne de la coupure épistémologique cause un tort considérable non seulement à la théorie de l'idéologie, mais à la lecture de Marx. Elle nous conduit à sous-estimer une coupure importante dans l'œuvre de Marx, à placer la coupure ailleurs que là où elle devrait être. Bien que je ne sois pas un spécialiste de l'œuvre de Marx, ma lecture de celui-ci me conduit à la conviction que la coupure la plus importante ne se situe pas après *L'Idéologie allemande*, mais entre les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande*, c'est-à-dire avec l'émergence du concept d'être humain réel, de praxis réelle, d'individus agissant dans des conditions données. De ce point de vue, le destin de l'anthropologie n'est pas lié à celui de l'idéalisme. Le tort causé à Marx par Althusser, c'est de nous obliger à mettre sous un seul chef – celui d'anthropologie idéologique – deux notions différentes. La première est une idéologie de la conscience, avec laquelle Marx, comme Freud, ont rompu avec raison. Mais la seconde est l'idéologie de l'être humain réel,

concret, un être composé de pulsions, de travail, etc. Cette dernière notion peut à mon sens être exprimée en termes non idéalistes. L'idéologie et l'idéalisme ne sont donc pas identifiés au point qu'il n'y ait plus de place pour une anthropologie. C'est même à mon sens la seule manière de pouvoir traiter les problèmes que nous allons rencontrer au cours des chapitres suivants. La rupture opérée par Marx doit pouvoir donner sens au niveau où s'ancre cette recherche d'une plénitude de l'existence individuelle.

Ces questions nous conduisent à la troisième question que pose notre lecture d'Althusser, le problème de son cadre de pensée conceptuel. Le cadre conceptuel de l'infrastructure et de la superstructure est une métaphore, celle d'un édifice et de ses fondations ; séduisante à première vue, cette métaphore devient très dangereuse si elle est prise littéralement pour évoquer l'antériorité d'une chose par rapport à quelque chose de secondaire ou de dérivé. L'un des signes du caractère égarant de cette métaphore est la difficulté de relier l'action des fondations aux réactions de la superstructure. Nous nous trouvons pris dans une scolastique des facteurs déterminants et non déterminants, quoique réels. Je crains que cette scolastique ne conduise nulle part, mais la métaphore est dangereuse pour d'autres raisons plus importantes encore. Ce n'est pas qu'elle soit à l'origine de paradoxes, car toute doctrine progresse par la résolution de ses propres paradoxes. C'est plutôt que ce cadre conceptuel nous empêche de tirer profit de quelques contributions d'Althusser à la doctrine marxiste parmi les plus intéressantes. Je pense en particulier au concept de surdétermination, c'est-à-dire la reconnaissance de l'interaction simultanée de l'infrastructure et de la superstructure, le fait que dans l'histoire les fondations n'agissent jamais seules, mais sont toujours entremêlées d'actions, d'événements historiques spécifiques, etc. Il me semble que, placé dans un autre cadre conceptuel que celui des relations entre superstructure et infrastructure, le concept de surdétermination pourrait être plus éclairant. Il nous conduirait en fait à reconsidérer ce que sont les fondations, en dernière analyse.

Si nous soulevons la question radicale de ce qui est fondamental pour les êtres humains, nous sommes conduits à y inclure une

bonne part de ce qui est rangé dans la superstructure, et qui d'un autre point de vue va apparaître comme fondamental. Considérons n'importe quelle culture, et nous découvrirons que son cadre symbolique – ses principales certitudes, la manière dont elle se considère elle-même et projette sa propre identité dans des symboles et des mythes – constitue le fondement. Il semble que nous puissions qualifier de fondamental exactement ce qu'on appelle la superstructure. La possibilité de cette juxtaposition est toujours présente dans une métaphore. Nous devons détruire une métaphore en usant d'une métaphore contraire. Nous procédons ainsi de métaphore en métaphore. La métaphore opposée est ici celle de ce qui est fondamental pour les êtres humains ; ce qui leur est fondamental n'est pas nécessairement ce que la théorie marxiste met au fondement. En fait, je me demande si la notion de surdétermination ne doit pas nous conduire à abandonner la distinction de la superstructure et de l'infrastructure.

Ceci est encore plus évident si nous remarquons que l'action même de la superstructure oblige à mettre en œuvre des concepts intermédiaires qui ruinent le cadre général « infrastructure/superstructure ». Il me faut encore revenir à la notion d'autorité. Un système d'autorité n'utilise jamais de la seule force, de la pure violence, mais a, au contraire, besoin d'idéologies, de procédures dotées de sens. Ces procédures appellent la compréhension des individus. Le schéma que propose Althusser de l'« effectivité » doit être retravaillé et peut-être entièrement refondu de manière à faire place à l'aspiration à la légitimité qui caractérise une autorité dirigeante, quelque groupe ou classe qui l'exerce. Nous en verrons les prolongements plus loin avec Max Weber, dont la question fondamentale fut : comment l'autorité s'exerce-t-elle ? Pour Weber, le problème de la domination implique un système de motifs où les prétentions à la légitimité d'une autorité tendent à rencontrer une capacité de croyance dans cette légitimité. Nous sommes obligés de compter avec ces prétentions et ces croyances, et il est difficile de faire entrer de tels facteurs psychologiques dans le schéma de l'infrastructure et de la superstructure.

Une dernière raison pour laquelle ce cadre conceptuel devrait être mis en question, c'est la thèse d'Althusser selon laquelle les

idéologies ont une réalité en tant que telles. Il a sans doute raison d'affirmer l'autonomie relative et la consistance des idéologies, s'opposant en cela à la tradition marxiste classique, à l'exception de Gramsci. Cette autonomie relative suppose que les idéologies ont un contenu propre. Cela exige donc, avant même qu'on s'intéresse à la fonction ou à l'usage des idéologies, une phénoménologie de leur mode spécifique. Nous ne pouvons seulement les définir par leur rôle dans la reproduction du système. Il nous faut d'abord rendre compte de leur signification. L'affirmation selon laquelle le contenu des idéologies s'épuise dans leur usage est sans fondement ; leur usage n'épuise pas leur sens. Nous pouvons prendre comme exemple le cas proposé par Habermas : dans les sociétés modernes – et particulièrement dans la structure militaro-industrielle du monde capitaliste –, la science et la technologie fonctionnent de manière idéologique. Cela ne veut pas dire qu'elles soient idéologiques par constitution, mais seulement que leur usage est idéologique. Leur captation actuelle au profit d'un intérêt – un intérêt de contrôle, pour Habermas – n'est pas constitutive de la signification de leur champ propre. Il nous faut distinguer entre la constitution intérieure d'un champ idéologique donné (en accordant pour le moment que nous l'appelons toujours idéologique) et sa fonction. La distorsion idéologique ne résume pas la constitution interne de certaines forces ou de certaines structures sociologiques.

Nous pourrions, autre exemple, prendre la définition léniniste de l'État. En le définissant seulement par sa fonction coercitive, Lénine a négligé de nombreuses autres fonctions : il n'a pas vu que la fonction coercitive dérivait de ces autres fonctions et les dévoyait. L'approche de Lénine revient toutefois à systématiser le modèle marxiste orthodoxe. La religion, par exemple, n'aura pas d'autre fonction que celle de distorsion, et certains avancent la même chose aujourd'hui pour la science et la technologie. Or la seule manière de donner sens à l'autonomie relative de la superstructure n'est-elle pas de distinguer entre les règles de sa constitution et les distorsions de son usage ? Si nous ne pouvons pas faire cette distinction, il nous faut alors dire que la fonction de masque est constitutive de son objet. Le contenu d'une idéologie

devient seulement ce que nous avons réussi à démasquer, et rien d'autre, ce qui est extrêmement réducteur.

L'impossibilité de reconnaître la spécificité de chaque sphère de la superstructure – juridique, politique, religieuse, culturelle – n'a pas seulement des conséquences théoriques dangereuses : elle a aussi des conséquences pratiques et politiques dangereuses. Si l'on affirme que ces sphères n'ont aucune autonomie, l'État stalinien est possible. Si la base économique est le seul fondement, et si les autres sphères ne sont que des reflets, des ombres ou des échos, nous sommes autorisés à manipuler ces sphères de manière à transformer la base économique. Il n'y a plus de respect pour l'autonomie du juridique, du politique ou du religieux, qui sont alors réputés n'avoir aucune existence propre.

Ne pourrions-nous alors souhaiter disposer d'un cadre théorique différent, dans lequel le processus de distorsion aurait ses conditions de possibilité dans une constitution que la fonction de distorsion ne suffirait pas à définir ? Par exemple, cela voudrait dire que la sphère juridique possède une spécificité constitutive, même s'il est vrai qu'elle a été détournée par la bourgeoisie pour son propre profit. Si nous prenons la relation entre le capital et le travail exprimée par le salaire, celui-ci résulte d'un contrat qui est un acte juridique. La forme juridique de l'échange suggère que personne n'est esclave, mais que certains louent leur travail en échange d'un salaire. C'est à l'évidence une distorsion grave, car le concept juridique de contrat est appliqué à une situation de domination. La situation d'exploitation est masquée par l'échange entre le travail et le salaire qui n'est qu'en apparence réciproque. A mon sens, bien que le droit soit gravement blessé par cette utilisation du contrat afin de masquer le rapport d'exploitation au sein du système capitaliste, il ne s'épuise pas dans cette distorsion, comme le pensent les marxistes orthodoxes. J'insiste sur la possibilité de dissocier ou d'associer les fonctions de distorsion et de constitution, ce qui suppose un cadre d'interprétation qui prend en compte les motifs.

Le quatrième problème qui ressort de notre examen est celui des idéologies particulières. En partant de la question précédente, il nous faut nous demander quelle est la spécificité de chaque

idéologie. Prenons l'exemple de l'humanisme. Il nous faut réexaminer cette notion afin d'en dégager ce qui est idéologique au mauvais sens du terme, c'est-à-dire ce qui sert à masquer des situations réelles, du concept d'humanisme au sens fort. Une théorie des intérêts, comme celle de Habermas, permet de montrer qu'il existe une hiérarchie d'intérêts, qui ne se réduisent pas tous au seul intérêt de la domination ou du contrôle. Cela implique la construction d'une anthropologie complète, et pas seulement une proclamation d'humanisme, qui pourrait n'être que pure aspiration ou même prétention non fondée. Une telle conception, qui serait un concept d'humanisme au sens fort, est liée à d'autres notions qui s'insèrent dans le même cadre conceptuel. Tout d'abord, celle d'individu réel dans des conditions définies, que *L'Idéologie allemande* a permis d'élaborer. En second lieu, toute la problématique de la légitimité exige une notion d'humanisme au sens fort, en raison de la relation individuelle à un système d'ordre et de domination. C'est peut-être là que l'individu livre son combat majeur pour affirmer son identité face à une structure d'autorité. Il nous faut souligner qu'en regard de la dialectique de la croyance et de la prétention à la légitimité, il y a une dialectique de l'individu et de l'autorité. Troisièmement, il me semble que la coupure épistémologique se rapporte à l'émergence d'un tel intérêt humaniste. Nous ne pouvons pas concevoir cette soudaine irruption de la vérité au milieu des ténèbres si ce n'est par l'émergence de quelque chose que l'idéologie avait perverti, mais qui retrouve ici sa vérité. En ce sens, la coupure n'est qu'une réappropriation de ce qui avait été recouvert par l'idéologie.

Enfin, le cinquième problème est celui de l'idéologie en général. C'est la question la plus fondamentale : qu'est-ce qui est déformé par l'idéologie si ce n'est la praxis médiée symboliquement ? Le discours de la distorsion n'est ni scientifique ni idéologique, mais anthropologique¹. Cela s'accorde avec les remarques

1. Relisant cet énoncé, Ricœur estime qu'il pose une question que le chapitre laisse non résolue. « Le statut de cette proposition est lui-même un problème. C'est le problème consistant à tenter un discours sur la condition humaine, c'est le problème du statut de la sociologie de la connaissance et, par suite, celui

précédentes, qui toutes tendaient vers la constitution d'une anthropologie philosophique qui inclue symboles et mobiles d'action. Le parallélisme entre le discours sur l'idéologie en général et le discours de Freud sur l'inconscient donne du poids à cet argument. Aussi avons-nous besoin d'une théorie de l'action symbolique. Le recours à l'existence matérielle des idéologies ne peut suffire, car comment une relation imaginaire pourrait-elle être un appareil matériel ? La manière dont la catégorie de sujet joue dans l'idéologie devient un garant pour l'idéologie. Nous ne pouvons pas parler de méconnaissance sans l'arrière-fond d'une reconnaissance, arrière-fond qui n'est pas idéologique, mais anthropologique. Je suis tenté de penser que c'est la structure de l'action symbolique qui est soumise par l'idéologie à une distorsion, au sens le plus strict de ce mot. Réappropriée au sens le plus large, en donnant tout son poids à la structure de l'action symbolique, nous constatons que l'idéologie – une idéologie primitive, positive – agit en faveur à la fois des groupes et des individus, pour construire leur identité.

d'une anthropologie philosophique qui peut concerner les phénomènes de base. Un discours sur l'humanité qui prétend fixer un achèvement historique éprouve de grandes difficultés à se situer lui-même. C'est le problème de l'historicisme, car l'historicisme signifie exactement ce dilemme : si quelque chose est historique, la proposition qui dit ce constat est-elle elle-même historique ? Je crois que nous ne pouvons échapper à l'argument que si la situation de l'homme change dans l'histoire, elle change néanmoins dans les limites des phénomènes qui peuvent être identifiés comme ayant une certaine permanence. Peut-être pouvons-nous dire avec Gadamer que de telles propositions sont elles-mêmes prises dans le processus de l'interprétation, un processus qui ne cesse de s'auto-corriger et ne peut prétendre être en position de voir la totalité. La question revient dans le livre quand je dis que l'idéologie et l'utopie se corrigent mutuellement » [*note de l'éditeur*].

Mannheim

Notre discussion d'*Idéologie et Utopie* de Karl Mannheim se concentre sur les deux parties intitulées « Idéologie et utopie » et « La mentalité utopique ». Mannheim est intéressant pour notre propos pour deux raisons majeures. Tout d'abord, il est sans doute le premier à avoir lié les deux notions dans une problématique générale de la non-congruence. Il a remarqué qu'il y a deux manières pour un système de pensée de ne pas être congruent avec les courants généraux d'un groupe ou d'une société : soit en se fixant sur le passé, et en opposant une forte résistance au changement, ou en fuyant en avant, par un encouragement au changement. En un sens, il y a donc une tension entre ces deux modalités de décalage vis-à-vis des idées dominantes.

Le second mérite de Mannheim, qui n'est pas moindre, est d'avoir tenté d'élargir le concept marxiste d'idéologie en en faisant un concept paradoxal, dans la mesure où il inclut celui qui l'emploie. Mannheim a poussé assez loin l'idée de l'auto-implication de celui qui parle d'idéologie. C'est ce qu'on a appelé le paradoxe de Mannheim. Il a une forme analogue à celle du paradoxe de Zénon sur le mouvement : tous deux touchent aux fondements de la connaissance. Mannheim conduit le concept d'idéologie et sa critique jusqu'au point où le concept devient auto-contradictoire, quand il a une telle extension et se trouve à ce point universalisé qu'il implique quiconque tente de l'utiliser. Selon Mannheim, cette condition d'universalisation est de celles dans lesquelles nous sommes irrémédiablement pris aujourd'hui. Pour le dire dans le langage de Clifford Geertz, l'idéologie fait désormais partie de son propre référent. Quand nous parlons de

l'idéologie, notre discours est lui-même pris dans l'idéologie. Il nous faut lutter avec ce paradoxe pour tenter d'aller plus loin. Formuler et assumer ce paradoxe sera le point d'inflexion de toute notre recherche, et nous fournira une meilleure description de l'idéologie elle-même. Il nous faut nous demander si la polarité entre l'idéologie et la science peut être maintenue ou bien s'il faut l'abandonner au profit d'une autre manière de voir.

En discutant la contribution de Mannheim à cette question, nous allons considérer trois points : premièrement, le procès de généralisation qui engendre le paradoxe ; en deuxième lieu, le transfert du paradoxe dans le champ de la sociologie de la connaissance ; en troisième lieu, la tentative de Mannheim de dépasser le paradoxe à ce niveau. En ce qui concerne le premier point, le concept marxiste d'idéologie n'apparaît que comme une étape dans un développement historique plus général. Mannheim dit de l'idéologie : « Il est donc nécessaire tout d'abord de spécifier que, bien que le marxisme ait fortement contribué à l'énoncé original du problème, le mot et sa signification remontent, dans l'histoire, plus loin que le marxisme, et que, depuis son époque, de nouveaux sens du terme ont surgi, qui ont pris forme indépendamment de lui » (41)¹. Il soutient que la suspicion de la fausse conscience a une longue histoire, et que le marxisme n'est qu'un maillon dans cette longue chaîne. En suivant Mannheim, nous discuterons le développement historique du problème de l'idéologie avant d'examiner sa propre contribution à ce problème.

Mannheim prend le problème de la fausse conscience avec un tel recul historique qu'il va jusqu'à évoquer les faux prophètes de l'Ancien Testament (Baal, etc.). L'origine religieuse de la suspicion se trouve dans la question : qui est le vrai et qui est le faux prophète ? Pour Mannheim, ce fut là la première problématique de l'idéologie dans notre culture. Dans la culture moderne, il mentionne particulièrement Bacon et Machiavel comme précurseurs de la théorie de l'idéologie. Selon la théorie des idoles de Bacon, les idoles de la tribu, de la caverne, du marché et

1. Les références sont données à la traduction française : Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Paris, Marcel Rivière, s. d., traduit sur l'édition anglaise par Pauline Rollet.

du théâtre étaient toutes des sources d'erreur. Machiavel, en opposant la pensée du *palia* à celle de la place publique, engagea un procès de défiance à l'égard des discours publics. Je pense aussi au sixième chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, où Hegel évoque le langage de la flatterie et celui de la Cour, les distorsions du langage à des fins politiques. Puis les concepts de superstition et de préjugé mobilisés par les Lumières furent certainement un maillon important de cette chaîne.

Je voudrais aussi souligner, tout comme le fait Mannheim, le rôle de Napoléon dans ces étapes pré-marxistes. De plus en plus, je pense que Napoléon joue un rôle important. On oublie parfois que les philosophes français de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e furent appelés idéologues. L'idéologie était le nom de leur théorie des idées. C'était à la fois le nom d'une école de pensée et celui d'un domaine théorique. Napoléon donna au mot son sens péjoratif, en qualifiant d'idéologues ceux qui s'opposaient à ses ambitions politiques. Cela fait désormais partie du concept qu'il soit péjoratif au regard du héros de l'action. Le héros de l'action qualifie d'idéologique une manière de penser qui prétend n'être qu'une théorie des idées. Une telle théorie est réputée irréaliste au regard de la pratique politique. L'idéologie est d'abord un concept polémique et ensuite un concept qui dévalorise l'adversaire, prenant le point de vue du héros de l'action dévalorisant celui qu'il considère, selon l'expression de Hegel, comme une « belle âme ».

Aussi le concept d'idéologie dans le discours philosophique inclut-il peut-être toujours l'expérience spécifique de la réalité qui est celle de l'homme politique. Tout en nous avisant de cette situation, Mannheim ne poursuit pas dans cette voie, car son propre point de vue est celui de la sociologie de la connaissance, celui d'un observateur. Il est néanmoins très important qu'un « critère politique de la réalité » (69) soit introduit dans la discussion de l'idéologie. Je ne remarque pas ceci afin de conclure que nous ne pouvons faire aucun usage du concept d'idéologie, mais pour mieux le situer. Il y a place dans le discours philosophique pour des concepts polémiques et pour des concepts qui procèdent d'un certain niveau de l'expérience humaine – ici, celui de la

politique. A cet égard, je considère que cette vision des choses est plus solide que celle d'Althusser, qui estime que la théorie – la science – fournit le concept d'idéologie. Au contraire, le concept nous est fourni par une expérience pratique, en particulier par celle du souverain. Peut-être quand nous dénonçons quelque chose comme idéologique sommes-nous nous-mêmes pris dans une relation au pouvoir, dans une prétention à exercer un pouvoir. A cause de l'origine dépréciative de l'usage du mot « idéologie » par Napoléon, nous devons garder à l'esprit qu'il est possible que ce ne soit jamais un concept purement descriptif. Je songe par exemple aux accusations proférées contre ceux qui critiquaient le pouvoir quand la France s'engagea dans la guerre d'Algérie, ou les États-Unis dans celle du Vietnam.

La contribution spécifique de Marx au développement du concept d'idéologie, selon Mannheim, est qu'il a permis une conception plus globale de l'orientation psychologique qu'elle signifie. L'idéologie n'est plus un phénomène psychologique concernant des individus, une distorsion ou plutôt un mensonge, au sens moral, ou encore une erreur, au sens épistémologique. Elle est au contraire une structure d'esprit totale, caractéristique d'une formation historique concrète, incluant une classe. Une idéologie est totale au sens où elle exprime une *Weltanschauung* de base. C'était l'aspect essentiel de l'idéologie pour Marx. Pour exprimer l'approche compréhensive et psychologique de l'idéologie, Mannheim recourt au vocabulaire malheureux du « particulier » et du « total », source de nombreuses incompréhensions. Il ne veut pas dire par là que telle approche est particulière, mais qu'elle est limitée à l'individu. Elle est particulière au sens où elle est spécifique de tel individu. La conception totale, d'un autre côté, implique une vision mondiale et est portée par une structure collective.

La seconde contribution de Marx, selon Mannheim, est d'avoir vu que si l'idéologie n'est pas seulement un phénomène psychologique il faut une méthode spécifique pour la démasquer : une interprétation en termes de situation de vie de celui qui l'exprime. Cette méthode indirecte est caractéristique de la critique de l'idéologie. Pour Mannheim, cette découverte a cependant échappé au cadre d'interprétation marxiste, et cette suspicion ne s'applique

désormais plus à un groupe ou à une classe singuliers, mais au cadre de référence théorique en son entier, dans une réaction en chaîne qui ne peut plus être stoppée. A mes yeux, le courage dramatique de Mannheim fut d'affronter ce défi, qui ne s'arrête pas même si nous avons une conception « totale » de l'idéologie, c'est-à-dire une conception qui englobe les fondements intellectuels des croyances spécifiques de son adversaire. Ce qui oblige à aller au-delà de la fusion par Marx du particulier et du total est la disparition d'un critère de validité commun. Dans une situation d'effondrement intellectuel de la sorte, nous sommes pris dans un processus de suspicion réciproque.

Cette analyse est en fait la principale intuition du livre de Mannheim. Nous n'avons pas, dans notre culture, de critère de validité commun. C'est comme si nous appartenions à un monde spirituel dont les systèmes de pensée seraient fondamentalement divergents. Mannheim évoque cette crise par des expressions très fortes. Il parle du « crépuscule intellectuel qui domine notre époque » (87), de « l'unanimité rompue » (114), d'un processus de « désintégration inévitable » (114). Il commente : « Seule cette situation intellectuelle, qui est désorganisée socialement, rend possible l'intuition, tenue cachée jusqu'à maintenant par une structure sociale généralement stable et par la praticabilité de certaines normes traditionnelles, que tout point de vue est particulier à une certaine situation sociale » (86-87). Ce processus de généralisation va bien au-delà d'une simple théorie des intérêts, qui demeure en son cœur psychologique, et appartient encore à la signification « particulière » de l'idéologie. Ce n'est pas tant que nous ayons des intérêts divergents, mais surtout que nous n'appréhendons plus la réalité à partir des mêmes présupposés. Ce n'est pas un problème économique, ce n'est pas en raison de la lutte des classes, mais parce que l'unité spirituelle du monde a été brisée.

Ainsi, le concept post-marxiste de l'idéologie exprime une crise qui se situe au niveau même de l'esprit. Il se déploie à partir du constat que « l'unité ontologique objective du monde [a] été détruite » (57). Nous vivons spirituellement dans une situation polémique de visions du monde en conflit, qui se considèrent mutuellement comme des idéologies. L'idéologie est toujours

dans ce cas l'idéologie de l'autre. Mais nous sommes un autre parmi des autres, quand il n'y a plus de sol commun. Il nous faut reconnaître que ces différences ne sont plus simplement « particulières » – individuelles – mais aussi que « nous n'étreindrions jamais dans sa totalité la structure du monde intellectuel » (46). Nous ne sommes plus les habitants d'un même monde. « Cette profonde désintégration de l'unité intellectuelle n'est possible que lorsque les valeurs fondamentales des groupes en lutte sont des mondes séparés » (55-56).

Mannheim appelle cette conception de l'idéologie « post-marxiste » car nous ne pouvons plus soutenir qu'il y aurait une conscience de classe qui ne serait pas elle-même idéologique, comme le pensaient encore Marx et Lukács. Lukács tenta de sauver le concept de conscience de classe en usant de la notion hégélienne de totalité. Il fit du prolétariat une classe universelle, parce qu'elle exprimait un intérêt universel : sa vision du monde était la seule à ne pas être idéologique, car elle était la seule à assumer les intérêts de la totalité. Pour Mannheim, cependant, le processus de désintégration est allé si loin que toute conscience de classe est prise dans cet effondrement. L'évolution de la société humaine n'a plus de centre. Aucun groupe ne peut prétendre être porteur d'universalité, car il n'y a plus nulle part d'universalité. Aucun passage du livre de Mannheim ne l'affirme explicitement. Mais on n'y rencontre nulle part l'idée d'une classe qui serait porteuse d'une conscience universelle et surmonterait ainsi le relativisme. Il passe ce point sous silence. En revanche, Mannheim range les idéologies de classe parmi d'autres formes de relativité historique – celle des périodes, des nations, etc. – et il le fait sans qu'aucune classe se voie assignée une fonction qui l'exempterait de ce processus. Ce scepticisme tacite à propos du concept de conscience de classe est une composante décisive d'*Idéologie et Utopie*, et certainement un motif pour les marxistes de rejeter le livre. Pour Mannheim, nous sommes trop éloignés de la conception marxiste classique : le marxisme est inclus dans le tableau, c'est une étape dans ce processus de désintégration. La fausse conscience n'est plus une question marxiste, mais une question que le marxisme a rendue plus aiguë. Le marxisme ne saurait parvenir à arrêter

le processus qu'il a enclenché, car son intuition de l'origine socio-économique des cadres de pensée est une arme qui, sur le long terme, ne peut rester l'apanage d'une seule classe.

Mannheim souligne toutefois les mérites du marxisme à ses yeux :

« La théorie marxiste fut la première à opérer la fusion de la conception particulière et de la conception totale de l'idéologie. Ce fut cette théorie qui, la première, mit l'accent sur le rôle de la position de classe et des intérêts de classe dans la pensée. Du fait qu'il avait son origine dans la philosophie de Hegel, le marxisme put dépasser le plan purement psychologique de l'analyse et situer le problème dans un cadre philosophique plus étendu. La notion de "conscience fausse" acquit ainsi une nouvelle signification » (70-71).

Mannheim porte au crédit du marxisme non seulement la généralisation du concept d'idéologie, au sens où elle affecte la vision du monde, mais la conjonction de deux critères : un critère théorique, la critique des illusions, et un critère pratique, la lutte d'une classe contre une autre. Nous retrouvons ici l'origine de la notion chez Napoléon. L'idéologie est le point de vue de l'homme d'action. Nous pouvons aussi nous souvenir qu'Althusser, dans son *Essai d'autocritique*, s'accuse d'avoir trop accordé à la théorie en ne reliant pas assez le concept marxiste à une position de classe. Le marxisme ne fournit pas un concept théorique d'idéologie, mais un concept pratico-théorique. Mannheim commente ainsi :

« La pensée marxiste attachait une signification si décisive à la pratique politique, conjointement à l'interprétation économique des événements, que toutes deux devinrent les critères définitifs pour démêler ce qui est pure idéologie dans ces éléments de pensée qui relèvent plus immédiatement de la réalité. Il n'est donc pas étonnant que la conception de l'idéologie soit en général considérée comme partie intégrante du mouvement prolétarien marxiste et soit même identifiée avec lui » (74).

C'est là une remarque capitale. Qualifier quelque chose d'idéologique, ce n'est pas porter un jugement théorique, mais implique plutôt une certaine pratique, et témoigner de la vision de la réalité que cette pratique induit. C'est la conséquence d'un point de

vue qui n'est pas tant celui de la conscience de classe que celui d'un certain mouvement politique. En ce sens, l'idéologie est un concept politique. Mannheim poursuit ainsi :

« Toutefois, au cours de développements intellectuels et sociaux plus récents, ce stade a déjà été dépassé. Ce n'est plus le privilège exclusif des penseurs socialistes de faire remonter la pensée bourgeoise à des bases idéologiques et, ainsi, de la discréditer. De nos jours, des groupes se rattachant à tous les points de vue se servent de cette arme contre les autres. Le résultat est que nous entrons dans une nouvelle époque du développement économique et social » (74).

Ce qui résume bien la position de Mannheim tant à l'égard de ce que nous devons au marxisme que de la raison pour laquelle il nous faut pousser plus loin, pour nous reconnaître pris dans ce courant d'extension de l'idéologie. Le mérite du marxisme est unique, mais son concept d'idéologie a été dépassé par le mouvement même de diffusion de l'idéologie qu'il avait engagé.

Je voudrais maintenant tenter de montrer comment Mannheim s'efforce de maîtriser ce processus, d'échapper à la circularité du paradoxe, aux effets récurrents de la dénonciation idéologique, cette machine infernale. Il faut tout d'abord dire un mot du cadre de référence dans lequel Mannheim traite ce paradoxe. C'est celui d'une sociologie de la connaissance. Mannheim partageait avec Max Scheler l'idée qu'une sociologie de la connaissance pourrait rendre compte des paradoxes de l'action, jouant pour ainsi dire le rôle d'un système hégélien, quoique sur un mode plus empirique. Si nous parvenons à dresser une carte décrivant exactement toutes les forces à l'œuvre dans la société, nous pourrions loger chaque idéologie à sa place. Une compréhension de l'ensemble, de la totalité, nous sauverait de l'implication dans le concept même. C'est peut-être là l'échec de Mannheim, car cette sociologie de la connaissance ne parvint jamais à maturité, à devenir une science. La faiblesse d'une sociologie de la connaissance pourrait bien toutefois être plus fondamentale encore. Car elle suppose que le sociologue s'installe dans une position d'extériorité absolue, une sorte de point zéro. Sa propre position ne figure pas sur son

relevé topographique, il n'a pas de place dans le tableau qu'il peint, n'étant qu'observateur. Cette posture est paradoxale, car comment est-il possible de prendre une vue d'ensemble de la totalité du processus si tout est pris dans ce processus d'accusations mutuelles ? Je considère la tentative de Mannheim pour vaincre ce paradoxe comme l'un des plus honnêtes, peut-être même le plus honnête des échecs théoriques. C'est un champ de bataille jonché de cadavres, et celui de Mannheim est le plus noble de tous. Il souhaite que la sociologie de la connaissance puisse englober la théorie de l'idéologie jusqu'au point où cette théorie est elle-même prise dans la circularité de sa propre argumentation.

Au début de cette discussion, Mannheim semble réclamer pour lui-même un point de vue non évaluatif. « 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 » (75). Ce qui était une arme dans un conflit est devenu une méthode de recherche, et le sociologue est l'observateur absolu qui entreprend cette recherche. L'impossibilité de l'observateur absolu devient toutefois le problème de cette argumentation. Le recours à des jugements non évaluatifs évoque l'approche des sociologues allemands antérieurs, et particulièrement Max Weber, cherchant à se libérer des jugements de valeur. « 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 » (81). Le sociologue regarde la carte des idéologies et remarque l'étroitesse de chacune d'entre elles, chacune représentant une certaine forme d'expérience. Son jugement est libre de tout jugement de valeur car il est censé n'utiliser aucune des normes à l'œuvre dans tel système particulier. Or c'est précisément là que gît le problème, car juger, c'est faire usage d'un système de normes, et tout système de normes est en un sens idéologique. A ce premier stade de la recherche, le sociologue repère la présence de telle idéologie, puis de telle autre, et établit des corrélations entre les situations et les pensées. C'est un mouvement d'énumération et de corrélation.

Ce stade doit être traversé, il faut l'assumer jusqu'à un certain point, car la tâche de démasquer les conditions sociales des systèmes de normes qui prétendent à la validité relève de l'honnêteté intellectuelle moderne. Mannheim nous propose ici une version de l'intégrité intellectuelle du savant allemand, celle que Nietzsche avait défini comme *Redlichkeit*. D'où le refus de l'évaluation à ce premier stade : « Dans toutes ces investigations, il sera fait usage de la conception totale et générale de l'idéologie dans son sens non évaluatif » (85). L'idée de conception totale renvoie à la prise en compte d'un cadre de pensée dans son entier ; et elle est générale, car elle inclut chacun, y compris soi-même. Le moment non évaluatif est un moment sceptique, car, selon Mannheim, il implique que le concept de vérité soit laissé de côté, au moins dans son sens intemporel. Notre honnêteté intellectuelle implique la perte du concept de vérité qui était censé régler le processus conceptuel lui-même. Le problème va donc être de recouvrer un autre concept de vérité, plus historique, plus en phase avec l'esprit du temps ou le stade historique.

La tentative de Mannheim de développer un concept d'idéologie non évaluatif permet de comprendre la distinction célèbre qu'il opère entre relativisme et relationnisme. Elle ne lui permet pas d'opérer la percée qu'il pensait pouvoir faire, mais elle fut sa propre tentative désespérée de prouver qu'il n'était pas relativiste.

« Cette première pénétration non évaluative dans l'histoire ne conduit pas inévitablement au relativisme, mais plutôt au relationnisme. La connaissance, vue à la lumière de la conception totale de l'idéologie, n'est aucunement une expérience illusoire ; car l'idéologie, dans son concept relationnel, n'est nullement identique à l'illusion. [...] Le relationnisme signifie simplement que tous les éléments de signification dans une situation donnée se rapportent les uns aux autres et tirent leur sens de ces interrelations réciproques dans un cadre de pensée donné » (88).

L'hypothèse de Mannheim est que si nous pouvons mettre en évidence la manière dont des systèmes de pensée sont reliés à des structures sociales, et si nous pouvons établir les corrélations entre les différents groupes en compétition, entre les situations,

entre les systèmes de pensée, alors le tableau d'ensemble n'est plus relativiste, mais relationniste. Être relativiste, dit-il, c'est rester attaché à un vieux modèle de la vérité, un modèle intemporel. Tandis que si nous abandonnons ce modèle de la vérité, nous sommes conduits à un nouveau concept de vérité qui est le sens de la corrélation entre des changements en relation mutuelle. Cette tentative désespérée est en fait une reconstruction de l'Esprit hégélien, sur un mode empirique (un tel retour caché à Hegel sous une posture néo-kantienne n'est pas rare en Allemagne). L'ambition de détenir un système de toutes les relations est précisément le système hégélien. Mais celui-ci n'avait de sens, au moins pour Hegel lui-même, que parce qu'il présupposait quelque chose comme le Savoir absolu. Le sociologue de la connaissance renouvelle l'ambition du Savoir absolu, mais dans une situation empirique où celui-ci est impossible. Le sociologue assume le rôle de l'Esprit hégélien.

Quel est donc, selon Mannheim, le nouveau style de vérité qui peut provenir de cette attitude ? Nous progressons de quelques pas dans cette voie nouvelle si nous reconnaissons que le relationnisme suppose que « tous les éléments de signification dans une situation donnée se rapportent les uns aux autres » (88), et donc que la situation n'est pas seulement une situation de corrélation, mais de congruence. « Un tel système de significations n'est possible et n'est valable que dans un type donné d'existence historique, auquel, pour un certain temps, il fournit son expression appropriée » (88-89). A certains moments de l'histoire, certaines positions sont congruentes, appropriées. La différence entre la corrélation et la congruence nous procure la transition de la conception non évaluative à la conception évaluative de l'idéologie et, partant, nous fournit aussi la base d'un nouveau concept de la vérité. Le stade non évaluatif de l'analyse n'est qu'un stade provisoire ; il nous entraîne à penser en termes dynamiques et relationnels plutôt qu'en termes d'essences intemporelles. C'est une manière de tirer les conséquences de l'effondrement de normes absolues et éternelles et de l'état de guerre idéologique.

La transition vers un concept évaluatif est impliquée par le concept non évaluatif, dans la mesure où celui-ci est déjà une

arme contre le dogmatisme intellectuel. Le relativisme lui-même est pris dans ce combat contre le dogmatisme. Mannheim sait que ni lui ni personne d'autre ne peut se tenir en dehors du jeu ; chacun y est inexorablement pris. Cette récurrence de l'analyse sur l'analyste procure ce que Mannheim appelle une présupposition « évaluative épistémologique », qui joue contre le dogmatisme, mais aussi contre le positivisme. Personne ne peut s'en tenir à une pure attitude descriptive.

« En fait, plus on prend conscience des présuppositions placées à la base de sa pensée, et cela dans l'intérêt de la recherche véritablement empirique, plus il devient apparent que cette procédure empirique (dans les sciences sociales tout au moins) ne peut être pratiquée que sur la base de certains jugements mét empiriques, ontologiques et métaphysiques, des hypothèses et expectatives qui en découlent. Celui qui ne prend pas position n'a pas de questions à soulever et n'est même pas capable de formuler une hypothèse expérimentale qui lui permette de poser un problème et de fouiller l'histoire pour y trouver une réponse. Heureusement, le positivisme s'est engagé dans certains jugements métaphysiques et ontologiques, en dépit de ses préjugés anti-métaphysiques et de ses prétentions à l'attitude contraire. Sa foi dans le progrès et son réalisme naïf sont, dans des cas spécifiques, des exemples de ces jugements ontologiques » (93-94).

C'est là un jugement très courageux. On ne peut prétendre n'être qu'un simple observateur des idéologies, un strict empiriste, car même un tel point de vue censément non évaluatif tombe dans l'idéologie de l'objectivité, laquelle n'est qu'un aspect d'une conception déterminée de la vérité.

La question se pose à nouveau : quelle sorte de nouveaux critères peut-on dégager pour un point de vue évaluatif après l'effondrement des critères objectifs, transcendants ou empiriques ? Cette question n'a de réponse que pour celui qui s'efforce de trouver du sens dans le processus historique lui-même. On voit comment Mannheim s'efforce désespérément de demander à l'histoire de lui fournir un critère que les méthodes empirique ou transcendantale lui refusent désormais. « Le fait que nous n'y

[dans l'histoire] trouvons pas de situations absolues indique que l'histoire n'est muette et dénuée de sens que pour celui qui s'attend à ne rien apprendre d'elle » (99). Mannheim semble attendre une réponse d'une forme de crypto-hégélianisme : l'étude de l'histoire intellectuelle qui cherche à « découvrir dans la totalité du complexe historique le rôle, la portée et la signification de tout élément constituant » (100). Il nous faut abandonner la position de l'observateur absolu et plonger dans le mouvement même de l'histoire. Alors un nouveau diagnostic sera possible – le point de vue de la congruence, le sens de ce qui est congruent dans une situation donnée.

« Le passage à un point de vue évaluatif est exigé dès le début par le fait que l'histoire, en tant qu'histoire, est inintelligible, à moins que l'on ne mette l'accent sur certains de ses aspects par contraste avec d'autres. Cette sélection et accentuation de certains aspects de la totalité historique peuvent être considérées comme le premier pas dans une direction qui, finalement, conduit à une procédure évaluative et à des jugements ontologiques » (100-101).

Pourquoi ces jugements sont-ils appelés ontologiques ? Le recours à ce vocabulaire est troublant, dans la mesure où Mannheim a en principe abandonné tout point de vue transcendant. Mais il nous faut décider de ce qui est réel ; nous devons partager la vérité de l'erreur, dit Mannheim, de manière à combattre la fausse conscience, notion qu'examine alors le texte.

Dans cette discussion de la fausse conscience, le concept clef est celui de l'inadéquat, de l'inapproprié, du non-congruent. Le danger de la fausse conscience doit être abordé en déterminant « celles des idées en cours qui sont réellement valables dans une situation donnée » (102), celles qui sont non congruentes étant non valables. Le concept de la non-congruence nous fournira la corrélation entre l'idéologie et l'utopie, comme nous le verrons dans notre discussion de la mentalité utopique. Mais sans anticiper pour autant, il nous faut remarquer ici qu'une manière de penser peut être non congruente de deux manières : en étant soit en retrait, soit en avance sur une situation donnée. Ces deux modalités de la non-congruence se combattent sans cesse mutuellement.

« Dans les deux cas, la réalité à comprendre est déformée et dissimulée » (107). Mannheim abandonne pour la suite l'examen du mode utopique de non-congruence, pour se concentrer sur celui de la non-congruence idéologique. « Des normes, des modes de pensée et des théories vétustes et inapplicables sont appelés à dégénérer en idéologies dont la fonction est de dissimuler la fonction réelle de la conduite plutôt que de la dévoiler » (103).

Mannheim choisit trois exemples éclairants de cette inadéquation entre des systèmes de pensée et la société. D'abord, la condamnation par l'Église médiévale du prêt à intérêt. Il montre comment cette interdiction échoua en raison de son inadéquation à la situation économique, particulièrement lors de l'essor du capitalisme au début de la Renaissance. Cette interdiction n'échoua pas en vertu d'un jugement absolu, mais à cause de cette inadéquation à la situation historique. Le second exemple de non-congruence qu'il prend est le suivant :

« Comme exemple de "conscience fausse" prenant la forme d'une interprétation inexacte de soi-même et de son propre rôle, nous pouvons citer les cas où certaines personnes essaient de déguiser leurs rapports "réels" avec elles-mêmes et avec le monde et de fausser pour elles-mêmes les faits élémentaires de l'existence humaine, en les déifiant, en les romantisant ou en les idéalisant, bref, en ayant recours au stratagème d'échapper à elles-mêmes et au monde et en provoquant ainsi de fausses interprétations de l'expérience » (104).

Mannheim dit de cette attitude qu'elle s'efforce de « résoudre des conflits et des situations d'anxiété en recourant à des absolus » (104). L'exemple évoque la posture de la belle âme hégélienne. C'est une fuite dans l'absolu, mais une fuite qui ne peut être vraiment mise en œuvre.

Le troisième exemple de Mannheim est peut-être moins frappant. C'est le cas d'un propriétaire terrien « dont les terres sont déjà devenues une entreprise capitaliste » (105), mais qui cherche à préserver une relation paternaliste avec ses employés. Son système de pensée, patriarcal, est inadéquat à la situation, où il est en fait un capitaliste.

La non-congruence est en fait une discordance entre ce que nous disons et ce que nous faisons. Quels sont donc les critères qui permettent de déterminer cette absence de congruence ? Qui sera le bon juge permettant de déterminer la vérité de cette congruence ? C'est à nouveau une énigme, car il faudrait ici encore un observateur indépendant, qui pourrait seulement affirmer que « toute idée doit être jugée par son accord avec la réalité » (108). Mais qu'est-ce que la réalité, et pour qui ? La réalité inclut inéluctablement toutes sortes d'appréciations et de jugements de valeur. La réalité, ce ne sont pas seulement des objets, mais cela implique les hommes et leurs pensées. La réalité est toujours prise dans un cadre de pensée qui est lui-même une idéologie. Mannheim semble vouloir retrouver ici un concept non évaluatif de la réalité comme de l'idéologie, de manière à trancher de ce qui est ou n'est pas congruent. Mais il demeure conscient de la difficulté dans laquelle il se trouve. Chaque pas en avant semble ainsi réintroduire la contradiction et requérir un jugement non évaluatif pour décider de la congruence. Il indique la difficulté dans une note embarrassée :

« Le lecteur attentif notera peut-être qu'à partir d'ici la conception évaluative de l'idéologie tend de nouveau à prendre la forme de la conception non évaluative, mais ceci dans l'intention de découvrir une solution évaluative. Cette instabilité dans la définition du concept fait partie de la technique de la recherche qui pourrait être considérée comme étant arrivée à maturité et qui, par conséquent, ne veut s'asservir à aucun point de vue particulier qui restreindrait son horizon. Ce relationnisme dynamique offre la seule issue possible hors d'une situation mondiale qui nous présente une multiplicité de points de vue antagonistes » (108).

Notre pensée doit être flexible et dialectique, et à nouveau nous retrouvons un élément hégélien, même si c'est sans Savoir absolu. Au moment où nous semblons avoir échappé aux pièges d'un survol quasi hégélien de la totalité, le concept de réalité qu'utilise Mannheim réintroduit la thématique hégélienne.

Nous constatons ainsi que le jugement de congruence et de non-congruence entre « le mode traditionnel de pensée et les

nouveaux objets d'expérience » (111) pose au moins autant de problèmes qu'il en résout. Le problème rencontré ici se retrouvera dans notre discussion de l'analyse de l'auto-réflexion par Habermas, car la critique de l'idéologie présuppose toujours un acte réflexif qui n'appartienne pas au processus idéologique. C'est la grande difficulté du problème de l'idéologie. Nous sommes pris dans un tourbillon, dans un processus d'auto-dissolution, qui semble n'autoriser que des jugements idéologiques au moment même où nous aurions besoin d'une position extérieure pour pouvoir continuer à parler de ce processus.

Dans le cas de Mannheim, ce qui évite au penseur d'être totalement englouti dans ce tourbillon, d'être enseveli sous les ruines du temple, c'est précisément la prétention à une réflexion totale, à pouvoir contempler l'ensemble. Mannheim recourt à la catégorie de totalité, il emploie des formules telles que « la situation totale ». Nous souhaitons, dit-il, « une connaissance plus complète de l'objet » (115). Il critique le positivisme, lequel exalte la philosophie tout en l'écartant des fruits de la recherche empirique et, par là, évite « le problème du "tout" ». Il affirme que nous devons « trouver un point de départ axiomatique plus fondamental, une position d'où il sera possible de synthétiser la situation totale » (118). « Ce n'est que lorsque nous sommes entièrement informés du champ limité de tout point de vue, que nous sommes sur la voie de la compréhension de la "totalité" » (118). Nous sommes ainsi pris dans un processus d'élargissement continu, que Mannheim exalte comme « cet effort vers une vue totale » (120). Se voir soi-même dans le contexte du tout correspond à « une poussée toujours plus vaste vers une conception totale » (121). Un tel concept de totalité n'est pas un Absolu transcendant, mais il joue le même rôle : transcender le point de vue particulier. C'est à nouveau un hégélianisme sans Savoir absolu.

Je ne veux pas insister davantage sur l'échec de Mannheim, son refus d'admettre que nous ne pouvons pas sortir du cercle de la réflexion et de l'idéologie, d'accepter qu'une réflexion totale dépasse les possibilités de l'être humain, car cette discussion a sa récompense ailleurs, dans le quatrième chapitre de son livre. Abordant ce chapitre, « La mentalité utopique », je serai plus bref,

car je veux réserver la discussion des utopies concrètes pour la dernière partie de ce livre. Je considérerai ici les deux premières sections de ce chapitre, qui proposent une réponse partielle au problème que nous venons de rencontrer. J'anticipe immédiatement la réponse en disant que nous devons comprendre que le jugement porté sur une idéologie l'est toujours depuis une utopie. C'est aussi ma conviction : la seule manière de sortir du cercle dans lequel l'idéologie nous entraîne, c'est d'assumer une utopie, de la déclarer et de juger de l'idéologie de ce point de vue. Parce que l'observateur absolu est impossible, ce ne peut être que quelqu'un situé dans le processus lui-même qui assume la responsabilité du jugement. Ce pourrait être aussi une posture plus modeste que d'affirmer que le jugement est toujours porté d'un point de vue – même s'il s'agit d'un point de vue polémique qui prétend assurer un meilleur avenir à l'humanité – et d'un point de vue qui se déclare comme tel. On pourrait aller jusqu'à dire que la corrélation utopie-idéologie doit remplacer la corrélation impossible science-idéologie, qu'elle permet de résoudre d'une certaine manière la question du jugement, solution qui, j'ajoute, est elle-même cohérente avec l'affirmation qu'il n'existe pas de point de vue extérieur à ce jeu. En effet, si aucun observateur transcendant n'est possible, il faut alors assumer un concept *pratique*. Dans ce quatrième chapitre de Mannheim, où je trouve le traitement le plus positif de notre problème, l'idéologie et l'utopie font sens ensemble comme une paire de concepts opposés.

Dans les premières pages de ce chapitre, Mannheim propose des critères formels de l'utopie, auxquels les descriptions ultérieures fourniront un contenu. Il y a deux critères formels qui, par contraste, fournissent les lois de l'idéologie. Le premier critère, que l'utopie partage avec l'idéologie, est une certaine forme de non-congruence, de non-coïncidence avec la réalité telle qu'elle est. Mannheim évoque à ce propos des idées « situationnellement transcendantes » (128). Elles ne sont pas transcendantes au sens d'une philosophie de la transcendance, mais eu égard à l'état présent de la réalité. A nouveau, la difficulté est de déterminer ce qu'est en fait la réalité. Pour mesurer la non-congruence, nous devons avoir un concept de la réalité, mais ce concept de la réa-

lité fait partie du cadre d'évaluation, ce qui nous renvoie à la circularité.

Le second critère de l'utopie est plus décisif. Les utopies « tendent à ébranler, partiellement ou totalement, l'ordre des choses qui règne à ce moment » (124). Ici, l'idéologie se définit en opposition à l'utopie : elle est ce qui préserve cet ordre des choses. Ce critère de l'idéologie est meilleur que le premier. Il est plus limité, et n'est pas nécessairement péjoratif ; en tout cas, Mannheim, pour sa part, ne va pas jusque-là. L'idéologie n'est pas nécessairement une notion péjorative car, comme je tenterai de le montrer dans le dernier chapitre consacré à l'idéologie, nous avons besoin d'une notion qui définisse pour lui-même l'identité d'un groupe. Même une force historique qui s'efforce d'ébranler l'ordre des choses existant présuppose quelque chose d'autre qui préserve l'identité d'un groupe, d'une classe, d'une situation historique, etc.

Examinons ces deux critères, l'un qui rassemble l'idéologie et l'utopie, l'autre qui les distingue. L'intérêt du chapitre de Mannheim tient au jeu qu'il instaure entre ces deux critères. Mannheim est conscient que le premier critère, celui de non-congruence, implique une position concernant ce qu'est la réalité. La question de la nature de « l'existence en soi », question philosophique, n'est pas d'un grand intérêt ici, tandis qu'importe, au contraire, ce qu'on considère comme le réel d'un point de vue historique ou sociologique.

« Dans la mesure où l'homme est une créature qui vit essentiellement dans l'histoire et dans la société, "l'existence" qui l'environne n'est jamais "l'existence en soi" : c'est toujours une forme historique concrète d'existence sociale. Pour le sociologue, "l'existence" est ce qui est "concrètement effectif", c'est-à-dire que c'est un ordre social qui fonctionne et qui n'existe pas seulement dans l'imagination de certains individus, mais selon lequel les gens agissent réellement » (126-127).

Nous devons assumer qu'il existe quelque chose comme un corps collectif, soumis à certaines règles, et, par conséquent, « un ordre de vie opérant ». (Nous rencontrerons, dans le prochain chapitre, des notions analogues chez Max Weber.) Tout comme Marx, Mannheim ne cesse d'opposer l'idéologie non à la science,

mais à ce qui est effectivement opérant, donc à un critère concret de la praxis. Il peut être difficile de prétendre que nous savons ce qui est opératoire dans la société, mais c'est le critère auquel nous pouvons opposer ce qui est illusoire et imaginaire. Au contraire de quelqu'un comme Geertz, Mannheim ne dispose pas de l'idée d'un ordre opératoire symboliquement constitué ; aussi l'idéologie est-elle pour lui nécessairement ce qui est non congruent, quelque chose de transcendant au sens discordant du terme.

La définition de la réalité comme un ordre de vie opérant pose problème, même dans les propres termes de Mannheim, car nous devons y inclure davantage que les seules structures politiques et économiques :

« Tout "ordre de vie opérant" concrètement doit être conçu et caractérisé de la façon la plus évidente par le moyen de la structure politique et économique particulière sur laquelle il est basé. Mais il comprend aussi toutes ces formes de "co-existence" humaine (formes spécifiques d'amour, de sociabilité, de conflit, etc.) que la structure rend possible ou exige... » (127).

L'ordre de vie opérant relève à la fois de l'infrastructure et de la superstructure. Cela pose problème, car les éléments de non-congruence doivent être placés dans la même sphère que les formes de la coexistence humaine : les deux choses impliquent des rôles culturels, des normes, etc. Il est difficile de déterminer quelles modalités sociales de la pensée et de l'expérience sont congruentes avec l'ordre opérant actuel et lesquelles ne le sont pas. C'est une fois encore une décision pratique qui doit trancher ce débat. Mannheim cherche à définir comme situationnellement transcendantes, et donc irréelles, les conceptions dont le contenu ne peut être réalisé au sein de l'ordre existant. Mais qu'en est-il des idéologies qui, plutôt que d'ébranler cet ordre, le confortent ? Mannheim semble dire que des conceptions qui ne peuvent être actualisées sans ébranler l'ordre existant n'appartiennent pas à l'ordre de vie opérant. Cependant, les idéologies sont situationnellement transcendantes, tout en pouvant s'actualiser sans ébranler l'ordre existant. La définition que donne Mannheim de la non-congruence en fait un critère très difficile à appliquer.

Comme illustration de son argument sur la nature situationnellement transcendante des idéologies, Mannheim propose l'exemple de l'amour fraternel chrétien au Moyen Age :

« Les idéologie sont les idées "situationnellement transcendantes" qui ne réussissent jamais *de facto* à réaliser leur contenu. Bien qu'elles deviennent souvent les motifs bien intentionnés de la conduite subjective de l'individu, quand elles sont réellement incarnées dans la pratique, leurs significations sont très fréquemment déformées. L'idée de l'amour fraternel chrétien, par exemple, demeure, dans une société fondée sur le servage, une idée irréalisable et, en ce sens, idéologique... » (128).

Or c'est là une caractérisation de la non-congruence des idéologies à un second niveau. Les idées transcendantes de l'idéologie sont invalides ou incapables de changer l'ordre existant ; elles n'affectent pas le statu quo. Avec l'idéologie, l'irréel est l'impossible. La mentalité idéologique assume l'impossibilité du changement, soit parce qu'elle accepte le système de justification expliquant la non-congruence, soit parce que la non-congruence a été dissimulée par des facteurs qui vont de la tromperie inconsciente au mensonge conscient.

Ce critère semble en revanche connaître un plus grand succès avec l'utopie :

« Les utopies dépassent, elles aussi, la situation sociale ; car elles orientent aussi la conduite vers des éléments que la situation, en tant que réalisée 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 » (130).

La fécondité de l'utopie s'oppose ainsi à la stérilité de l'idéologie. La première est capable de changer les choses. La capacité de changement fournit le critère. Cette distinction formelle entre l'idéologie et l'utopie a l'avantage de fournir un noyau commun et une différence. Cependant, comme nous venons de le voir, le noyau commun – la non-congruence – est difficile à constater

d'une manière formelle, non évaluative, et, comme nous allons le voir, la différence – la capacité de changement – soulève aussi des questions. L'attribution d'une telle capacité de changer à l'utopie lui confère une efficacité univoque qui ne nous permet pas d'en déduire la pathologie : le *wishful thinking*, le fait de prendre ses désirs pour la réalité. D'un autre côté, dans la mesure où l'idéologie est considérée comme inefficace, on manque sa congruence possible avec la société existante, c'est-à-dire sa fonction conservatrice, en tous les sens du mot.

Si nous examinons de plus près la capacité de changement liée à l'utopie, ce critère va apparaître comme peu fiable. En effet, si nous l'appliquons dans la société, il est souvent inversé. Lorsque le jugement émane des représentants de la classe dirigeante, l'utopie est précisément l'irréalisable. L'application du critère pose un problème, car cela dépend de qui parle : « ce qui, dans un cas donné, apparaît comme utopique... » (130). Pour donner à ce critère formel un contenu, pour en faire un usage concret, il nous faut consulter ceux qui l'emploient. Nous assistons à un curieux échange de signification, car ce qui apparaît comme utopique ou idéologique ne dépend pas seulement « du plan et du degré de réalité auquel on applique cette règle » (130), mais aussi de qui utilise cette dénomination. Aussi y a-t-il une double question : qu'est-ce qui est désigné comme utopique ou idéologique et qui effectue cette désignation ? Pour les représentants d'un ordre donné, l'utopie signifie l'irréalisable. Cela contredit le critère défendu par le sociologue. Parce qu'ils prennent cet ordre donné pour la mesure de toute chose, l'utopie leur apparaît comme irréalisable, tandis que sa définition formelle est précisément dans son aptitude à engager un changement. La définition formelle est ruinée par ceux qui utilisent l'expression, ce qui constitue un nouveau paradoxe de cette discussion. La définition formelle devrait ne pas tenir compte de la perspective dans laquelle on se place, ce qui paraît contredit par la constitution inéluctablement perspectiviste de l'existence sociale. Comme le dit Mannheim lui-même :

« La tentative même de déterminer le sens du concept "utopie" montre dans quelle mesure toute définition dépend nécessairement,

dans la pensée historique, de la perspective de son auteur, c'est-à-dire qu'elle contient en elle-même tout le système de pensée représentant la position du penseur en question et spécialement les évaluations politiques qui se cachent derrière ce système de pensée » (131).

Ceux qui s'attachent à défendre le statu quo appellent utopie tout ce qui va au-delà de l'ordre existant au présent, sans distinguer entre utopie absolue, irréalisable quelles que soient les circonstances, et utopie relative, irréalisable seulement dans le cadre de l'ordre existant. En effaçant cette distinction, l'ordre existant peut « supprimer la validité des prétentions de l'utopie relative » (132).

Nous pourrions chercher à défendre la conception formelle de l'utopie en disant qu'elle est distordue par l'idéologie. L'idéologie fait de l'utopie le type même de ce qui ne peut être réalisé, tandis qu'elle est au contraire ce qui peut être réalisé selon la définition formelle. Mais ceci ne permet pas de tirer la conception formelle de l'ornière, car, comme Mannheim lui-même le suggère, les critères permettant de déterminer ce qui est réalisable sont en fait toujours fournis par les représentants des groupes ascendants ou dominants et non par la sociologie de la connaissance. Nous rencontrons ici l'aspect positif de l'analyse de Mannheim : l'effort pour relier l'usage des mots aux positions sociales de ceux qui les emploient. Ici, Mannheim est sans doute plus marxiste que nulle part ailleurs dans son livre.

« 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 illusoires, mais adaptées à l'ordre actuel, est généralement l'œuvre de représentants d'un ordre d'existence qui est encore 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 » (141).

Comme exemple de ce conflit de dénominations, Mannheim propose les différents usages du concept de liberté. Depuis le début du XVI^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e, le concept de liberté

fut un concept utopique. Cependant, dès que la classe dominante découvrit que ce concept avait des implications concernant la notion d'égalité, une extension qu'elle refusait, sa propre défense de la liberté se fit contre cette extension et ceux qui la réclamaient, et en défense de l'ordre social existant. Le même concept fut successivement utopique, conservateur, puis à nouveau utopique, selon le groupe qui s'en emparait.

Il nous faut alors compter à la fois avec ce qui est considéré comme actuellement utopique et ce qu'on considère comme utopique d'un point de vue plus lointain. Toute l'entreprise de Mannheim est de nous amener à changer cette distance, de nous permettre de regarder le concept à la fois du point de vue de ceux qui le mobilisent dans leurs combats et du point de vue de la sociologie de la connaissance. Mais le problème est que les deux définitions sont inconciliables. Il y a une contradiction entre les critères selon qui en use.

Que pouvons-nous conclure de ces difficultés à appliquer le critère formel ? Mannheim concède que, au cœur d'un conflit, le critère de la capacité de changement, qui est le critère de ce qui est proprement utopique, est d'un faible secours. Ce n'est que pour les utopies du passé que nous pouvons utiliser le critère de Mannheim. La possibilité d'être réalisée n'a que peu d'impact sur les controverses présentes, parce que nous sommes toujours pris dans le conflit non seulement entre les idéologies, mais aussi entre les groupes (dominant ou ascendant). Ce conflit implique la polémique, la dialectique de l'idéologie et de l'utopie.

De cette discussion de l'utopie nous pouvons tirer trois conséquences pour l'idéologie. En premier lieu, la connexion entre l'utopie et les groupes ascendants nous permet en regard de voir la connexion entre l'idéologie et les groupes dominants. Le critère de ce qui est idéologique semble dépendre de la critique conduite par la mentalité utopique. La capacité de dévoiler quelque chose comme idéologique semble être un effet des potentialités utopiques du groupe ascendant, ou du moins de ceux qui pensent avec ce groupe. Si tel est bien le cas, si l'idéologie ne se laisse reconnaître que dans le processus qui la démasque, alors la prétendue coupure épistémologique devient plus concrète et dépend de ces

potentialités utopiques. Elle est toujours le produit d'une utopie.

Je soutiens donc qu'aucune conscience ne peut se libérer soudainement sans le secours d'autre chose. N'est-ce pas toujours la capacité utopique de groupes ou d'individus qui nourrit notre aptitude à prendre nos distances avec les idéologies ? Nous ne pouvons échapper à la polarité de l'idéologie et de l'utopie. C'est toujours une utopie qui définit ce qui est idéologique, et cette caractérisation est toujours relative aux affirmations des groupes en conflit. C'est aussi dire que l'idéologie et l'utopie ne sont pas des concepts théoriques. Nous ne pouvons trop en attendre, car ils forment un cercle pratique. Par conséquent, toute prétention à construire une vision scientifique de l'idéologie n'est purement et simplement qu'une prétention. Ce qui n'est peut-être qu'une autre manière de dire, avec Aristote, que, dans les choses humaines, nous ne pouvons espérer la même sorte de rigueur que dans les domaines scientifiques. La politique n'est pas une science, mais l'art de s'orienter parmi les groupes en conflit. Les concepts politiques doivent demeurer polémiques : il y a place pour le conflit et la polémique dans la vie, et le reconnaître est faire preuve d'honnêteté.

Le deuxième apport de notre discussion est que si l'utopie est ce qui ébranle un ordre donné, l'idéologie est ce qui préserve cet ordre. Cela veut dire que la problématique de la domination et la place du pouvoir dans la structure de l'existence humaine deviennent des questions centrales. La question n'est pas seulement qui détient le pouvoir, mais comment un système de pouvoir peut être légitimé. L'utopie intervient aussi dans le processus de légitimation : elle ébranle un ordre donné en proposant d'autres manières de répartir l'autorité et le pouvoir. La légitimité est l'enjeu du conflit entre l'idéologie et l'utopie, et dans le prochain chapitre, nous demanderons à Max Weber son aide pour approfondir cette question. Je pense aussi à l'œuvre de Hannah Arendt, qui ne cessa de retourner la question des relations dans l'existence humaine entre pouvoir et travail, œuvre et action, et qui la formula en termes de catégories existentielles et pas seulement de structures sociologiques.

La troisième conséquence enfin de cette discussion est qu'une

fois le conflit entre idéologie et utopie situé en termes de légitimation, ou de questionnement sur le système de pouvoir, l'opposition décrite par Mannheim entre l'idéologie comme inoffensive et l'utopie comme réalisable devient moins décisive. Si même nous soulignons que l'utopie est ce qui ébranle l'ordre établi tandis que l'idéologie le conforte (parfois par distorsion, mais parfois aussi par un processus de légitimation), alors la possibilité d'être réalisée n'est pas un bon critère pour distinguer les deux notions. Tout d'abord, parce qu'il ne peut qu'être appliqué au passé, comme nous l'avons déjà noté. Ensuite, parce que cela revient à sanctifier le succès : or ce n'est pas parce qu'une idée rencontre le succès qu'elle est bonne, ou au service du bien. Qui sait si ce qui a été condamné par l'histoire ne reviendra pas, à l'occasion de circonstances favorables ? La possibilité d'être réalisée n'est enfin pas un bon critère parce que l'idéologie en un sens est déjà réalisée. Elle confirme l'existant. L'élément « irréel » de la dialectique n'est pas l'irréalisable, mais l'idéal, dans sa fonction de légitimation. L'élément transcendant est le « devoir être », que l'« être » masque.

De plus, les utopies elles-mêmes ne sont jamais réalisées dans la mesure où elles créent la distance entre ce qui est et ce qui doit être. La typologie des utopies que dresse Mannheim lui-même le confirme et indique qu'il n'utilise pas jusqu'au bout la possibilité de la réalisation comme critère. Comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre consacré à sa théorie de l'utopie, Mannheim estime que la première forme de la mentalité utopique intervint quand le chiliarisme – un mouvement millénariste – « unit ses forces aux exigences actives des couches sociales opprimées » (154), comme ce fut le cas avec Thomas Münzer et les anabaptistes. Cette conjonction fut à l'origine de la distance utopique. À l'autre bout de la typologie, le moment contemporain, Mannheim envisage la perte de l'utopie, le mouvement des forces utopiques « descendant graduellement vers la vie réelle » (209). Le trait décisif de l'utopie est ainsi non la possibilité d'être réalisée, mais la préservation de l'opposition. L'entropie de l'utopie dans la situation présente, la menace de perte de toute perspective totale qui en résulte, conduit à une situation où des événements isolés

sont dépourvus de sens : « Le cadre de référence selon lequel nous évaluons les faits se dissipe et nous restons avec une série d'événements tous équivalents, en tant qu'il s'agit de leur importance intérieure » (218). Si nous pouvions imaginer une société où tout est réalisé, ce serait la société de la congruence. Mais ce serait aussi une société morte, qui n'aurait plus ni distance, ni idéaux, ni projets d'aucune sorte. Mannheim combat ceux qui prétendent que nous vivons désormais la mort des idéologies et des utopies – et s'en réjouissent. La suppression de la non-congruence, la suppression de la déconnexion entre les idéaux et la réalité serait la mort de la société. Ce serait le temps d'une attitude prosaïque, de la facticité (*Sachlichkeit*). Nous aurions précisément une société non idéologique et non utopique, qui serait une société morte. La spécificité critique de l'utopie n'est donc pas la possibilité d'être réalisée, mais la préservation de la distance entre elle-même et la réalité.

Weber (1)

Avant de parler de Max Weber, je voudrais dire quelques mots sur le cadre général au sein duquel se situe mon approche. Dans la mesure où je me suis attaché d'abord à Marx puis à Althusser, j'ai commencé par le concept marxiste d'idéologie envisagé comme distorsion. La suite de ces leçons sur l'idéologie constitue une réponse au problème soulevé par l'orientation marxiste : au sein de quel cadre conceptuel le concept d'idéologie entendu comme déformation fait-il pleinement sens ? Mon intention n'est nullement de réfuter le marxisme mais de resituer et de renforcer certains de ses énoncés concernant cette fonction de distorsion.

Pour répondre à l'orientation marxiste concernant l'idéologie, il nous faut poser quatre questions. La première, abordée avec Mannheim, est : où sommes-nous lorsque nous parlons d'idéologie ? Si nous avons la prétention d'appréhender scientifiquement l'idéologie, alors nous sommes supposés nous trouver à l'extérieur du jeu social, dans la position du spectateur. Nous essayons d'élaborer un concept d'idéologie exempt de tout jugement de valeur. Mais c'est impossible, puisque la sociologie elle-même relève du jeu social. Mon argument a été, par conséquent, que nous devons sauvegarder l'élément polémique de l'idéologie et lui rendre justice, ce qui peut se faire si on met l'idéologie en relation avec l'utopie. C'est toujours du point de vue de l'utopie naissante qu'il est possible de parler d'une idéologie moribonde. Ce sont le conflit et l'entrecroisement de l'idéologie et de l'utopie qui donnent à chacune d'entre elles tout son sens.

Ma deuxième question a trait au rapport de l'idéologie et de la domination. L'un des points les plus forts, l'une des perspectives

les plus importantes du marxisme, c'est que les idées dominantes d'une époque sont les idées de la classe dominante. C'est cette corrélation entre domination et idéologie qu'à l'aide de Max Weber je vais tenter d'élucider. Ensuite – ce sera le troisième point –, je me demanderai s'il est possible de mener une critique de l'idéologie sans un quelconque projet, sans un quelconque intérêt : par exemple, un intérêt à élargir la communication, un intérêt pour l'émancipation, etc. En ce qui concerne cette corrélation entre critique de l'idéologie et forme d'intérêt spécifique, je me tournerai vers Habermas. Car un tel intérêt ne peut pas être purement et simplement renvoyé, comme chez Althusser, du côté de l'idéologie : s'il n'y a aucun intérêt susceptible d'étayer la critique, alors cette dernière s'effondre.

Ma quatrième et dernière question portera sur la possibilité d'une distorsion dans la société sans que ladite société dispose d'une structure symbolique fondamentale. L'hypothèse sera qu'au niveau le plus fondamental ce qui se trouve altéré, c'est la structure symbolique de l'action. Logiquement, sinon temporellement, la fonction constitutive de l'idéologie doit précéder sa fonction de déformation. Nous serions incapables de comprendre le sens de la déformation s'il n'y avait quelque chose susceptible d'être déformé, quelque chose qui soit symboliquement de même nature. J'introduirai Geertz comme étant l'auteur le plus approprié pour mener cette démonstration. J'ai moi-même publié un texte sur cette question avant de connaître Geertz¹, mais j'aurai recours à lui parce que je considère qu'il analyse le problème mieux que je ne l'ai fait : il affirme que nous pouvons repérer la fonction constitutive de l'idéologie au niveau de ce qu'il appelle l'action symbolique.

Globalement, donc, ces leçons sur l'idéologie partent d'un premier niveau où l'idéologie se donne comme distorsion, puis elles progressent jusqu'à un second niveau, qui met en relation l'idéologie et la domination, pour envisager ensuite la connexion décisive entre intérêt et critique et aboutir finalement à ce que j'appelle

1. Il s'agit de « Science et idéologie », publié initialement dans la *Revue philosophique de Louvain*, mai 1974 ; repris dans *Du texte à l'action*, op. cit., p. 303-331.

la fonction constitutive de l'idéologie. La démarche est régressive : elle analyse l'idéologie depuis sa fonction de distorsion jusqu'à sa fonction de légitimation et, pour finir, jusqu'à sa fonction constituante.

Cette description nous permettra, au terme de ces leçons, d'établir *a contrario* les caractères de l'utopie. Qu'elle soit déformante, légitimante ou constituante, l'idéologie a toujours pour fonction de préserver une identité, qu'il s'agisse de groupes ou d'individus. Comme nous le verrons, l'utopie a une fonction inverse : ouvrir le possible. Même quand une idéologie est constituante – lorsque, par exemple, elle nous ramène aux événements fondateurs (religieux, politiques, etc.) d'une communauté –, elle nous fait réactualiser notre identité. L'imagination fonctionne ici comme un miroir ou comme une scène. L'utopie, en revanche, est toujours en extériorité : elle est le nulle part, le possible. Le contraste entre idéologie et utopie nous permet d'appréhender les deux faces de la fonction imaginative dans la vie sociale.

Je passe maintenant à Max Weber et à l'un des aspects de sa théorie : son concept de *Herrschaft*. Son approche est importante dans la question qui nous occupe, pour deux raisons. D'abord, il nous propose un cadre conceptuel plus satisfaisant que celui du marxisme orthodoxe (j'insiste sur le fait que je ne le compare pas à Marx lui-même mais au marxisme orthodoxe. L'œuvre de Marx autorise à mon sens une lecture qui s'accorde au schème que je tente de constituer). Le modèle du marxisme orthodoxe est mécaniste et basé sur la relation entre infrastructure et superstructure. D'où d'invraisemblables querelles d'école sur l'efficace en dernière instance de la base, l'autonomie relative de la superstructure et sa capacité à réagir en retour sur la base. Parce qu'il reste dépendant de la notion d'« efficace », le marxisme classique s'est trouvé piégé dans un modèle impossible et, tout compte fait, non dialectique. Son concept de causalité est pré-kantien, pré-critique. L'alternative qu'offre Weber face à cette perspective mécaniste est un modèle motivationnel. C'est ce schéma que je discuterai dans un premier temps, afin de repérer l'éventuelle application de certains de ses concepts à notre discussion de l'idéologie.

La seconde raison de l'importance accordée à Weber est qu'il

produit, au sein de ce cadre conceptuel où opère la motivation, une analyse complémentaire de la relation entre groupe dominant et idées dominantes. Il introduit le concept crucial de « légitimité » et analyse la jonction des prétentions à la légitimité et des croyances en ladite légitimité : c'est ce nœud (*nexus*) qui soutient le système de l'autorité. La question de la légitimité relève d'un modèle motivationnel parce que l'interaction de la prétention et de la croyance doit être située dans un cadre conceptuel approprié et, comme nous le verrons, celui-ci ne peut être que lié à la motivation. Mon argument est que l'idéologie advient précisément dans la brèche entre la requête de légitimité qui émane d'un système d'autorité et notre réponse en termes de croyance. C'est *mon* interprétation, et elle n'est pas imputable à Weber : il s'agit donc d'une sorte de note additionnelle, mais elle est peut-être une contribution au modèle webérien. L'idéologie fonctionne pour ajouter une sorte de plus-value à notre croyance afin que cette dernière puisse rencontrer les requêtes de l'autorité. La notion marxiste de distorsion est plus pertinente si nous admettons que la fonction de l'idéologie consiste toujours à justifier une revendication de légitimité en ajoutant un supplément à notre croyance spontanée. A ce stade, la fonction de l'idéologie est de combler le fossé de crédibilité propre à tous les systèmes d'autorité. Mais cet argument n'a de cohérence que dans un modèle fondé sur la motivation, et non pas dans un modèle mécaniste. Pour cette raison, je consacrerai la première partie du chapitre à clarifier ce modèle motivationnel lui-même. Notre texte de référence sera le grand ouvrage de Weber, *Économie et Société* (*Wirtschaft und Gesellschaft*)².

Nous commencerons par la définition webérienne de la tâche assignée à la sociologie. La sociologie est définie comme une science qui se propose de « comprendre par interprétation » : la notion d'interprétation est impliquée dans la tâche de la sociologie. De Weber à Geertz, il n'y aura pas de modification consé-

2. Les références seront données d'après la traduction française publiée chez Plon, en 1971, sous la direction de Jacques Chavy et Éric Dampierre et republiée en deux volumes en 1995 chez Agora (Pocket). Nous avons cependant apporté des correctifs à cette traduction [NdT].

quente de cet arrière-fond philosophique. « Nous appelons sociologie (au sens où nous entendons ici ce terme utilisé avec beaucoup d'équivoques) une science qui se propose de comprendre par interprétation [*deuten verstehen*] l'activité sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets » (I, 28). L'élément causal est inclus dans l'élément interprétatif. C'est parce que la sociologie est interprétative qu'elle peut produire une explication causale. Ce qui doit tout à la fois être interprété et expliqué, c'est l'« activité », précisément l'« activité » (*Handeln*) et non le comportement, pour autant que celui-ci est un ensemble de mouvements dans l'espace, alors que l'activité fait sens pour l'agent humain. « Nous entendons par "activité" un comportement humain [...] quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un *sens* subjectif » (I, 28). Il est absolument décisif que la définition de l'activité inclue le sens qu'elle a pour l'agent (nous pressentons que la possibilité de la distorsion est impliquée par la dimension du *sens*). Il n'y a pas d'abord l'activité et ensuite seulement la représentation, parce que le sens fait partie intégrante de la définition de l'activité. L'un des aspects fondamentaux de la constitution de l'activité est qu'elle doit être signifiante pour l'agent.

L'activité, toutefois, ne dépend pas seulement du fait qu'elle a du sens pour le sujet : elle doit aussi avoir du sens en relation avec d'autres sujets. L'activité est à la fois subjective et intersubjective. Nous entendons par « activité "sociale", l'activité qui, d'après son sens visé par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement » (I, 28). L'élément intersubjectif est présent dès le départ. La sociologie est interprétative dans la mesure où son objet implique d'une part une dimension de sens subjectif et d'autre part une prise en compte des motivations d'autrui. Nous avons dès le départ un réseau conceptuel englobant les notions d'activité, de sens, d'orientation vers autrui et de compréhension (*Verstehen*). Ce réseau constitue le modèle motivationnel. Ce qui est particulièrement significatif pour notre discussion, c'est que l'orientation vers autrui est partie intégrante du sens subjectif.

La notion d'« orientation vers » ou de « prise en compte d'au-

trui » est décrite de façon plus détaillée lorsque Weber revient, quelques pages plus loin, au concept d'activité sociale. « L'activité sociale (y compris l'omission ou la tolérance) peut s'orienter d'après le comportement passé, présent ou attendu éventuellement d'autrui (vengeance pour réparer une agression passée, défense contre une agression présente, mesures de défense à prendre contre une agression éventuelle) » (I, 52). A l'intérieur de ce modèle de l'orientation vers autrui, interviennent plusieurs facteurs. Nous devons reconnaître que l'adhésion passive fait partie de l'activité sociale, de même qu'elle est une composante de la croyance en l'autorité : obéir, se soumettre à l'autorité, admettre sa validité, tout cela rentre dans une activité. Ne pas agir fait partie de l'agir. Plus encore : l'orientation de l'activité sociale vers « le comportement passé, présent ou attendu éventuellement d'autrui » introduit un élément temporel. Comme l'explique Alfred Schutz, nous ne sommes pas uniquement orientés vers ceux qui sont nos contemporains mais vers nos prédécesseurs et nos successeurs : cette séquence temporelle constitue la dimension historique de l'activité. En fin de compte, la motivation de l'activité par les événements passés, présents ou à venir – qu'il s'agisse ou non d'agressions extérieures – attire notre attention sur le fait que l'une des fonctions de l'idéologie est de sauvegarder l'identité à travers le temps. Ce sera un élément très important dans notre débat avec Geertz. Erik Erikson développe une théorie analogue sur l'intégration des stades par l'individu. Le facteur qui pourtant reste le plus significatif dans la définition de l'activité sociale, c'est l'orientation d'après le comportement d'autrui. Cette orientation d'après autrui est la cheville ouvrière du modèle motivationnel. Seul est social « le comportement propre qui s'oriente *significativement* d'après le comportement d'autrui » (I, 52 ; souligné par moi).

Si j'insiste sur cette définition de l'activité sociale, c'est pour argumenter contre une position comme celle d'Althusser. Si nous situons toutes les références au sujet du côté de la distorsion idéologique, nous nous abstrayons nous-mêmes de la définition de la science sociale, dans la mesure où elle porte sur l'activité. S'il n'y a pas d'agent susceptible de donner sens à sa propre action, nous

ne sommes pas en présence d'une activité mais d'un comportement. Nous sommes alors condamnés soit au behaviorisme social, soit à un examen des forces sociales telles que les entités collectives, les classes, etc. : dans ces conditions, personne ne pourrait s'orienter ni entreprendre de donner sens à ces facteurs. L'activité sensée s'oppose à la détermination causale. Comme exemple de cette distinction, Weber propose le cas de l'« imitation », problème très débattu au début de ce siècle. La question était de savoir si la réalité sociale est dérivée de l'imitation des individus les uns par les autres. Weber abandonne le caractère fondateur du concept d'imitation, précisément parce qu'il est trop causal : il n'implique pas une orientation significative. « Une simple "imitation" de l'activité d'autrui [...] ne serait pas conceptuellement une "activité sociale" en un sens spécifique si elle se produisait par simple réaction, sans orientation significative de l'activité propre d'après celle d'autrui » (I, 54). Cette activité (l'imitation) est « donc déterminée *causalement* et non significativement par le comportement étranger » (I, 54 ; souligné dans le texte). Si la causalité n'est pas incluse dans la signification, c'est-à-dire si la relation est exclusivement causale, alors elle ne rentre pas dans l'activité.

Le premier point concernant le modèle motivationnel est donc qu'il consiste en une compréhension interprétative orientée d'après l'activité d'autrui. Le second point est que Weber développe ce modèle à travers la notion d'*idéal-type*, et nous devons comprendre le rôle joué par ces derniers. Selon lui, le concept de « sens » devient un piège pour la science si cette dernière ne peut se rapporter qu'intuitivement à ce qui est significatif pour l'individu. Nous serions alors perdus au sein de l'infinie variété des motivations individuelles. L'alternative proposée par Weber est que nous devons contrôler les cas individuels en les plaçant sous des types, sous des idéal-types qui ne sont que des constructions méthodologiques. Ce qui est réel, c'est toujours l'individu qui s'oriente d'après d'autres individus, mais nous avons besoin de certaines modalités d'orientation, de motivation afin de classer les types fondamentaux de cette orientation. La sociologie, en tant qu'elle est la compréhension d'une activité pourvue de sens, n'est possible

que si cette dernière peut être répertoriée selon quelques types significatifs.

« Comme toute autre activité, l'activité sociale peut être déterminée :

- a) de façon *rationnelle dans sa finalité* [zweckrational], à travers des attentes concernant le comportement des objets du monde extérieur ou celui d'autres hommes [...];
- b) de façon *rationnelle dans ses valeurs* [wertrational], par la croyance consciente en la valeur *intrinsèque* d'un comportement – d'ordre éthique, esthétique, religieux ou autre –, indépendamment de son succès espéré ;
- c) selon les *affects* (particulièrement les *émotions*), à partir des passions et des sentiments spécifiques des acteurs ;
- d) selon la *tradition* [traditional], en vertu des habitudes invétérées » (55).

Comme nous le verrons plus en détail dans le prochain chapitre, cette typologie de l'orientation est capitale pour la typologie wébérienne de la légitimation. Le premier type d'activité sociale défini par Weber est une rationalité par les fins. Dans le système de légitimation, elle sera en affinité avec le type bureaucratique de l'autorité légale, qui s'appuie sur les règles. Le deuxième type d'attente du sens trouvera un appui dans le système de légitimation produit par le chef charismatique, qu'on croit être la voix de Dieu, l'envoyé de Dieu. Le chef charismatique s'appuie également sur le troisième type : le lien émotionnel entre le leader et ceux qui le suivent. Quant au quatrième type, celui qui en appelle à la tradition, il jouera un rôle déterminant dans le système de légitimité, dans la mesure où on obéit aux chefs en raison du statut qui leur est conféré par ladite tradition.

L'importance méthodologique des idéal-types tient à ce qu'ils nous permettent de saisir la complexité des cas singuliers au moyen d'une combinatoire systématique basée sur un nombre limité de types fondamentaux. En procédant sur la base de cette combinatoire, la sociologie peut faire face à la diversité du réel. Les idéal-types sont des structures intermédiaires : ils ne sont pas a priori, ils ne sont pas non plus le pur produit d'une induction

mais ils se situent entre les deux. Ils ne sont pas a priori puisqu'ils doivent être étayés sur l'expérience. Mais, en un autre sens, ils précèdent l'expérience car ils fournissent un fil conducteur qui nous oriente. Je ne rentrerai pas ici dans les multiples discussions concernant le statut des idéal-types, mais nous devons avoir conscience du fait qu'il est impossible de discuter les types de légitimité si on ne garde pas présentes à l'esprit les difficultés épistémologiques qui entourent le concept d'idéal-type en général.

La typologie webérienne des orientations ou des motivations de l'activité annonce son analyse de la légitimité parce que ses exemples impliquent précisément la tension entre les prétentions et les croyances. Prenons à titre d'exemple la deuxième catégorie, celle de l'orientation d'après un absolu :

« Agit de façon *purement* rationnelle selon des valeurs celui qui agit sans tenir compte des conséquences prévisibles de ses actes, au service qu'il est de sa conviction portant sur ce qui lui apparaît comme commandé par le devoir, la dignité, la beauté, les directives religieuses, la piété ou la grandeur d'une "cause" quelle qu'en soit la nature. L'activité rationnelle selon des valeurs consiste toujours (au sens de notre terminologie) en une activité conforme à des "impératifs" ou à des "exigences" dont l'agent croit qu'ils lui sont imposés. Ce n'est que dans la mesure où l'activité humaine s'oriente d'après ce genre d'exigences que nous parlerons d'une rationalité selon des valeurs... » (I, 56).

Les impératifs et les exigences font jouer la relation entre les croyances et les prétentions. La fonction de l'idéologie politique, par exemple, peut consister à capter l'aptitude individuelle à la fidélité au profit d'un système de pouvoir existant et qui s'incarne dans des institutions autoritaires. Le système de pouvoir est alors capable de récolter les bénéfices de cette aptitude humaine à la fidélité envers une cause, de ce penchant au sacrifice en faveur d'une cause. La politique encourage fortement cette propension à la fidélité.

J'ai quelque peu anticipé sur la discussion à propos de la légitimité, mais il faut être attentif à l'importance, chez Weber, de l'agencement des notions. Weber avance pas à pas : il part des

notions les plus fondamentales pour aboutir à celles qui en sont dérivées. Les concepts de croyance et de prétention ne produiront leurs implications potentielles pour l'idéologie qu'après le déploiement total des autres notions. Nous remarquerons – chose très significative dans le développement des notions wébériennes – que le concept de « pouvoir » vient à la fin et non au début. Weber part de ce qui humanise l'activité et se tourne ensuite vers ce qui donne sens au lien social. Avant d'introduire le concept de pouvoir, nous devons, dit-il, introduire un autre concept médiateur : celui d'ordre.

L'introduction du concept d'ordre marque un tournant décisif dans l'analyse de Weber. Le terme allemand est *Ordnung*, un agencement des êtres humains qui précède l'ordre au sens d'un commandement. Il ne faut pas introduire trop tôt l'idée d'impératif au sein du concept d'ordre : il faut plutôt le penser en termes d'organisation d'un organisme, d'un organisme qui introduit des relations entre la partie et le tout à l'intérieur de l'être humain. Pour souligner la distinction entre l'ordre et le commandement, Weber insiste sur la notion d'« ordre légitime », ce qui est un pas important en dépit des possibles inconvénients dus à une référence prématurée, dans l'analyse, au concept de légitimité. L'ordre ne doit pas exclusivement être défini en termes de forces. Comme le remarquera Geertz, cette distinction nous alerte sur le fait qu'à ce niveau l'idéologie joue un rôle. Je voudrais indiquer que Geertz introduit son concept d'« idéologie constituante » précisément au niveau de l'ordre légitime. On ne peut parler d'un ordre qui ne serait qu'obligatoire et qui ne prétendrait pas à la légitimité. La prétention à la légitimité est constitutive de l'ordre.

« La légitimité d'un ordre peut être *garantie* :

I. De façon purement subjective, et dans ce cas :

- 1) d'après les affects, par un abandon d'ordre sentimental ;
- 2) de façon rationnelle selon des valeurs, par la foi en sa validité absolue, en tant qu'il est l'expression de valeurs ultimes (d'ordre éthique, esthétique ou autre) ;
- 3) de façon religieuse, par la croyance dans le fait que le salut dépend de l'obéissance à l'ordre ;

II. Ou (et même uniquement) par l'attente de certaines conséquences spécifiques externes, par exemple des situations où un intérêt est en jeu » (68).

Nous rencontrons de nouveau un certain parallélisme entre les modes d'orientation précédemment décrits et les types de légitimité. Plus significatif encore : ce n'est pas par hasard qu'en parlant d'ordre nous devons parler de légitimité et qu'en parlant de légitimité nous devons parler de motivations. Ce n'est qu'au sein d'un système de motivations que la légitimité d'un ordre peut être garantie. Les expressions de Weber n'ont de sens qu'à l'intérieur du modèle conceptuel de l'activité significative.

Comme nous venons de le voir, il importe que le problème de la légitimité soit introduit par celui de l'ordre. Il n'importe pas moins que la légitimité puisse être imputée à un ordre uniquement en référence aux croyances et aux représentations de ceux qui agissent en leur étant soumis. Le point de vue est celui des agents ou des acteurs.

- « Les agents peuvent accorder à un ordre une validité *légitime* :
- a) en vertu de la *tradition* : validité de ce qui a toujours été ;
 - b) en vertu d'une croyance d'ordre *affectif* (tout particulièrement émotionnelle) : validité de la nouvelle révélation ou de l'exemplarité ;
 - c) en vertu d'une croyance *rationnelle selon des valeurs* : validité de ce que l'on a estimé être un absolu ;
 - d) en vertu d'une disposition positive, à la *légalité* de laquelle on croit » (I, 72).

Ce n'est pas la typologie en tant que telle qui nous intéresse : il y a chez Weber de nombreuses classifications qui s'imbriquent les unes dans les autres et elles ont embarrassé les commentateurs. Parfois, il y a quatre types – et ce ne sont pas toujours exactement les mêmes – et parfois trois (c'est le cas du système de légitimité). Les éventuelles contradictions de la description webérienne ne sont pas notre problème : nous nous intéressons plutôt au niveau général de ses concepts. Il nous faut admettre que ce niveau est toujours motivationnel dès lors qu'est introduit le concept de légitimité.

Weber laisse planer un léger doute sur le fait que la légitimité de l'ordre nous met sur la voie du problème de l'autorité. Quelques lignes après la citation que je viens de donner, il précise : « Toutes les explications supplémentaires (à l'exception de quelques concepts à définir plus loin) appartiennent à la sociologie de la domination [*Herrschaftssoziologie*] et à la sociologie du droit » (I, 72). Le concept en question, vous vous en souvenez, est celui de *Herrschaft* : c'est le concept fondamental qui guide et oriente notre analyse. Le concept d'autorité (ou de domination) est introduit au moment où l'ordre et la légitimation sont examinés ensemble. Nous rencontrons alors les premières traces de ce que Weber développera dans le troisième chapitre de *Économie et Société* et que nous analyserons plus loin.

Néanmoins, afin de donner sens à la sociologie de l'autorité ou de la domination, nous devons d'abord présenter quelques concepts intermédiaires – ceux qui importent pour la discussion ultérieure –, et il y en a quatre. Le premier a trait aux modalités de la relation ou du lien social (I, 78 s). Cela ne nous concerne pas directement et pourtant il n'est pas indifférent de déterminer, en ce qui concerne le processus de légitimation, si le lien est profondément intégrateur ou simplement associatif. La différence est la suivante : ou bien les gens ont le sentiment d'une appartenance commune (*Gemeinschaft*) ou bien ils considèrent plutôt leurs liens réciproques comme un rapport contractuel, quelque chose de plus extérieur et qui les implique moins (*Gesellschaft*). Cette distinction est classique dans la sociologie allemande et elle a malheureusement entraîné de terribles conséquences. Bien que telle n'ait pas été l'intention de Weber, les sociologues nazis ont invoqué l'intégration contre l'association : leur argument était que l'unité de la race ou de la nation était plus forte que les conflits de classe. Ils dissimulaient le fait que, souvent, derrière la *Gemeinschaft*, se trouve la contrainte.

En revanche, même si la sociologie webérienne est en général exempte de jugements de valeur, elle met plutôt l'accent sur le rapport associatif. Dans le titre de l'ouvrage (*Wirtschaft und Gesellschaft*), la *Gesellschaft* prévaut sur la *Gemeinschaft*. L'attention portée au rapport associatif provient de la tradition juridique du

contrat, de Hobbes, de Rousseau, etc. (On peut, remarquons-le, lire dans Rousseau les deux modalités du rapport social puisque la volonté générale est plus intégratrice qu'associative.) Weber s'intéresse tout autant aux problèmes de l'économie et à la structure du marché qu'à la structure du pouvoir, et il met l'accent sur le primat de la relation associative – la « sociation » – parce qu'elle est la plus rationnelle. Pour Weber, c'est le lien associatif qui prédomine, au moins dans ces relations économiques fondées sur le marché du système capitaliste. Le monde est ici un domaine conflictuel : les individus et les organisations se rapportent les uns aux autres par des contrats formels. L'état bureaucratique – que Weber considère en général de façon tout à fait positive – est un autre exemple de relations fondées sur la sociation. Dans leurs relations au système administratif, les travailleurs n'ont pas le sentiment d'une appartenance émotionnelle et, pour Weber, c'est un bien. Les travailleurs ont des rôles sociaux, et ces rôles sont reliés les uns aux autres sans qu'interfèrent des sentiments. Weber estime que l'intervention des sentiments est dangereuse parce qu'elle conduit précisément à la quête d'un *Führer* ou d'un leader. Mais entre l'intégration et le *Führer*, il y a bien des pas à franchir.

Dans la société d'aujourd'hui, nous éprouvons – plus que Weber et à juste titre – de la rancœur contre le système bureaucratique. Ce que Weber peut cependant nous apprendre, c'est que tout rêve de retour communautaire en lieu et place de la « sociation » est ambigu. Tout effort pour reconstruire la société sur le mode d'une grande communauté peut avoir des conséquences ultra-gauchisantes ou ultra-droitières : l'anarchisme ou le fascisme. L'oscillation du concept de *Gemeinschaft* entre ces deux pôles est à cet égard caractéristique et exige à tout le moins la plus grande vigilance. Ce qui ne veut pas dire qu'on n'a besoin de rien ni que rien ne se perd dans un lien strictement associatif : par exemple, le sens de la participation à une tâche collective. Le type d'analyse de l'idéologie que mène Geertz pourrait en fait être une manière de rétablir les dimensions positives de la *Gemeinschaft*. Le caractère constituant de l'idéologie peut jouer un rôle significatif parce que, de l'aveu même de Weber, « le fait d'avoir en

commun [*Gemeinsamkeit*] certaines qualités » – la race ou même la langue – ne suffit pas à soi seul à constituer un « rapport social communautaire » (I, 80; souligné par moi).

Après les types de relations sociales, le second concept médiateur est le degré de fermeture d'un groupe (I, 82 s). Ce concept a également une importance pour une éventuelle théorie de l'idéologie fondée sur Weber, parce que le problème de l'identité d'un groupe est lié à l'existence de limites – territoriales ou autres – concernant l'appartenance ou la non-appartenance de tel ou tel. Les règles de l'affiliation, et par conséquent de l'exclusion, sont significatives de la constitution de l'identité d'un groupe. Une fois de plus, Geertz peut apporter ici une contribution, dans la mesure où sa théorie de l'idéologie comme système culturel est susceptible d'être mise en rapport avec la sauvegarde de l'identité sociale. Et puisque je m'intéresse davantage au cadre conceptuel de Weber qu'à son contenu, ce qui me paraît le plus remarquable ici, c'est que nous ne pouvons même pas définir en termes mécanistes le concept de fermeture. Alors qu'on pourrait penser que la fermeture d'une configuration est quelque chose de matériel, le concept est lui aussi lié à la motivation : « Les *motifs* de fermeture peuvent être : a) le maintien de la qualité [...]; b) la raréfaction des chances par rapport au besoin (de consommation) [...]; c) la raréfaction des chances de profit » (I, 85-86). Même le concept de fermeture doit être défini au sein d'un système de motivations.

Le concept suivant introduit, au sein des groupes fermés, la distinction entre les dirigeants et ceux qui sont dirigés : l'ordre est renforcé par une partie spécifique de ces groupes. Ce type est décisif aux yeux de Weber parce qu'il introduit dans l'analyse de l'ordre le concept de pouvoir. Nous pouvons concevoir un ordre sans hiérarchie : dans bon nombre d'utopies, on trouve la notion d'une vie collective ordonnée dans laquelle tous les rôles sont égaux. Cependant, une fois qu'on a introduit une distinction entre le dirigeant et le reste du groupe, une polarisation du gouvernant et des gouvernés, on introduit du même coup une certaine forme de structure politique. Weber qualifie ce type de « groupement » (*Verband*). Il ne coïncide pas avec la distinction entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, puisque celle-ci a trait à la nature du lien

(interne ou externe) entre les individus, alors qu'ici le concept essentiel est celui de hiérarchie. Une structure hiérarchique est introduite dans le corps collectif. « Nous dirons d'une relation sociale close ou limitée par réglementation vers l'extérieur qu'elle constitue un *groupement* [*Verband*] lorsque le maintien de l'ordre est garanti par le comportement de personnes déterminées [...] sous l'aspect d'un dirigeant [*Leiter*] ou éventuellement d'une *direction administrative* [*Verwaltungsstab*] qui, le cas échéant, a normalement en même temps un pouvoir représentatif » (I, 88). Nous sommes aptes à distinguer le « pouvoir directorial » comme une couche distincte au sein du groupement.

Avec ce concept de pouvoir directorial, nous disposons d'un concept d'ordre qui est maintenant obligatoire (pour Weber, le concept de pouvoir directorial précède celui de classe dirigeante, alors que, pour notre propos, c'est le concept de « direction » qui est véritablement significatif). Ce n'est pas le groupe dans son ensemble qui produit son « groupement » : ce sont plutôt ceux qui se trouvent en position de rendre l'ordre obligatoire et ceux qui lui sont soumis. Les problèmes concrets de légitimation découlent de cette division du travail entre gouvernants et gouvernés : la nécessité de légitimer le caractère contraignant des règles qui émanent du pouvoir anticipe sur un éventuel concept d'idéologie. Weber insiste avec force sur le concept de contrainte : « Cette forme spécifique de l'activité [...] ne s'oriente pas seulement d'après les règlements, mais est instituée pour les *imposer par contrainte*... » (I, 89). Il existe maintenant une forme spécifique d'activité qui n'est pas orientée en fonction d'autrui mais en fonction du système d'obligations : obéir, suivre les règles, même si les exigences dudit système peuvent parfois être tempérées (arrêter un véhicule à un feu rouge, par exemple). Nous n'avons pas institué la règle, mais nous nous orientons d'après le système qui la rend obligatoire. On pourrait objecter qu'il est de notre intérêt d'accepter la règle – nous nous sentons plus en sécurité s'il y a un code de la route –, mais nous devons convenir qu'elle devient l'un des motifs de la légitimation de l'ordre et de son pouvoir contraignant.

Toute forme de relation fermée (communautaire ou associative) ne constitue pas un groupement. Comme le fait observer Weber,

nous n'appelons « groupement » ni une relation érotique ni une communauté parentale sans chef (I, 89). La notion clef est alors celle de système formel d'autorité. A mon sens, cela confirme l'idée selon laquelle, en fait, le conflit entre idéologie et utopie se joue toujours à ce niveau. Ce qui est en jeu dans toute idéologie, c'est en fin de compte la légitimation d'un certain système d'autorité. Ce qui est en jeu dans toute utopie, c'est le fait d'imaginer une autre manière d'exercer le pouvoir. Une utopie peut, par exemple, désirer que le groupe se gouverne sans hiérarchie ou que le pouvoir soit entre les mains du plus sage (comme chez Platon, avec le philosophe-roi). Quelle que soit la définition que l'utopie produit de l'autorité, elle tente d'offrir des solutions alternatives au système de pouvoir existant. De l'autre côté, la fonction de l'idéologie est toujours de légitimer le donné, le système réel de domination ou d'autorité.

Lorsqu'il envisage le concept de contrainte, Weber soutient que nous n'avons pas d'exemple de société exempte de règles contraignantes. Il n'est pas plausible qu'une forme de gouvernement puisse satisfaire tout un chacun. Il y a des différences d'intérêt, d'âge (ceux qui se dirigent davantage vers les valeurs du passé), etc. La supposition selon laquelle la minorité voudra soumettre la majorité réintroduit l'élément de la coercition. Ce n'est qu'au sein d'un groupe unanime que la contrainte serait, apparemment, absente, mais en réalité ce pourrait être le groupe le plus coercitif qui soit. La loi de l'unanimité est toujours plus dangereuse que la loi de la majorité parce que celle-ci permet au moins d'identifier la minorité et de définir ses droits. Si nous prétendons œuvrer sur la base de l'unanimité, alors ceux qui ne sont pas aussi unanimes que les autres perdent tous leurs droits, puisque lesdits droits ne sont pas définis. Pour utiliser la rhétorique d'Orwell, nous pourrions dire qu'en 1791 tous les Français étaient égaux, à l'exception de ceux qui étaient plus égaux que les autres : et ces derniers étaient envoyés à la guillotine. Quant à Weber, il analyse l'imposition de l'ordre en rapport avec la loi de la majorité et non de l'unanimité.

« Est "imposé" dans le sens de notre terminologie *tout* règlement qui n'est pas établi par une entente libre et personnelle de tous les

participants, par conséquent aussi une “décision prise à la majorité” à laquelle la minorité doit se soumettre. C’est pourquoi la légitimité de la décision prise à la majorité [...] n’a souvent pas été reconnue et est restée problématique durant de longues périodes... » (I, 92).

Weber porte au crédit de ceux qui émettent des réserves au sujet de la loi de la majorité d’avoir reconnu qu’il existe une autre forme de violence (plus subtile peut-être, mais il s’agit encore de violence), en particulier lorsqu’il n’y a pas de règles pour établir la loi de la majorité. Même un accord « volontaire » implique une part d’imposition. On le constate dans tout système électoral, parce qu’on peut toujours avoir recours à une astuce pour obtenir de l’électorat la réponse désirée, soit en le morcelant, soit en instituant des procédures qui permettent au système de surmonter les critiques. Pourtant, à ce stade de sa présentation, Weber ne va pas aussi loin que moi sur le problème de l’imposition de l’ordre. Il préfère dire une fois de plus : nous le verrons plus loin dans « la sociologie de la domination et du droit » (*ibid.*). Ce que j’ai tenté de faire, c’est de repérer la plupart des passages où le problème de l’autorité est posé à partir de ses conditions de base.

Dans son analyse de la nature de l’ordre, les concepts fondamentaux introduits par Weber sont les suivants : le lien d’association ou d’intégration, la fermeture du groupe et sa hiérarchie. Le concept de hiérarchie inclut à son tour un rapport à une structure d’autorité. C’est à ce moment seulement que Weber introduit la *Herrschaft* comme concept à part entière : à savoir la relation commandement/obéissance. Alors que certains traducteurs, Parsons en particulier, traduisent *Herrschaft* par « autorité » ou « contrôle impératif », je préfère traduire par « domination ». Les problèmes me semblent alors plus clairs. « *Domination [Herrschaft]* signifie la probabilité qu’un commandement avec un contenu spécifique donné soit obéi par un groupe de personnes données [*Befehl*] » (I, 95). La *Herrschaft* est définie par l’attente de l’obéissance d’autrui. Le système de pouvoir dispose d’une certaine crédibilité, ce qui lui permet de compter sur le comportement de ses membres. Quand les policiers vont dans la rue, ils s’attendent à ce que tous se soumettent à eux. L’obéissance n’est pas seulement

un effet du pouvoir des policiers – leur capacité à appliquer leur volonté, et même à donner la mort –, elle est aussi un effet de la croyance des gens en leur fonction. Le problème que se pose Weber est le suivant : comment certains se trouvent-ils en position de réussir à commander à d'autres ? La probabilité que nous suivions les règles constitue en elle-même la domination. Cette situation n'est pas si loin de la relation maître/esclave chez Hegel : l'esclave croit que le maître est la vraie figure de l'être humain, non seulement en raison de sa faiblesse mais parce qu'il croit en l'humanité du maître.

Enfin, le concept d'ordre est entièrement déployé lorsque Weber introduit la possibilité de la contrainte physique. Il soutient qu'en ajoutant aux concepts précédemment énoncés la menace de l'usage légitime de la force nous parvenons à la définition de l'État. La structure du pouvoir étatique dépend du fait qu'il « revendique avec succès, dans l'application des règlements, le *monopole* de la contrainte physique *légitime* » (I, 97). (Remarquez le concept de « revendication », *revendication* du « monopole », qui est ici introduit.) C'est une conception pessimiste de l'État, mais Weber n'avait rien d'un romantique. En un sens, cette définition n'est pas si éloignée de celle de Lénine. Dans *L'État et la Révolution*, Lénine soutient que l'État n'est pas défini par ses finalités mais par ses moyens, c'est-à-dire par la contrainte. Weber écrit de même :

« Il n'est pas possible de définir une organisation politique – pas même l'« État » – en vertu de la *fin* à laquelle son activité est ordonnée [...]. C'est pourquoi on peut définir le caractère « politique » d'une organisation *uniquement* par le *moyen* qui lui est propre, l'usage de la force. Ce moyen lui est certainement spécifique et indispensable du point de vue de son essence ; en certaines circonstances, il est élevé à une fin en soi » (I, 98).

Les exemples d'utilisation de la violence (devenue une fin en soi) incluent les situations d'urgence et de guerre. En dépit de la similitude entre les définitions de l'État proposées par Lénine et par Weber, la différence est que, pour Weber, la contrainte étatique est, en dernier ressort, étayée non sur son pouvoir physique mais

sur notre réponse : notre croyance en sa revendication de légitimité. Pour parler le langage de Platon, nous pourrions dire que ce qui permet la domination étatique, c'est plus sa structure sophistique ou rhétorique que sa force nue. Toutefois, nous devons encore insister sur le fait que l'État est défini par le recours à la violence. En termes de violence, c'est l'État qui a le dernier mot. Il peut nous emprisonner, alors qu'aucun autre groupement ne peut légalement le faire. Il est, en définitive, légal que l'État use de la violence. Le concept de domination ne trouve son achèvement qu'avec l'introduction du rôle de la violence. C'est alors seulement que le concept de revendication – revendication de légitimité – est lui aussi achevé. Nous devons comprendre que le concept de revendication n'est pas seulement lié à l'ordre mais à la présence de dirigeants ; des dirigeants qui, en dernier recours, peuvent faire usage de la force.

Le caractère troublant de la revendication de légitimité montre pourquoi la portée de la question de la légitimité est si facilement, à force de manœuvres, ravalée jusqu'au niveau de la politique. Il est vrai, généralement parlant, que la question de la légitimité est d'ordre politique. Pourtant, elle n'est pas seulement politique, au sens étroit du terme, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, nous devons explorer la problématique de l'ordre légitime qui régit celle de la domination politique par l'intermédiaire de la notion d'« organisation », d'association contraignante, de la distinction entre gouvernants et gouvernés. Si par hasard l'État venait à dépérir, il n'est pas certain que le problème de l'ordre légitime disparaîtrait. Le rôle de l'idéologie perdure. Ensuite – et c'est la seconde raison –, si la légitimité n'est pas seulement un problème politique, un problème de violence, c'est parce que nous ne pouvons faire l'économie du modèle motivationnel. Ce n'est qu'à l'intérieur de ce schème que la question de la *revendication* de légitimité prend sens.

Notre analyse des catégories webériennes liées à l'ordre politique a posé les bases de la discussion que nous mènerons dans le prochain chapitre sur la structure idéologique du système de légitimation. Je voudrais en conclusion consacrer un peu de temps à l'analyse de la nature de la structure interprétative de Weber. Les

marxistes s'opposeraient au schéma wébérien, car chez lui non seulement la classe n'est pas un concept essentiel mais elle ne fait même pas partie des concepts importants. L'imposition de l'ordre est un trait structurel qui n'est pas nécessairement en rapport avec la lutte des classes. C'est la tendance anti-marxiste de Weber. Ses définitions sont destinées à englober n'importe quel groupe, qu'il s'agisse d'une classe ou d'une société potentiellement sans classes. Weber propose une analyse intemporelle de quelques questions fondamentales : sa typologie tend à être transhistorique. Son cadre est supposé valoir pour n'importe quelle société : de la société pré-colombienne à la société moderne. La réplique marxiste serait précisément que l'histoire est évacuée de l'approche wébérienne : c'est ce qu'indique en particulier l'élimination du concept de classe, parce que l'histoire, diraient les marxistes, naît de l'histoire des classes. Je pense que Weber défendrait son orientation en soutenant que l'histoire n'est pas une dimension essentielle pour définir la structure fondamentale de la société. Il s'accorderait avec les marxistes sur le fait que nous sommes actuellement dans une société où la structure de classe est décisive, mais il maintiendrait que cette condition historique n'affecte pas la structure fondamentale de la société. La preuve en est que, si les classes sont éliminées ou si le rôle dirigeant de la bourgeoisie disparaît, les mêmes problèmes de norme, de régulation, etc., surgiront dans une société sans classes.

Je vois deux sortes de critiques possibles à l'encontre de Weber, de la part de ceux qui soutiendraient que ses idéal-types sont par trop anhistoriques. La première serait que la diversité des situations historiques est telle que nous devons nous situer à un niveau spécifique. Par exemple, les sociologues américains procèdent de manière plus circonscrite et plus descriptive. Ils sont peu enclins à envisager le concept d'ordre comme une entité globale. Ils qualifieraient les concepts de Weber de trop platoniciens. Un autre type de critique, assez différent, émanerait de ceux qui voient dans l'analyse sociologique un outil critique. Les post-marxistes comme Habermas estiment que sa tâche n'est pas tant de décrire que de démasquer. Néanmoins, pour défendre Weber, je me demande s'il est possible de mener une description concrète ou une critique

sans un réseau conceptuel au moyen duquel on appréhende les phénomènes étudiés. Nos définitions peuvent être en partie conventionnelles – « j'appelle organisation ceci et cela » –, mais elles nous permettent également d'identifier des situations, en sorte que nous pouvons débattre de notions comme le pouvoir, lesquelles notions sont pourvues de sens dans des contextes historiques et culturels différents. Il nous faut d'abord comprendre les structures dans lesquelles nous vivons.

Ma conviction est en définitive qu'on a peut-être trop mis l'accent sur l'historicité : il peut y avoir des structures sociales comme il y a des structures linguistiques. Chomsky a mis en évidence qu'il y a, dans les structures sémantiques, davantage de permanence que ne l'accordaient Benjamin Lee Whorf et d'autres. Il peut y avoir une certaine stabilité également dans les structures sociales. La problématique politique peut être plus stable que des structures économiques, davantage liées à l'histoire. Une certaine universalité de la problématique du pouvoir nous permet d'identifier un problème quand nous lisons les penseurs politiques du passé. La biologie d'Aristote peut bien être totalement obsolète, mais quand il parle de démocratie et d'oligarchie nous sommes encore capables d'identifier des figures analogues. Quand nous lisons ce qu'écrit Platon à propos du tyran, nous comprenons de quoi il retourne. En matière de politique, nous commettons toujours les mêmes erreurs, peut-être parce que nous avons affaire à des questions très répétitives : l'exercice du pouvoir, l'usage du mensonge par ceux qui détiennent ce pouvoir, etc. Les marxistes ont raison de dire que nous évacuons l'histoire quand nous évacuons les classes. La réponse de Weber est que la structure de classe, si historique qu'elle puisse être, ne modifie pas fondamentalement la question de savoir comment les groupes humains doivent être gouvernés. Les Égyptiens, les Incas, les Chinois, tous sont confrontés à ce même problème. Peut-être est-ce un penchant qui m'est propre mais, pour justifier l'absence de dimension historique chez Max Weber, je dirais qu'il se tourne vers ce qu'il y a de moins historique dans la structure des sociétés humaines parce qu'il prend appui sur une certaine identité des motivations.

Il est vrai que les idéal-types de Weber s'inscrivent dans une perspective déterminée. Ce qui s'exprime à travers ses types, c'est l'idéal de l'intellectuel allemand libéral d'avant le nazisme. Les types sont culturellement situés : comme nous le verrons, ils témoignent d'une grande confiance envers l'État de droit bureaucratique. Par là même, notre objection ne peut consister à dire que le type d'État favorisé par ces types est ce qui, de fait, a échoué en Allemagne. Il nous faut distinguer entre un échec imputable à la structure et un échec lié au fait que les gens ont cessé de croire en elle. La revendication de légitimité de la structure requiert une croyance corrélative de la part des citoyens. Là où cette réponse à l'État fait défaut, là où les gens ont plutôt envie d'un chef, d'un *Führer*, alors la démocratie meurt, et peu importe l'ampleur de ses propres problèmes structuraux. Ce qui se manifeste, c'est une sorte de maladie de la croyance qui soutient la revendication. Tel serait, je crois, l'argument de Weber. Reste cependant que les idéal-types de Weber se caractérisent par un certain agencement. Comme nous en discuterons, Weber va de ce qu'il appelle le plus rationnel vers le moins rationnel, de la forme légale de la légitimité à la forme traditionnelle, puis à la forme charismatique. La forme charismatique est définie par son manque de rationalité. Il y a par conséquent chez Weber une prévention en faveur de la rationalité. Peut-être pouvons-nous réconcilier l'orientation de sa perspective avec son idée de la stabilité des structures sociales, en maintenant qu'en effet les structures sont permanentes mais que leur formulation, leur description et leur interprétation demeurent le produit de points de vue situés.

Weber (2)

Nous nous sommes tournés vers Max Weber, je le rappelle, pour affronter deux difficultés majeures de la théorie marxiste de l'idéologie. La première concerne le cadre conceptuel d'ensemble de l'approche marxiste, lequel, à travers les notions de superstructure et d'infrastructure, est plus ou moins structuré en termes de causalité. On peut tirer de l'œuvre de Weber un modèle alternatif, un modèle centré sur la motivation : c'est ce qui a été exposé au chapitre précédent. La seconde force de la position de Weber tient au fait qu'à l'intérieur de son schème motivationnel, nous pouvons donner plein sens à l'hypothèse selon laquelle les idées dominantes sont énoncées par la classe dominante. Mon objectif est maintenant de défendre cet argument. J'aborde donc Weber non pas comme un anti-marxiste mais comme quelqu'un qui propose un cadre conceptuel susceptible de mieux intégrer certaines idées importantes du marxisme. Il nous faut considérer les idées de Marx avec la même attention critique que celles de n'importe quel autre penseur. Moyennant quoi, nous résistons au chantage intellectuel qui nous est imposé : être marxiste ou anti-marxiste. Personne ne nous demande si nous sommes cartésiens quand nous parlons de Descartes ou si nous sommes spinozistes quand nous parlons de Spinoza. Nous prenons ce qui est bon là où nous le trouvons, et telle est bien mon intention. Le modèle motivationnel que j'ai présenté est un modèle alternatif eu égard au modèle marxiste, mais il a été proposé afin de traiter d'un problème posé par le marxisme.

L'examen du concept et de la typologie de la légitimation devrait rendre cette orientation encore plus évidente. Nous nous

concentrerons sur le troisième chapitre d'*Économie et Société*, intitulé « Les types de domination ». Nous l'avons anticipé à plusieurs reprises dans le précédent chapitre, chaque fois que Weber a présenté la notion de « revendication ». Le concept wébérien de revendication se déploie en trois étapes. La revendication est d'abord sous-entendue dans le concept même d'*Ordnung*. Cette notion n'indique pas l'obligation mais un agencement qui donne au groupe une forme, une figure, un *pattern*. Cet ordre enveloppe déjà la question de la croyance parce qu'il implique des individus qui s'orientent par rapport au comportement des autres. Tout doit être énoncé en termes d'orientation mutuelle des individus, et l'inscription de cette revendication dans le champ des motivations de chacun est une croyance. Dans le vocabulaire de Weber, le mot habituellement utilisé pour décrire cette notion est celui de *Vorstellung*. Sa traduction par « croyance » est restrictive, en raison surtout du primat de l'aspect émotionnel de la croyance. *Vorstellung* ne désigne pas tant la croyance que la représentation. Une *Vorstellung* est une représentation individuelle de l'ordre. L'ordre existe comme une représentation intellectuelle plus que comme une croyance émotionnelle.

La notion de revendication prend un sens encore plus radical et plus prégnant quand nous passons du concept global d'*Ordnung* à l'idée d'un ordre qui implique la différenciation entre les gouvernants et les gouvernés. Nous sommes ici, comme nous l'avons déjà remarqué, sur la voie de la définition de l'État, puisque l'État est précisément l'une de ces structures dans lesquelles nous pouvons identifier et distinguer formellement la couche où, au sein de l'organisation, se prennent les décisions. Ce besoin de hiérarchie n'appartient cependant pas uniquement à l'État : on peut le rencontrer dans le système scolaire, dans l'Église, dans une organisation sportive, partout où certaines personnes bien spécifiées ont la charge de prendre des décisions et de les appliquer. Il ne s'agit pas seulement d'un ordre mais d'un ordre accompli ou imposé. Le concept d'imposition injecte entre les volontés un élément conflictuel. La notion de revendication doit alors intégrer non seulement la reconnaissance de ce que nous sommes mais l'obéissance à celui qui dirige.

La troisième étape du développement du concept de revendication introduit la menace d'un recours à la force. Pour Weber, c'est le trait distinctif de l'État parmi toutes les autres institutions. L'État revendique le monopole de l'usage ultime et légitime de la contrainte physique à l'égard des individus ou des groupes récalcitrants. Dans le droit criminel et pénal d'une société donnée, c'est en définitive l'État qui entérine la décision de justice : l'État garantit à la fois la finalité de la décision et son application. C'est là précisément qu'on peut repérer le caractère distinctif de l'État. Donc, pour résumer, nous avons trois étapes du concept de revendication : la revendication liée à l'ordre en général, la revendication qui émane de la direction au sein du « groupement » et la revendication de ceux qui ont le pouvoir d'appliquer l'ordre par l'usage de la violence.

En abordant les textes en vue de cette leçon, mon hypothèse est que le problème de l'idéologie surgit, au moins en principe, quand nous confrontons la revendication de légitimité à la croyance en la légitimité. Weber nous propose, pour l'examen de ce problème, un cadre conceptuel plus satisfaisant que la théorie marxiste mais, malheureusement, il ne traite pas de l'idéologie en tant que telle. Ce qui est surprenant, c'est que nous disposons avec Weber d'un bon cadre conceptuel alors même que la question de l'idéologie est absente. Il fournit les outils pour en traiter et ne fait pourtant aucune allusion à la question. L'une des raisons de ce manque tient peut-être à ce que nous avons besoin d'ajouter au cadre wébérien quelque chose de fondamental et que seul le marxisme met à notre disposition : la notion de classe dominante. Weber ne parle que de groupe dirigeant en général. Peut-être l'évitement systématique de la « classe » parmi les concepts fondamentaux explique-t-il son étrange silence sur le problème de l'idéologie en tant que telle. Nous y reviendrons.

Ce qui me frappe tout particulièrement dans la présentation par Weber du concept et des types de légitimité, c'est que la question de la croyance est introduite comme un supplément, comme quelque chose qui n'est pas une assise fondamentale. Selon moi, c'est dans l'espace vide de ce concept que prend place l'idéologie. Lorsque Weber parle de revendication, sa construction est

cohérente, mais lorsqu'il parle de croyance, il ne s'agit que d'un supplément. Il y a un décalage entre le statut accordé à la revendication et celui accordé à la croyance. Cet écart est manifeste dès les premières pages du chapitre sur la légitimité. Weber analyse les nombreux motifs de l'obéissance. « La coutume, les avantages personnels ne peuvent, pas plus que des motifs d'alliance strictement affectifs ou relevant d'idéaux, établir les fondements suffisamment fiables d'une domination. Un facteur supplémentaire *s'y ajoute* normalement : la croyance en la légitimité » (I, 286 ; souligné par moi). C'est cette expression – « *s'y ajoute* » – qui a attiré mon attention. La croyance en la légitimité ne résulte pas des facteurs ci-dessus mentionnés : elle indique quelque chose de plus. C'est ce « plus » qui m'intrigue. Sa nature n'est pas vraiment abordée par Weber puisqu'il revient par la suite à la typologie de la revendication. Il admet que les types de revendication se reflètent dans les types de croyance, en dépit du fait que la croyance « *s'ajoute* », qu'elle vient en plus.

On pourrait objecter que cette expression « *s'ajoute* » est purement fortuite. Mais Weber y revient dans le paragraphe suivant. « L'expérience montre qu'aucune domination ne se contente de bon gré de fonder sa pérennité sur des motifs ou strictement matériels, ou strictement affectifs, ou relevant strictement d'idéaux. *En plus*, toutes les dominations cherchent à éveiller et à entretenir la croyance en leur légitimité » (I, 286 ; souligné par moi). C'est ici qu'est la place vide laissée chez Max Weber à une théorie de l'idéologie. Weber signale, dans cette citation, que ce qu'il énonce à propos de la croyance en la légitimité se fonde sur l'*expérience*, comme si on ne pouvait pas faire dériver ce facteur des concepts fondamentaux qui ont été élaborés avec tant de précision. La croyance en la légitimité est un supplément qui doit être traité comme un fait brut puisqu'il découle de l'expérience. Nous n'avons, selon lui, pas d'autre moyen de comprendre comment fonctionnent les systèmes d'autorité. Les croyances apportent quelque chose au-delà de ce que les sociologues entendent par le rôle de la motivation.

Je me demande si ce n'est pas en raison de l'opacité de ce supplément de croyance que Max Weber choisit de « distinguer les

formes de domination suivant la *revendication* qui leur est propre » (I, 286 ; souligné par moi). La typologie provient de la revendication, non de la croyance. La croyance ajoute quelque chose, ce qui permet à la revendication d'être entendue, admise ou attendue par ceux qui sont soumis à la domination. C'est en ce point que j'ai greffé ma propre hypothèse sur le problème global du rôle de la croyance dans son rapport avec la revendication. J'appuie mon hypothèse sur trois arguments. Tout d'abord, ne peut-on soutenir que le problème de l'idéologie concerne précisément ce supplément, ce fossé entre la revendication et la croyance, le fait qu'il doit y avoir, dans la croyance, quelque chose de plus que ce qui peut être rationnellement compris en termes d'intérêts, d'émotions, d'habitudes ou de considérations rationnelles ? Ensuite, n'est-ce pas la fonction de l'idéologie que de combler ce fossé de crédibilité ? Si tel est le cas, alors (et c'est le troisième argument) ne faut-il pas élaborer un concept de plus-value, qui dorénavant ne serait pas tant rapporté au travail qu'au pouvoir ? Marx a élaboré une théorie de la plus-value afin d'expliquer pourquoi, sur le marché, un bien a plus de valeur que ce qui a été payé au travailleur qui l'a produit. La différence entre ce qui a été payé au travailleur et la valeur marchande du produit est la plus-value (*Mehrwert*) produite par le travailleur et dérobée par l'employeur afin de doter le capital d'un semblant de productivité. Le marxisme repose entièrement sur le fait que le capital a un semblant de productivité, qui provient en réalité de la productivité du travailleur mais n'est plus reconnue comme telle. Marx nomme ce transfert de productivité du travail au capital le « fétichisme de la marchandise ». Nous avons l'impression que l'argent produit quelque chose, qu'il existe une productivité des choses elles-mêmes, alors que ce qui existe en réalité, c'est uniquement la productivité des travailleurs. Ma question est la suivante : ne faut-il pas élaborer une théorie parallèle de la plus-value, non plus en relation au travail mais au pouvoir ?

Si cette troisième partie de mon hypothèse est pertinente, elle pourrait rendre compte de ce qui s'est produit dans les sociétés socialistes, là où la plus-value marxiste a été plus ou moins supprimée sans que disparaisse la plus-value en termes de pouvoir.

Les systèmes d'autorité se superposaient au système de production socialiste mais le système de pouvoir restait identique. Dans ces conditions, il existait peut-être plusieurs sources de plus-value, non seulement une source économique mais également une source reliée à l'autorité ou au pouvoir. Telle est en fin de compte l'hypothèse que je propose. Nous pouvons l'énoncer dans sa généralité en disant que la revendication d'un système d'autorité donné excède toujours la satisfaction des motifs habituellement invoqués : il y a donc toujours un supplément de croyance fourni par un système idéologique. Ce schème nous permet de donner sens à une position comme celle d'Althusser, lorsqu'il affirme que l'État n'est pas seulement, comme le soutenait Lénine, un système de coercition mais également un appareil idéologique. Bien que les formulations d'Althusser soient mécanistes, l'appareil idéologique est le supplément de la fonction coercitive de l'État et, plus généralement, le supplément du fonctionnement des institutions dans l'ensemble de la société civile.

Nous devons par conséquent lire le chapitre sur les types de légitimité avec certaines réserves. Nous tenterons de voir ce qui fait défaut à cette typologie des revendications et qui empêche sa transposition en une typologie des croyances. Par ce décalage, nous produirons le concept d'idéologie qui manque dans le texte lui-même. Notre lecture est orientée, je ne le nie pas. Nous sommes à la recherche de quelque chose qui ne se trouve pas dans le texte, et il nous faut donc lire entre les lignes. Nous verrons que le problème de la croyance ne cesse de faire retour dans un système qui commence par une classification des revendications et non pas des croyances. La question de la croyance persiste parce que nous ne pouvons parler de la légitimité sans parler des raisons ni des raisons sans parler des croyances. Une raison est à la fois une raison et une croyance. C'est un motif qui, pour parler comme Elizabeth Anscombe, fonctionne comme une « raison pour ».

La position la plus favorable pour envisager le rôle de la croyance est la célèbre typologie des trois formes de revendications de légitimité. Alors que Weber vient d'affirmer qu'il classera les types de domination en fonction de leur revendication, la classification procède en fait sur la base des croyances.

« Il y a trois types de domination légitime. La *validité* de cette légitimité peut principalement se baser :

- 1) sur des motifs *rationnels*, reposant sur la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer l'autorité par ces moyens (autorité légale) ;
- 2) sur des motifs *traditionnels*, reposant sur la croyance quotidienne en la sainteté des traditions immémoriales et en la légitimité de ceux qui sont appelés à exercer l'autorité par ces moyens (autorité traditionnelle) ;
- 3) sur des motifs *charismatiques*, reposant sur la dévotion à l'égard de la sainteté exceptionnelle, de la vertu héroïque ou du caractère exemplaire d'une personne individuelle, ou encore émanant d'ordres révélés ou émis par celle-ci (autorité charismatique) » (I, 289).

Dans cette typologie, la notion de fondement (« reposant sur ») revient à trois reprises, accompagnée chaque fois par l'idée de « croyance ». Le terme n'apparaît pas dans le troisième type, mais quand nous parlons de « dévotion », il s'agit typiquement de la croyance. Si donc nous voulons élaborer un système des revendications, il nous faut considérer le système de croyances qui en est le corrélat. La croyance se trouve-t-elle dans un ordre impersonnel conforme à des règles ? Repose-t-elle sur la fidélité personnelle ou sur l'autorité du prophète ou du chef ?

C'est dans le troisième type que le phénomène de la croyance est le plus marqué parce que nous repérons d'emblée son origine religieuse. Le concept de « charisme » implique le don de la grâce et est emprunté, nous dit Weber, à « la terminologie du christianisme ancien » (I, 290). Mais, bien que le vocabulaire nous y incite, il serait erroné de supposer que le problème de la croyance n'existe que dans les cas d'autorité charismatique ou traditionnelle. Car même la légalité repose sur la croyance. Nous consacrerons le reste de ce chapitre à esquisser la plus-value de croyance en la légitimité dans chacun des trois types de domination, et nous commencerons par l'autorité légale.

Dans le chapitre précédent, j'ai déjà indiqué l'une des raisons pour lesquelles la légalité repose sur la croyance. Si nous admet-

tons l'existence d'un système correct de représentation – un système électoral par exemple –, la loi de la majorité est la loi de l'ensemble et le problème, pour la minorité, est d'admettre cette loi. La minorité doit avoir une certaine confiance, une certaine foi dans le rôle de la majorité. Même la majorité doit se fier au fait que la loi de la majorité, et non une unanimité factice, prétendue ou réclamée, est le meilleur moyen de gouvernement. Un élément de consensus est présent sur le mode de la théorie classique du contrat. L'idéologie joue ici un rôle en tant que supplément nécessaire au contrat. « L'autorité légale repose sur l'acceptation de la validité des conceptions mutuellement interdépendantes suivantes » (I, 291). L'acceptation de la validité est la croyance sur laquelle repose la légalité. L'acceptation est une forme de reconnaissance : une fois encore, la « croyance » est trop restreinte pour recouvrir la *Vorstellung*.

Weber propose une série de cinq critères dont dépend l'autorité légale. Je ne citerai qu'une partie du premier critère et je résumerai les quatre autres. « 1) N'importe quelle norme légale peut être établie par agrément mutuel ou par imposition pour des raisons d'opportunité ou de rationalité selon des valeurs (ou les deux), avec la *prétention* d'être suivi au moins par les membres de l'organisation... » (I, 290 ; souligné par moi). La notion de revendication doit être introduite en rapport avec l'autorité légale, parce que nous ne pouvons admettre la légalité d'un système en prenant simplement en compte sa structure formelle. On ne peut présumer de la légalité d'une structure parce que c'est cette légalité qui est précisément en question. Une norme légale doit faire appel aux intérêts ou aux engagements personnels, et un engagement envers le système a le caractère d'une croyance correspondant à une revendication. Les autres critères de Weber, pour ce qui est de l'autorité légale, concernent le fait que les lois doivent être cohérentes, régulièrement décidées de façon intentionnelle et résulter d'un ordre impersonnel. Les détenteurs de l'autorité sont eux-mêmes soumis à cet ordre impersonnel et ils gouvernent conformément à ses règles, et non en suivant leurs propres inclinations : on ne doit pas obéissance aux autorités en tant qu'elles sont des individus mais en tant qu'elles sont représentatives de l'ordre

impersonnel. Toutes les relations sont dépersonnalisées. Ce que nous devons repérer, eu égard à notre propos, c'est que le système est formalisé, mais le système requiert également notre croyance en cette formalisation.

Si l'on me demande de considérer plus en détail ce qui est idéologique dans ce système de règles, je voudrais relever trois points. D'abord, le fait que même l'autorité légale requiert la croyance de ceux qui lui sont soumis : cela confirme que la domination est mieux comprise à l'intérieur d'un modèle qui prend en compte la motivation. Ce qui nous alerte sur le fait qu'il peut y avoir une signification positive de l'idéologie : nous devons la préserver si nous voulons rendre compte de manière adéquate de la nature de la légitimité. La discussion de cette signification non péjorative de l'idéologie sera l'angle d'attaque du chapitre que je consacrerai à Geertz.

Un deuxième aspect, plus négatif, relatif à l'idéologie d'un système de règles est qu'on peut invoquer n'importe quel système de formalisation pour servir de couverture à une pratique effective du pouvoir. Nous devons confronter une pratique effective de la domination au système des règles qu'elle invoque, mais Weber ne dit rien de ce problème. On ne peut considérer comme allant de soi la déclaration d'un système de pouvoir, selon laquelle il reposerait sur un système particulier de règles. Le problème est celui du hiatus entre sa pratique et les règles qu'il invoque. Une forme donnée d'autorité peut apparemment être conforme aux critères wébériens, afin, précisément, d'user avec plus d'efficacité d'une autre forme de pouvoir. On en a un exemple – et c'est ce que Marx a démasqué – dans l'utilisation de la relation contractuelle pour recouvrir les relations salariales réelles entre le capital et le travail. Le modèle contractuel soutient que la relation entre le travailleur et l'employeur n'est plus du même ordre que celle du maître et de l'esclave parce que les deux parties sont juridiquement égales : l'une fournit du travail, l'autre fournit de l'argent. Parce que la participation de chacune des parties dans la relation salariale est censée être libre et égale, la relation est donc dite contractuelle. La structure formelle du salaire dissimule la nature réelle du rapport de forces sous-jacent. On doit alors prendre en

compte l'accusation formulée par les marxistes contre ce qu'ils appellent avec un certain mépris (ce mépris est probablement excessif) les « libertés formelles ». Les marxistes affirment qu'ils s'intéressent à la liberté réelle et non à la liberté formelle du système capitaliste. Pourtant, ce mépris à l'égard du caractère formel peut lui-même être une justification de la violence, et il y a probablement de l'hypocrisie des deux côtés. Quoi qu'il en soit, le point important est ici la possibilité de l'usage idéologique d'un système formel sous le prétexte d'une légalité qui couvre en fait un fonctionnement tout à fait différent.

La troisième source de l'idéologie dans un système de règles n'est pas tant l'usage hypocrite du formalisme que le plaidoyer en faveur du formalisme lui-même. La croyance dans le formalisme est devenue un problème beaucoup plus aigu qu'au temps de Weber. Nous accordons moins de crédit que lui aux procédures bureaucratiques. Pour Weber, la dépersonnalisation bureaucratique de toutes les relations sert à protéger les droits individuels. Il y a là quelque chose de vrai, et certaines critiques de la bureaucratie négligent le caractère positif d'un système abstrait de relations sociales. Là où toutes les relations sont personnelles, le système est celui de l'amour et de la haine. Pourtant, dans l'attention qu'il porte aux moyens d'un système, Weber perd de vue la question des fins et des croyances sous-jacentes qui en sont le support. Notons cette caractérisation : « Le type le plus pur de domination légale est la domination par le moyen de la *direction administrative bureaucratique* » (I, 294). La domination légale est exclusivement identifiée par les moyens auxquels elle a recours. Mon hypothèse est que ce déplacement d'intérêt de la croyance sous-jacente vers les moyens techniques empêche Weber de développer une théorie de l'idéologie autour de la façon dont la croyance soutient le système bureaucratique. La question de Weber concerne le fonctionnement de la direction administrative et les règles de son utilisation par une domination légale. Je ne pense pas faire preuve d'injustice à son égard en disant que, parce qu'il s'identifie à la forme la plus rationnelle de domination, il est à la recherche de la plus grande rationalité dans ses fondements et qu'il ne peut pas la trouver dans les croyances mais dans les

outils bureaucratiques. Une théorie des moyens vient en lieu et place d'une recherche sur les motivations et ce, en dépit du fait que Weber commence son investigation par le système de motivations. Mais il l'abandonne pour se mettre à la recherche du fonctionnement abstrait de la direction administrative.

Weber est le premier à envisager la nature de la bureaucratie de cette manière analytique, le premier à introduire une sociologie des institutions bureaucratiques. Dans une bureaucratie, la hiérarchie des fonctionnaires et la sphère des compétences sont clairement définies, le système de sélection et de promotion est public, etc. Aucune de ces règles n'a quelque chose à voir avec la croyance. Weber ne tient pas compte du fait que sa description de la bureaucratie comme rationalité maximale, et donc comme la meilleure forme d'organisation, est déjà en soi une croyance : son projet est orienté, ce n'est pas une simple description. La conséquence, c'est que Weber ne s'attache pas à la pathologie de l'État bureaucratique, problème si important pour Marcuse et pour d'autres. Il ne considère pas les implications répressives d'un système de rationalisation. A mes yeux, c'est faute d'avoir réfléchi sur cette question que Weber manque à élaborer le problème de l'idéologie, qui touche tous les systèmes, du plus au moins rationnel. Les règles peuvent aussi dissimuler des pratiques moins louables : l'arbitraire, la cooptation voilée, l'autonomisation du corps administratif et l'irresponsabilité au nom de l'obéissance au système. Nous devons sur cette question lire ce qu'a écrit Hannah Arendt à propos de l'État totalitaire. Tous ceux qui, comme Eichmann, ont été accusés d'avoir exterminé les Juifs se sont défendus en disant qu'ils avaient obéi aux ordres et qu'ils étaient de bons fonctionnaires. Le système administratif peut donc non seulement déposséder les individus de leur responsabilité personnelle mais il peut de surcroît couvrir les crimes commis au nom d'un intérêt administratif. Tout aussi embarrassantes sont à présent les dimensions de la machine administrative et l'anonymat des rapports d'organisation. Ce dernier, en particulier, a mené à une dissémination générale de l'anonymat dans la société. Quelque chose du tissu humain se trouve endommagé.

On ne trouve chez Weber que deux ou trois allusions à ces

problèmes et leur rareté les rend d'autant plus précieuses. Ici, par exemple, on voit affleurer le versant occulté de la problématique :

« Et toujours se pose la question de savoir qui contrôle l'appareil bureaucratique existant. Et toujours ce contrôle n'est possible que d'une manière très limitée pour un non-spécialiste : en général, le conseiller privé spécialisé finit le plus souvent par l'emporter sur le ministre non spécialiste, qui est en principe son supérieur » (I, 299).

Effectivement, la question est bien de savoir qui contrôle l'appareil bureaucratique : le simple citoyen est censé n'être pas compétent pour débattre de ces questions. Les experts sont supposés savoir mieux que nous. Le citoyen est placé dans une sorte d'exterritorialité par la technicité de la machinerie politique. Les technocrates peuvent s'emparer de la machine politique en raison de l'incompétence des politiques. Cela peut avoir du bon, parce que les spécialistes peuvent être plus rationnels en certaines matières que les politiques mais personne ne sait qui, en définitive, contrôle ces technocrates.

La montée de la bureaucratie crée également d'autres difficultés. Weber relève la connexion entre la bureaucratie et le système capitaliste. Voici ce qu'il écrit de l'essor bureaucratique :

« Le besoin d'une administration permanente, rigide, intensive et prévisible [*kalkulierbar*] telle que le capitalisme [...] l'a historiquement créée [...] conditionne ce destin inéluctable de la bureaucratie en tant que noyau de toute administration de masse. Seule la petite entreprise (politique, religieuse, unioniste, économique) pourrait, dans une large mesure, s'en passer » (I, 299).

La tentative pour abaisser le niveau de la bureaucratie, pour la rapprocher de la citoyenneté, est un problème essentiel dans les utopies modernes. La distance croissante entre l'appareil bureaucratique et l'individu est en soi un problème. Weber ajoute que ce problème ne relève pas du seul capitalisme. Un système socialiste n'offre pas par définition de solution plus satisfaisante. Nous avons vu ce qu'était l'expérience du socialisme centralisé et nous savons que le besoin d'une décentralisation de la bureaucratie y

est également présent. Une forme socialiste d'organisation, nous dit Weber, ne modifie pas le besoin d'une administration bureaucratique efficace. La question que pose Weber est de savoir si un ordre socialiste « serait dans le cas de créer, comme l'ordre capitaliste, les conditions d'une administration rationnelle... ». Nous connaissons actuellement la réponse : c'est probable.

« Un ordre socialiste n'y pourrait rien changer, la question restant de savoir s'il serait dans le cas de créer, comme l'ordre capitaliste, les conditions d'une administration rationnelle, c'est-à-dire *précisément* pour lui [l'ordre socialiste] et rigidement bureaucratique, cela selon des règles formelles encore plus précises. Sinon, il s'agirait d'un exemple de cette grande irrationalité, l'antinomie de la rationalité formelle et de la rationalité substantielle, dont la sociologie a constaté tant de cas » (I, 299).

Non seulement la bureaucratisation comporte des aspects répressifs, mais le système le plus rationnel a sa propre irrationalité. C'est une remarque de la plus haute importance. Toute tentative pour perpétuer la revendication de rationalité au sein des caractères répressifs et irrationnels de la bureaucratie requiert la présence de la croyance. Weber interprète ici l'irrationalité comme le conflit entre la rationalité formelle et la rationalité substantielle. Un système formalisé est indépendant des individus alors que la rationalité substantielle a une tonalité plus hégélienne : c'est le *Geist*, c'est la substance du groupe ou de la communauté qui veut se comprendre. Les systèmes formalisés, en revanche, sont opaques si l'on considère les rôles qu'ils autorisent et les significations qu'ils offrent à la vie collective et individuelle. C'est en ce point que la croyance ne coïncide pas avec la revendication, parce que la prétention à la rationalité est obscurcie par un nuage d'irrationalité que la croyance doit traverser.

La plupart des exemples que je viens de donner sur les maux de la bureaucratie sont à peine effleurés dans l'œuvre de Weber. Il indique plus explicitement la limite de son analyse dans le cas d'un critère bien particulier de la bureaucratie, celui de la « sélection ouverte ». D'après lui, dans le type pur de la domination légale, « une relation contractuelle libre, par conséquent la sélec-

tion ouverte, est essentielle à la bureaucratie moderne » (I, 296). Et pourtant Weber reconnaît que dans le système capitaliste il y a quelque chose de fondamental qui échappe à la sélection ouverte : la sélection des détenteurs du capital. Ces derniers ne sont pas choisis par le système fondé sur leurs qualifications techniques : c'est plutôt par eux-mêmes qu'ils parviennent à leurs positions. Le corps économique d'un système capitaliste échappe à la rationalité de l'État bureaucratique et repose plutôt sur une autre forme de rationalité, celle du profit. Dans la mesure où l'entrepreneur capitaliste ne relève pas d'une sélection ouverte et a également le pouvoir de faire pression et d'influer sur les décisions politiques, ce sommet de la direction administrative n'est pas tant administratif que politique. Puisque les détenteurs du capital influent sur les leaders politiques, la hiérarchie capitaliste se laisse également entraîner dans la hiérarchie politique. « La position de l'entrepreneur capitaliste est aussi définitivement "appropriée" que celle du "monarque". » L'entreprise capitaliste a au sommet une structure monarchique, qui est en totale discordance avec la revendication démocratique dans la sphère politique. « La domination bureaucratique a donc fatalement à sa tête un élément au moins qui n'est pas purement bureaucratique. Ce n'est là qu'une catégorie du contrôle exercé à travers une forme de direction administrative particulière » (I, 296). Au lieu d'être la structure organisationnelle du tout, la rationalité bureaucratique est une rationalité limitée fonctionnant au sein d'un système qui suit des règles tout à fait différentes. Ces problèmes seront repris par Habermas et d'autres post-marxistes. Ils envisageront le fait que la technique elle-même puisse fonctionner sur le mode idéologique : nous constatons seulement que Weber a laissé vide la place pour un tel débat.

Je m'étonne que le point faible dans l'analyse wébérienne du type légal soit la réduction du problème de la domination au problème du choix d'une direction administrative bureaucratique. Le rôle persistant de la domination n'est donc pas analysé avec la même acuité que le système de règles. Weber n'apprécie pas à sa juste mesure le fait que la nature de la domination ne s'épuise pas dans les moyens privilégiés dont dispose la bureaucratie. Comme

nous venons de le voir, il omet d'intégrer dans son analyse la dimension politique, qui tend à être absorbée dans la question de l'administration. Les marxistes diraient que Weber a systématiquement mis entre parenthèses les aspects capitalistes de la démocratie politique et qu'il les a purement et simplement réduits à des problèmes relatifs aux techniques du pouvoir. Le type légal est idéologique dans la mesure où il se sert de l'efficacité de la bureaucratie formelle afin de masquer la vraie nature du fonctionnement du pouvoir.

Mon hypothèse est que le type légal demeure une forme de domination dans la mesure où il conserve quelque chose des deux autres structures de revendication et où la légalité sert à dissimuler ce résidu de la domination traditionnelle et de la domination charismatique. Il se peut que les trois types ne puissent être juxtaposés de façon indépendante parce qu'ils sont toujours plus ou moins intriqués l'un à l'autre. Cela ne contredit pas ce que Max Weber énonce des idéal-types en général. Bien qu'il propose trois types, les distinctions sont censées n'être qu'une manière de démêler des connexions significatives. Rien ne fonctionne sur la base d'un type unique et isolé : tous les systèmes réels de pouvoir impliquent, à proportions différentes certes, des éléments légaux, traditionnels et charismatiques. Il se peut en fait que le type légal ne fonctionne que sur la base de ce qui subsiste des types traditionnel et charismatique. C'est une manière de lire Max Weber. Je ne prétends pas que c'est la meilleure, puisqu'il présente les trois types et les décrit séparément selon des critères différents. Pourtant, si mon hypothèse mérite au moins d'être discutée, on peut alors se demander si le pouvoir légal ne s'empare pas de certains caractères de la domination traditionnelle et de la domination charismatique afin de s'assurer comme *pouvoir* et pas seulement comme pouvoir légal. Nous avons décrit ce qui le rend légal, mais ce qui le fait être *pouvoir* peut en définitive être toujours emprunté aux deux autres formes de domination. C'est pourquoi nous devons considérer avec attention la définition des deux autres types. S'il est vrai qu'ils produisent implicitement une certaine opacité, ils la maintiennent même dans le type légal.

Voyons maintenant les définitions des types traditionnel et cha-

rismatique afin d'établir leurs sources de pouvoir, les éléments qui relèvent de notre croyance. « Nous qualifions une domination de *traditionnelle* lorsque sa légitimité est revendiquée et admise en vertu du caractère sacré de dispositions et de pouvoirs anciens » (I, 301). Le terme « sacré » est très important : il marque qu'un élément quasi religieux apparaît non seulement dans le type charismatique mais aussi bien dans le type traditionnel. En termes larges, nous pourrions le qualifier d'élément idéologique. Les gens croient que cet ordre possède une sorte de caractère sacré : même s'il ne mérite pas d'être obéi, même s'il n'est pas aimé, il est au moins révééré.

« Le détenteur du pouvoir (ou divers détenteurs du pouvoir) est considéré comme conforme à l'ordre traditionnel. On lui obéit en vertu du statut qui lui est conféré par la tradition. Ce type d'ordre organisé est, dans le cas le plus simple, principalement fondé sur la loyauté personnelle qui résulte de la communauté d'éducation. Celui qui détient le pouvoir n'est pas un "supérieur" mais un *maître* personnel » (I, 301-302).

On se trouve en présence d'un réseau de relations plus personnalisées, basé sur la croyance que ce qui vient du passé a plus de dignité que ce qui est institué dans le présent. Il y a un préjugé en faveur de la tradition, de nos ancêtres, du poids du passé.

Ce que suggère mon hypothèse, selon laquelle toute forme de domination implique au moins un élément lié à la tradition, c'est qu'un corps politique est régi non seulement par des règles d'efficacité technique mais aussi par la manière dont il s'identifie parmi les autres groupes. Comme nous le verrons avec Geertz, ce peut être la première fonction d'un système idéologique que de préserver l'identité du groupe à travers le temps. Une communauté politique est un phénomène historique. C'est un processus cumulatif qui retient quelque chose de son passé et qui anticipe quelque chose de son futur. Un corps politique n'existe pas seulement dans le présent mais dans le passé et dans l'avenir et sa fonction est de relier le passé, le présent et l'avenir. Dans une communauté politique, plusieurs générations coexistent en même temps : le choix politique est toujours un arbitrage entre les revendications

de ces diverses générations, alors qu'une décision d'ordre technique n'est prise qu'au présent et uniquement en fonction du système de moyens dont on dispose dans le moment actuel. Le corps politique a plus de mémoire et plus d'attentes ou d'espérances qu'un système technologique. Le mode de rationalité impliqué par la politique est donc, en termes de dimension temporelle, plus intégrateur. Eric Weil a développé, dans sa *Philosophie politique*, cette distinction entre rationalité technique et rationalité politique : il distingue entre le *rationnel* et le *raisonnable*. La technique et l'économie doivent être « rationnelles » (eu égard au rapport technique entre les moyens et les fins), alors qu'en politique la rationalité est celle du « raisonnable », de la capacité à s'intégrer dans un tout. Il s'agit de tout autre chose que d'additionner des moyens. Une stratégie des moyens peut être technique, mais une décision politique implique toujours autre chose de plus opaque.

Malheureusement, lorsque Weber analyse le fonctionnement de la domination traditionnelle, il ne s'attache qu'à ses moyens et ce uniquement en comparaison des moyens de la domination légale. Parce qu'il met l'accent sur l'outil bureaucratique dans le type légal, Weber analyse le type traditionnel en fonction de sa capacité technique à réaliser l'ordre, plutôt qu'en termes de motivation orientée vers la croyance en sa rationalité. Weber ne fait pas ce qu'il prétend – traiter de chacun des types sur sa propre base – parce qu'il considère le type traditionnel et le type charismatique uniquement par comparaison avec le type légal et bureaucratique. Dans la stratégie de son texte, ses penchants sont manifestes : il commence par le système légal, il poursuit par la forme traditionnelle, pour aboutir finalement au type charismatique. Il analyse d'abord la forme rationnelle et il s'occupe ensuite des autres afin de dévoiler par comparaison ce qui leur fait défaut. Il va du plus rationnel au moins rationnel. La succession n'a rien d'historique : au contraire, il n'y a aucun doute sur le fait que la forme charismatique est toujours antérieure à la forme traditionnelle et que cette dernière précède la forme rationnelle. L'analyse procède en renversant l'ordre historique, et en suivant l'ordre de la rationalité décroissante. Weber installe dans la description toutes ses attentes concernant la nature de la rationalité sociale.

Ce penchant est manifeste dans l'examen du type traditionnel. Nous lisons par exemple : « Dans le type pur de l'ordre traditionnel, les traits caractéristiques suivants d'une administration bureaucratique sont absents... » « Au lieu de juridictions fonctionnelles bien définies, on a une concurrence réciproque des charges et des pouvoirs... » « L'absence de repères de "compétence" distincts se vérifie aisément... » (I, 304-305). Weber aborde l'élément traditionnel de façon négative et par contraste. Le problème de l'idéologie sous-jacente à la tradition s'évanouit parce que la bureaucratie est l'aune de la comparaison et qu'elle est elle-même analysée de la manière la moins idéologique possible. Pourtant, même au sein de ces étroites limites, nous pouvons nous demander si les qualités plus substantielles observées dans le type traditionnel (la gérontocratie, le patriarcat, le patrimonialisme, l'appropriation personnelle de l'autorité) ne perdurent pas, même dans un État légal.

Comme pour le type charismatique, notre question est de savoir s'il s'agit d'un type qui a été dépassé ou si nous ne sommes pas en présence du germe enfoui de tout pouvoir. Weber définit ainsi la domination charismatique :

« Nous appellerons *charisme* une certaine qualité d'une personnalité individuelle, en vertu de laquelle elle est revêtue d'une aura extraordinaire et douée de pouvoirs surnaturels ou surhumains ou tout au moins exceptionnels, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence de quoi, cet individu est considéré comme un "chef" [*Führer*] » (I, 320).

Parce qu'elle fait appel à des qualités surnaturelles, il semble que la domination charismatique ait, dans le monde actuel, été supplantée par les deux autres types de domination. Pourtant, comme l'affirme Hegel dans la *Philosophie du droit*, il y a toujours un élément de prise de décision dans un système de pouvoir et cet élément est toujours subjectif à un certain degré (§ 273). Hegel l'énonce à travers le modèle monarchique qui montre, plus clairement encore que tout autre système, que le problème du chef ne peut jamais être totalement éludé. Même dans un sys-

tème démocratique comme la forme anglaise de gouvernement, le peuple vote pour trois choses en même temps : un programme, un parti et un leader. On ne peut donc mettre tout à fait entre parenthèses l'élément du pouvoir personnel (du leadership), parce que la politique est le lieu où les décisions sont prises pour l'ensemble. La nécessité de la prise de décision maintient, au moins au titre d'élément résiduel, quelque chose de la domination charismatique.

Si on ne peut faire l'économie de la notion de domination charismatique, on doit alors considérer les éléments de crédibilité du leader. C'est ici que le problème de la croyance vient au premier plan, parce qu'il n'est aucun leader, aucun prophète, qui ne revendique d'être le vrai prophète, et qui, par conséquent, ne recherche notre adhésion. « La reconnaissance par ceux qui sont assujettis à l'autorité [...] décide de la validité du charisme. » Il y a place, dans cette phrase, pour une problématique de l'idéologie. On a besoin de la croyance et pourtant, poursuit Weber, le chef ne s'appuie pas sur la croyance. Au contraire, c'est parce que le chef énonce une revendication que les autres ont le devoir de croire.

« Aucun prophète n'a regardé sa qualité comme dépendant de l'opinion de la foule à son égard. Aucun roi couronné, aucun chef militaire n'a traité les opposants, tous ceux qui se maintiennent à l'écart, autrement que comme déloyaux : celui qui ne prendrait pas part à l'expédition militaire conduite par un chef, dans les rangs d'une troupe formellement recrutée par volontariat, serait anéanti sous des sarcasmes unanimes » (I, 321).

Cela vaut pour le présent aussi bien que pour le passé. La reconnaissance est un « *devoir* ». La relation entre la croyance et la revendication est tout simplement remplacée par une croyance dans le signe. C'est dans le signe qu'est la preuve donnée par le chef. Telle est la validité du charisme. La reconnaissance est « librement donnée, garantie par un élément considéré comme preuve (à l'origine, il y a toujours un prodige), et elle consiste en l'abandon à la révélation, à la vénération du héros, à la confiance absolue en la personne du chef... » (I, 321). La valeur religieuse du charisme est captée au profit de la structure politique. Ce pour-

rait être en fin de compte la première idéologie du pouvoir : la croyance dans le caractère divin du pouvoir, dans sa provenance de l'au-delà. La source du pouvoir est le peuple, mais elle lui est dérobée, tout comme, pour parler en termes marxistes, la plus-value de son travail a l'air d'appartenir au capital : le pouvoir et le capital sont censés fonctionner par eux-mêmes. Dans les deux cas, la signification est dérobée. Le trait décisif de la domination charismatique est alors le défaut de réciprocité entre la revendication et la croyance. La revendication ne repose pas sur la croyance mais la croyance est extorquée par la revendication. La question est de savoir si cette disjonction, au sein de la domination charismatique, entre la revendication et la croyance n'est pas au fondement de toutes les difficultés concernant le pouvoir et la domination en général.

Pour conclure ce chapitre, j'aimerais revenir à la question suivante : pourquoi, alors même que son modèle conceptuel autorise une analyse de l'idéologie, Weber n'aborde-t-il pas ce thème ? Nous pouvons résumer l'importance du modèle weberien en considérant un exemple de son application. Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber traite d'un problème analogue à celui de Marx : il montre qu'il y a une certaine réciprocité entre l'éthique du protestantisme et l'idéologie de l'entreprise. Il existe une circularité entre la structure de classe et l'idéologie religieuse. Une grande part de la controverse relative à la thèse de Weber est centrée sur la relation entre l'éthique protestante et le capitalisme : la question est de savoir lequel des deux éléments a donné naissance à l'autre. Mais notre analyse du modèle conceptuel de Weber fait que, selon moi, la question de la cause initiale n'est pas une bonne question. Demander si l'éthique a produit l'esprit du capitalisme ou vice versa, c'est demeurer dans un schème inapproprié. Mieux vaudrait dire que l'éthique fournit la structure symbolique au sein de laquelle opèrent certaines forces économiques. Le problème est plutôt celui de la relation entre un cadre de référence et un système de forces. Le même problème se pose chez Freud avec, par exemple, la question de savoir comment les pulsions infantiles opèrent au sein du cadre culturel fourni par les structures de parenté et la famille. Si nous nous atta-

quons à ce problème en termes de relation causale, nous sommes perdus. Il est impossible de demander ce qui vient en premier, parce qu'une force travaille au sein d'un cadre de significations donné, et que ce cadre ne peut être présenté en termes d'infrastructure et de superstructure.

C'est en ce point que Weber ne propose pas tant une solution alternative au marxisme qu'un modèle mieux approprié pour traiter du même problème. Et pourtant, il n'aboutit pas, faute peut-être d'avoir considéré ce qui était si important dans *L'Idéologie allemande* : le fait que nos rapports sont pétrifiés et ne nous apparaissent plus tels qu'ils sont. Il y a une réification des rapports humains. Il se peut que la composante anti-marxiste ait empêché Weber de traiter ce problème de la réification à partir de ses propres catégories. Pour la même raison peut-être, il n'a pas mis l'accent sur la notion de classe, qui est l'une des structures au sein desquelles se situe la distorsion. Je pense cependant qu'on peut se réapproprier le modèle conceptuel de Weber afin de mettre en évidence que le processus de réification advient à l'intérieur d'un système symbolique. Seul un système symbolique est susceptible d'être infléchi de telle sorte qu'il se donne à voir comme un système déterministe. Il y a comme une simulation du déterminisme par des relations symboliques pétrifiées. Telle est, en tout cas, le type de solution que je m'apprête à introduire à travers la discussion de Habermas et de Geertz. Weber a toujours pensé qu'il avait affaire à des structures transparentes, alors que nous savons qu'elles ne le sont pas.

L'une des raisons pour lesquelles Weber a eu recours aux idéal-types est peut-être qu'il n'y a aucune transparence. L'argument alors avancé est que la seule façon de reconquérir la signification est de se situer en dehors du processus de distorsion et de procéder au moyen de l'abstraction des idéal-types. La non-implication supposée du sociologue lui permet, dit-on, de ne pas être pris dans le processus de déformation. Même si on admet cette possibilité, Weber ne décrit cependant pas la thématique déformante à travers laquelle se meut sa propre analyse. Il est vrai, peut-être, que l'existence d'un système de pouvoir repose sur notre croyance, mais nous ne le reconnaissons pas immédiatement. Nous devons

forcer l'apparente objectivité de la structure, mais Weber ne nous alerte jamais vraiment sur ce fait. Quand il affirme par exemple qu'un État repose sur la probabilité que le peuple obéisse aux lois, cette notion de probabilité est mise en avant pour une raison bien particulière : pour rendre compte de la fascination des membres du groupe à l'égard du système de règles. Transcrire la réponse des membres en termes de probabilité présuppose que nous avons fait bouger les relations pétrifiées, que nous avons reconstitué le système de motivations comme s'il était transparent. Par opposition à quelqu'un comme Habermas, qui fera l'objet des deux prochains chapitres, Weber n'indique pas que cette transparence n'advient qu'à la fin du processus critique. Ce n'est qu'au terme de ce processus que nous recouvrons, comme étant notre œuvre propre, ce qui en apparence est la productivité du capital. Le modèle conceptuel de Weber nous permet de constater qu'il y a un fossé entre la revendication et la croyance, mais les raisons et la signification de ce décalage sont des facteurs auxquels Weber ne prête aucune attention.

On pourrait prétendre que ma lecture de Weber, tout comme celle de Marx, fait violence à son texte. Mais par cette violence apparente, je pense qu'en fait j'ai réussi à mieux lire *L'Idéologie allemande*. Marx dit bien que la classe n'est pas un donné mais le produit d'une action, d'une interaction : un effet que nous ne reconnaissons pas comme la conséquence de notre action. Alors que le marxisme orthodoxe pourrait prétendre que ma lecture fait violence à *L'Idéologie allemande*, je tiens que cette lecture repère l'une des dimensions du texte. Je reconnais en fait avoir fait davantage violence à Weber qu'à Marx. J'ai forcé Weber, je l'ai contraint à dire ce qu'il se refusait à dire : c'est au travers d'un processus idéologique qu'on saisit sa propre motivation dans la relation au pouvoir. On ne rencontre jamais chez Weber l'idée que, dans cette expérience, quelque chose est réprimé ou, pour parler comme Habermas, que notre compétence communicationnelle est perdue. Or – et c'est ce que Weber ne voit pas – la perte de cette compétence fait que nous ne pouvons que décrire des types ou des structures.

Habermas (1)

Pour notre analyse de l'idéologie, Habermas fournit une transition entre l'exposé de la légitimation chez Weber et celui de l'idéologie comme identification chez Geertz. Habermas montre que la signification du hiatus dévoilé par Weber entre la revendication et la croyance ne saurait être pleinement comprise qu'au terme d'un processus critique, et il prépare le terrain pour l'analyse de Geertz en suggérant que l'idéologie concerne au fond la communication et la médiation symbolique de l'action. Dans les deux leçons consacrées à Habermas, je suivrai le même trajet que dans les leçons sur Weber. Je construirai d'abord le modèle conceptuel de Habermas, lequel doit être situé au même niveau que le cadre conceptuel de Weber, et j'analyserai ensuite de façon plus détaillée la conception de l'idéologie développée à partir de cette base. Notre texte de référence sera l'ouvrage de Habermas intitulé *Connaissance et Intérêt*¹.

Le modèle conceptuel de Habermas est métacritique. La métacritique, nous dit Habermas, soumet la critique de la connaissance « au moyen d'une autoréflexion » (36). Ce qu'il veut mettre en évidence, c'est que la métacritique est encore de la critique dans la mesure où le problème central de cette dernière – comme nous l'avons appris dans la *Critique de la raison pure* – est celui de la synthèse de l'objet. Le problème est le suivant : comment un sujet pose-t-il un objet en face de lui ou, pour parler comme Freud, comment construit-on le principe de réalité ? Chez Kant, la syn-

1. Les références à ce texte seront données dans l'édition Gallimard, coll. « Tel », 1991.

thèse est garantie par le réseau des catégories qu'il appelle « entendement » : derrière ce cadre catégoriel se trouve le principe d'unité appelé le « moi transcendantal ». Le moi transcendantal est le principe de la synthèse des objets à travers les catégories, le schématisme, le temps, etc. L'idée selon laquelle la philosophie est en elle-même « critique » a sa source chez Horkheimer, et Habermas suit les traces de ses prédécesseurs de l'École de Francfort en mettant au premier plan de son propre cadre conceptuel le concept de critique. En développant sa propre perspective méthodologique, Habermas se propose de montrer comment Marx s'accorde à la tradition de la philosophie critique issue de Kant. Pour Habermas, le marxisme n'est ni une science empirique ni une science spéculative mais une critique.

Habermas s'efforce de lire Marx en l'adossant à l'arrière-plan de la critique, et il soutient que la solution matérialiste au problème de la synthèse consiste à mettre le travail en lieu et place du schématisme kantien. Parler d'œuvre ou de travail comme ce qui porte la synthèse fait, il faut le reconnaître, violence à Marx, mais c'est une violence féconde. L'une des traditions sous-jacentes à cette approche de Marx est la relation maître/esclave chez Hegel, où le rôle de l'objet est fondamental. Le maître consomme l'objet, l'esclave le produit, et chacun reconnaît l'autre à travers ce que l'autre accomplit. Chacun se reconnaît aussi en fonction de ce que l'autre lui fait. Dans cet échange de positions, le maître saisit le sens de sa consommation dans le travail de l'autre, et l'esclave saisit le sens de son travail dans la consommation du maître. Pour parler en termes kantien, la constitution de l'objet est donnée à travers le travail et la consommation. Le passage que voici éclaire la façon dont Habermas parvient à sa notion de « synthèse », et on voit combien il s'agit d'une reconstruction et non d'une simple lecture de Marx :

« [Marx] n'a pas conceptualisé cette synthèse, il n'en a qu'une idée plus ou moins vague. Le concept de synthèse lui-même lui aurait été suspect, bien que la première thèse sur Feuerbach contienne directement l'indication de tirer profit de l'idéalisme, dans la mesure où il saisit l'“aspect actif” du processus de connaissance. Du moins pou-

vons-nous, à partir d'allusions, extrapoler sur la manière dont le travail social doit être pensé en tant que synthèse de l'homme et de la nature. Nous devons nous assurer de ce concept matérialiste de synthèse, si nous voulons comprendre que tous les éléments d'une critique de la connaissance radicalisée par la critique hégélienne de Kant se trouvent certes chez Marx, mais qu'ils n'ont ensuite pourtant pas été assemblés en vue de l'édification d'une théorie matérialiste de la connaissance » (62-63).

Se fondant sur sa reconstruction du marxisme, Habermas donne au matérialisme une signification très intéressante. Il l'oppose aux opérations intellectuelles de l'idéalisme – les catégories, le schématisme, etc. – et il resitue l'ego transcendantal comme ce qui porte la synthèse de l'objet au moyen de la productivité d'un sujet travailleur matérialisé dans son travail.

L'interprétation de Habermas est post-marxiste : elle reçoit à la fois son audace et son amplitude au-delà de sa source dans Marx. Parce que Habermas a la conviction qu'il se situe au-delà de Marx, il est capable à la fois, pense-t-il, de reconnaître ce que Marx a accompli (sa grandeur) et de critiquer ses limites (sa faiblesse). Habermas dispose donc d'un principe d'évaluation et d'appréciation de Marx : son entreprise n'est pas une pure et simple répétition de Marx, mais, pourrions-nous dire, une répétition critique. Nous suivrons Habermas dans sa démarche : de l'examen des mérites de Marx à celui de ses limites.

Pour Habermas, la grandeur de Marx tient à ce qu'il a produit la solution du problème de la synthèse. Chez Marx, « le sujet de la constitution du monde n'est pas une conscience transcendante en général, mais le genre humain concret qui reproduit sa vie dans des conditions naturelles » (59). Habermas greffe son interprétation là où le vocabulaire est celui de *L'Idéologie allemande*, l'œuvre que j'ai moi-même choisie comme étant la plus intéressante pour une approche anthropologique. Habermas, semble-t-il, reconnaît que la ligne de partage ne se situe pas chez Marx entre *L'Idéologie allemande* et *Le Capital* mais entre *L'Idéologie allemande* et les *Manuscrits de 1844*. Selon lui, la synthèse n'est pas celle d'une conscience mais celle d'une activité. C'est la praxis

qui porte la synthèse. Comme l'indiquent les lignes que je viens de citer, Habermas utilise le concept de « genre humain concret », qui est un résidu, nous nous en souvenons, du *Gattungswesen* de Feuerbach. Une humanité pratique prend la place de la conscience transcendante. Ce concept de « genre humain concret » peut être entendu, en un sens phénoménologique, comme la définition du matérialisme. Il est délicat d'user de ce terme « matérialisme » parce que nous devons toujours nous garder des contresens. La définition de Habermas n'est pas une thèse sur la matière. A la différence de l'usage courant, où le matérialisme est plutôt un terme provocateur qui marque l'opposition avec l'idéalisme, il est ici la marque d'une anthropologie réaliste.

Le fait de caractériser le genre humain concret comme sujet de la synthèse comporte plusieurs avantages. Le premier est que nous disposons à la fois d'une catégorie anthropologique et d'une catégorie épistémologique. Poser que le travail produit la synthèse de l'objet, ce n'est pas simplement remarquer le rôle économique de l'activité humaine, c'est aussi comprendre la nature de notre connaissance, la manière dont nous appréhendons le monde.

« Le travail n'est pas seulement une catégorie anthropologiquement fondamentale, mais en même temps une catégorie de la théorie de la connaissance. Le système des activités objectives crée les conditions réelles de la reproduction possible de la vie sociale et, *en même temps*, les conditions transcendantales de l'objectivité possible des objets de l'expérience » (60).

Cette conjonction des catégories épistémologiques et anthropologiques est cruciale pour la relation (que nous aborderons dans le chapitre suivant) entre intérêt et champ d'expérience. Comme nous le verrons, Habermas soutient que certaines sciences correspondent à certains intérêts. L'intérêt pour le contrôle et la manipulation correspond aux sciences empiriques, l'intérêt pour la communication aux sciences historiques et interprétatives, et l'intérêt pour l'émancipation aux sciences sociales critiques telles que la psychanalyse. Pour étayer ces corrélations, Habermas doit

introduire au départ la liaison (suggérée par le titre de son ouvrage) entre un concept anthropologique – un intérêt – et un concept épistémologique – un système catégoriel permettant de traiter de certains champs de connaissance. Cette relation entre les deux jeux de catégories prend sa source dans la notion de travail envisagée comme synthèse. L'articulation du rapport entre épistémologie et anthropologie, entre connaissance et intérêt, telle est la problématique d'ensemble du deuxième chapitre de l'ouvrage, sur lequel nous concentrons notre attention.

Le second avantage de la construction développée par Habermas à partir de Marx est que cette élaboration de la synthèse produit une meilleure interprétation du concept de *Lebenswelt*, de « monde vécu », formulé d'abord dans le dernier texte de Husserl, *La Crise des sciences européennes*. La compréhension du travail social comme synthèse nous permet d'éliminer « un malentendu logico-transcendantal » (60) : nous éviterons alors de prendre le concept de « monde vécu » de manière anhistorique. Habermas affirme que Husserl ne s'est jamais lui-même débarrassé d'une approche kantienne transcendantale : même lorsqu'il parle de la *Lebenswelt*, celle-ci reste un invariant, tout comme les catégories kantienne. Husserl dispose d'une anthropologie, mais elle s'énonce dans le langage kantien des catégories atemporelles. Ce que Marx nous enseigne, c'est, dit Habermas, que nous devons parler de l'humanité en termes historiques. « L'espèce humaine n'est pas caractérisée par une complexion invariante, naturelle ou transcendantale, mais seulement par un mécanisme de devenir humain [*Menschenwerdung*] » (61). Les *Manuscrits*, nous nous en souvenons, parlent d'une nature qui devient plus humaine et d'une humanité qui devient plus naturelle. L'humanité et la nature sont promues ensemble, et c'est ensemble qu'elles deviennent à la fois plus naturelles et plus humaines.

Selon Habermas, cette historicisation du transcendantal est rendue possible parce que Marx a lié l'histoire aux forces productives. Habermas insiste sur la nature historique de la praxis – manifeste dans l'accumulation des outils où il s'agit d'une histoire technologique – et il montre comment Marx a lié cette histoire au concept de forces productives. La dimension histo-

rique est introduite par le moyen des forces productives : elles sont les porteurs de l'histoire. Donc, la synthèse assumée par le travail se distingue de l'essence figée assignée par Kant aux catégories. En un sens, c'est uniquement parce qu'il y a une histoire de l'industrie que l'histoire existe. Il apparaît alors, du fait de cet énoncé, que Habermas ne souscrit pas au parti pris de Marx : les idéologies n'ont pas d'histoire. L'entendement a une histoire qui lui est propre et qui peut être exemplifiée par l'histoire des sciences. L'industrie n'est pas l'unique facteur qui donne à l'existence humaine une dimension historique : les idées ont aussi une histoire. Il est difficile de nier qu'une position anti-idéaliste comme celle de Habermas, dirigée contre Husserl, va dans cette direction.

La troisième conséquence du point de départ de Habermas (et c'est une autre objection à l'encontre de l'idéalisme) est que nous devons installer la dimension économique de l'humain à la place que Hegel avait revendiquée pour la logique. Si la clef de la synthèse n'est pas la logique transcendantale – qu'on prenne ce terme en un sens kantien ou en un sens hégélien –, alors nous pouvons dire qu'une économie vient en lieu et place d'une logique. Il s'agit d'une revendication poussée à l'extrême (et je ne suis pas sûr que je l'assumerais pour ma part), mais la position de Habermas est sans équivoque :

« Le point de départ d'une reconstruction des réalisations synthétiques n'est pas la logique, mais l'économie. Ce n'est pas la combinaison de symboles, effectuée selon les règles, mais les processus de vie sociaux, la production matérielle et l'appropriation des produits, qui fournissent alors la matière que la réflexion peut prendre comme point de départ pour porter à la conscience les réalisations synthétiques fondamentales. La synthèse n'apparaît plus désormais comme une activité de la pensée, mais comme une production matérielle [...]. C'est pourquoi, chez Marx, la *critique de l'économie politique* prend la place qu'occupe, dans l'idéalisme, la *critique de la logique formelle* » (63).

Habermas ajoute, quelques pages plus loin : « La synthèse de la matière du travail par la force de travail reçoit son unité effec-

tive à travers les catégories de l'homme manipulant » (67). Cette lecture de Marx le situe plus ou moins dans la même catégorie que Peirce et Dewey. Dans l'un des chapitres suivants, Marx apparaît comme un précurseur du pragmatisme éclairé. Je sais que les philosophes américains s'en réjouiront !

Le fait de traiter du travail comme synthèse de l'objet comporte un quatrième avantage : déployer l'importante analyse inaugurée par Fichte. Dans la tradition de l'idéalisme allemand, Fichte est, avec Kant, l'autre figure qui annonce l'élaboration marxiste du problème de la synthèse, et Habermas y revient tout au long de son livre. Fichte est celui qui a franchi le pas décisif d'une philosophie de la théorie à une théorie de la praxis, parce que son concept fondamental est l'activité de l'être humain qui se produit lui-même. Fichte a mis en relation la synthèse dans l'imagination avec l'activité du sujet. Le moi originaire est, dans la pensée de Fichte, le sujet agissant. Le moi susceptible d'accompagner toutes mes représentations – pour parler en langage kantien – n'est pas une représentation ultime. Il n'est pas une représentation d'un ordre plus élevé mais *die Tathandlung* : une activité, le moi qui se pose lui-même. Il y a, nous nous en souvenons, de nombreux textes dans *L'Idéologie allemande* où le concept de *Selbstbetätigung* (production de soi, auto-constitution) est central. Habermas est fondé à remonter de ce concept de *Selbstbetätigung* jusqu'à l'idée fichtéenne d'une humanité qui se pose elle-même par le processus de la praxis et par l'échange avec la nature. L'engendrement réciproque de l'être humain et de la nature est dans le même temps un *auto-engendrement* de l'être humain.

« L'identité de la conscience que Kant a comprise comme l'unité de la conscience transcendantale est une unité *produite par le travail*. Elle n'est pas un pouvoir immédiat de synthèse, une aperception pure, mais un acte de la conscience de soi dans le sens de Fichte. C'est pourquoi un sujet social au sens strict ne parvient à la conscience de soi que lorsque dans sa production il comprend le travail comme l'acte d'auto-crédation de toute l'espèce, et qu'il se sait lui-même produit par le "travail de toute l'histoire universelle antérieure" » (72) (Habermas ne donne pas la référence de sa propre citation).

Habermas reconnaît donc, en termes kantien et fichtéen, l'apport de Marx. Le concept de travail comme synthèse prend la place de la synthèse kantienne par l'entendement ou de la synthèse fichtéenne par l'auto-aperception du moi.

Mais la même interprétation qui a souligné l'apport de Marx est aussi le point de départ de sa critique. L'objection de Habermas – et il y revient sans cesse – est que Marx a réduit le concept d'activité à celui de production. L'extension du concept a été réduite. En même temps que Marx résolvait le problème de la synthèse par le travail, il limitait la portée de sa découverte en identifiant le travail à la seule activité instrumentale. Le concept d'activité instrumentale est une référence permanente dans la discussion que mène Habermas : sa critique porte sur le fait que l'analyse de Marx n'est pas un outil adéquat pour résister à la réduction que Marcuse a qualifiée de caractère « unidimensionnel » de l'être humain. Un élément unidimensionnel est déjà présent dans le concept d'activité instrumentale et cela contamine la totalité de l'analyse de Marx. Tout comme l'idéologie bourgeoise, l'idéologie marxiste conduit elle aussi à une réduction technologique.

Si nous admettons cette critique, si nous reconnaissons l'aplatissement du concept fichtéen de production et sa réduction à la production économique et technologique, les conséquences sont fâcheuses pour la théorie de Marx elle-même, parce qu'elle se trouve dans l'impossibilité de légitimer sa propre fonction critique. Si les êtres humains ne synthétisent la réalité que par le travail et qu'on ne peut se prévaloir d'aucune distance critique à l'égard dudit travail, alors on ne peut pas rendre compte de ce qu'a accompli Marx en utilisant ses propres catégories. Nous sommes en présence d'une théorie qui ne peut donner sens à son propre résultat. Ce qui fait défaut, c'est l'élément d'auto-réflexion qui a été précisément aboli par la réduction de la capacité d'auto-création de l'activité humaine à la simple activité instrumentale. « La base philosophique de ce matérialisme s'avère insuffisante pour établir une auto-réflexion phénoménologique sans réserve de la connaissance et prévenir ainsi l'atrophie positiviste de la théorie de la connaissance » (74).

En un sens, donc, la position de Habermas sur ce point est anti-marxiste, et pourtant il s'efforce de soutenir sa propre objection de l'intérieur même du marxisme. C'est l'aspect le plus intéressant de sa discussion : il tente de montrer que le marxisme porte en son sein les traces d'une indécision quant au concept d'auto-création et d'auto-production de l'être humain. La base de l'analyse de Habermas est l'importante distinction que nous avons évoquée à plusieurs reprises à propos de Marx : la différence entre les forces productives (*Produktivkräften*) et les relations de production (*Produktionsverhältnisse*). Le principal argument de Habermas est que cette distinction est niée dans la théorie de Marx alors qu'elle est reconnue dans toutes ses analyses concrètes. Nous devons donc, selon lui, prendre en considération ce que Marx fait réellement et non ce qu'il prétend faire. La théorie que Marx élabore à propos de son œuvre est plus étroite que ce qui est effectivement impliqué par cette dernière.

Qu'est-ce que cela signifie quand on dit que la production comporte deux versants : les forces et les rapports ? Par rapports de production, nous devons entendre le cadre institutionnel du travail, le fait que le travail prend place au sein du système de la libre entreprise ou bien de l'entreprise étatique, etc. Les rapports de production sont constitués par le système institutionnel au sein duquel nous rencontrerons les formes de médiations symboliques précisément analysées par Geertz. Un cadre institutionnel ne consiste pas seulement en règles légales, en un cadre juridique, mais en ce que Habermas appelle le complexe de l'interaction médiatisée par des symboles et la tradition culturelle à travers laquelle un peuple appréhende son œuvre. Si nous considérons par exemple les socialismes en Europe de l'Est, en Union soviétique, en Chine, les traditions de chaque peuple influent sur le contenu réalisé du socialisme. Le complexe de l'interaction médiatisée par des symboles et la tradition culturelle sont des composantes du cadre institutionnel. Nous devons prendre le terme « institutionnel » en un sens plus large que juridique ou légal.

« A côté des forces productives dans lesquelles se sédimente l'activité instrumentale, la théorie marxienne de la société fait entrer

aussi dans son point de départ le cadre institutionnel, les conditions de production ; pour ce qui est de la pratique, elle n'élimine pas le complexe de l'interaction médiatisée par des symboles, ni le rôle de la tradition culturelle, à partir desquels seulement on peut comprendre la domination [*Herrschaft*] et l'idéologie » (74-75).

La position de Habermas est déterminante pour notre investigation parce que nous ne pouvons parler d'idéologie qu'au sein d'un cadre conceptuel qui distingue les rapports et les forces. L'idéologie n'intervient qu'au niveau des rapports de production, et non des forces productives.

Par conséquent, si nous voulons élaborer une théorie marxiste de l'idéologie, nous devons au préalable donner sens à la distinction entre les rapports et les forces. Ce qui signifie que nous avons besoin du concept de praxis. Dans le vocabulaire de Habermas, la praxis englobe à la fois l'action instrumentale et le complexe de l'action médiatisée par des symboles. L'idéologie apparaîtra comme une distorsion qui affecte l'une des composantes de la praxis. Pour Habermas, le concept de praxis est une tentative pour regagner l'épaisseur du concept fichtéen d'activité (*Tathandlung*) au sein d'un langage marxiste. Le travail est la source de la synthèse, mais le travail humain excède toujours l'action instrumentale parce que nous ne pouvons travailler sans l'apport de nos traditions et de notre interprétation symbolique du monde. Notre travail englobe également le cadre institutionnel de la société, car celui-ci est délimité par des contrats et autres clauses. Lorsque nous travaillons, c'est au sein d'un système de conventions. On ne peut définir la praxis uniquement en termes de techniques de travail appliquées. Notre praxis elle-même introduit un certain cadre institutionnel. On constate une fois de plus que la distinction entre la superstructure et l'infrastructure n'est pas adéquate, parce qu'on introduit dans le concept de praxis quelque chose de ladite superstructure. On est alors en présence d'un total remaniement du vocabulaire ordinairement utilisé pour décrire la praxis. Il n'est plus possible d'affirmer que les gens ont d'abord une praxis, puis qu'ils ont ensuite des idées sur elle, qui constituent leur idéologie. Au lieu de cela, on constate que la

praxis intègre une couche idéologique : cette couche peut faire l'objet d'une distorsion mais c'est une composante de la praxis elle-même.

Selon Habermas, la reconnaissance de cette dualité dans la constitution de la praxis est ce que Marx présuppose dans sa propre pratique de recherche mais qu'il évacue de son cadre théorique de référence. Il nous faut donc suivre la pratique de la recherche marxiste et non le cadre réducteur de son auto-compréhension philosophique. La pratique de Marx implique que l'histoire de l'humanité est comprise « sous les catégories à la fois de l'activité matérielle et de la suppression critique des idéologies... ». L'abolition critique des idéologies est englobée dans le processus de l'activité. Habermas énonce cette relation de diverses manières, mais elles prennent toutes appui sur ce double fonctionnement du concept de praxis :

« Ainsi apparaît dans l'œuvre de Marx une disproportion singulière entre la pratique de la recherche et la conception philosophique restreinte que cette recherche a d'elle-même. Dans ses analyses de contenu, Marx conçoit l'histoire de l'espèce sous les catégories à la fois de l'activité matérielle *et* de la suppression critique des idéologies, de l'activité instrumentale *et* de la pratique révolutionnaire, du travail *et* de la réflexion ; mais Marx interprète ce qu'il fait dans le concept étroit d'une autoconstitution de l'espèce par le seul travail. Le concept matérialiste de la synthèse n'a pas une assez grande extension pour expliquer de quel point de vue Marx contribue à l'intention d'une critique de la connaissance radicalisée dans le vrai sens du terme. Bien plus, il a empêché Marx lui-même de comprendre de ce point de vue sa démarche » (75).

Ma propre réponse consiste en une interrogation : pouvons-nous maintenir ce qui a été dit précédemment de la synthèse comme travail si nous remplaçons le concept de travail par celui de praxis, qui englobe à la fois le travail et un élément autre ? Je repère chez Habermas un problème récurrent : une certaine hésitation entre le travail, la praxis et l'activité. Ces concepts se chevauchent. Parfois, le travail est le concept englobant qui opère la synthèse, et il équivaut alors à la praxis. Mais, à d'autres

moments, le travail est identifié à l'activité instrumentale. Il n'est pas facile de le situer.

Habermas détermine correctement la position du problème en redéfinissant la distinction entre travail et praxis : c'est la distinction entre action instrumentale et interaction ou action communicationnelle. Dans le troisième chapitre de *Connaissance et Intérêt*, que nous allons maintenant aborder, Habermas tire les conséquences épistémologiques de cette distinction. Sa question est la suivante : quel est le statut d'une science de la praxis ? Marx n'a jamais étudié de manière systématique « le sens déterminé d'une science de l'homme, qui se réaliserait comme critique de l'idéologie par opposition au sens instrumentaliste d'une science de la nature » (78). Marx a élaboré une *critique* et non une *science* de la nature, mais il n'a produit aucune justification épistémologique pour sa théorie de la société. Au lieu de cela, il a sans cesse décrit son travail par analogie aux sciences de la nature. Le fait que son œuvre était une critique de l'économie politique aurait dû orienter son attention vers la dimension réflexive de cette critique, mais tel n'a pas été le cas. Habermas soutient par conséquent que, dans la mesure où la praxis se voit réduite à la production matérielle, à l'activité instrumentale, le modèle est bien celui des sciences de la nature. La science de la praxis est purement et simplement abordée comme un prolongement des sciences de la nature. En revanche, si l'on élabore une dialectique entre l'instrumentalité et les pôles interactifs de la praxis, on dispose d'une science qui n'est pas une extension ou une transposition des sciences de la nature mais une discipline d'un genre différent : c'est la critique. Le statut d'une science critique de la société est lié à la dimension critique disponible dans le système symbolique de l'interaction ; il est lié à la possibilité de prendre des distances et de réagir en retour par rapport au niveau de l'activité instrumentale. L'analyse épistémologique du troisième chapitre doit être mise en relation avec la thématique anthropologique du chapitre précédent.

Ce qui, nous dit Habermas, caractérise une science de la nature, c'est qu'elle peut être non réflexive. Elle peut être non réflexive parce qu'elle traite d'objets distincts du sujet connaissant, du savant. La conséquence en est que le savant n'est pas impliqué

dans son savoir. Nous n'avons pas besoin de discuter pour savoir si la caractérisation de Habermas est nécessairement juste. Il est possible d'admettre, en fonction des enjeux que nous nous sommes assignés, que les sciences de la nature peuvent être non réflexives : ce qui importe, c'est que les sciences de la société le sont à coup sûr. Telle est la part positive de l'argumentation de Habermas, et elle n'entraîne pas nécessairement de contrepartie. Quand les sciences de la société sont envisagées, de manière erronée, par analogie avec les sciences de la nature, le contrôle des forces productives est alors lui-même compris sous la catégorie de ce que Habermas appelle un « savoir de disposition » (80). Le terme allemand est *Verfügungswissen*, ce qui renvoie au fait d'avoir quelque chose à sa disposition. Il y a peut-être en arrière-fond l'idée heideggérienne de l'utilisable *sous la main* (*zur Hand*). Quand le modèle des sciences de la nature est prégnant, le « savoir de réflexion » (*Reflexionswissen*) est englouti dans le *Verfügungswissen*, le « savoir de disposition ». Le pouvoir de contrôle technique est englobant :

« D'après cette construction, ce qui se traduirait dans l'histoire de la conscience transcendante, ce serait pour ainsi dire seulement l'histoire de la technologie. Celle-ci est livrée au seul développement cumulatif de l'activité contrôlée par le succès et suit la tendance à l'accroissement de la productivité et au remplacement de la force de travail humaine – “cette tendance se réalise avec la transformation de l'instrument de travail en machinerie” » (81).

La citation est tirée des *Grundrisse* de Marx : le commentaire n'émane donc pas du jeune Marx mais du Marx de la maturité.

La présupposition qui veut que toute science se constitue sur le modèle des sciences de la nature restreint l'idée fichtéenne d'auto-crédation de l'homme à la mentalité industrielle. Pour Habermas, cette réduction est l'idéologie de la modernité. L'idéologie réduit progressivement l'activité au travail, le travail à l'activité instrumentale et l'activité instrumentale à la technologie qui engloutit notre travail. La science qui se préoccupe de l'homme devient une province des sciences de la nature et rien de plus.

Dans cette interprétation, quelque chose se trouve refoulé. La lecture « industrialiste » de l'activité humaine dissimule « la dimension de l'auto-réflexion dans laquelle elle doit cependant se mouvoir » (83). Même pour le Marx des *Grundrisse*, nous dit Habermas, « la transformation de la science en machinerie n'a en aucune façon *ipso facto* pour conséquence la libération d'un sujet total conscient de soi et maîtrisant le processus de production » (83). Il faut quelque chose de plus que la simple activité instrumentale : les rapports de pouvoir qui déterminent les interactions des hommes entre eux. « Marx distingue très précisément un *contrôle conscient de soi* du processus vital de la société par les producteurs associés d'une *régulation automatique* du processus de production qui s'est émancipé de ces individus » (84). Ce « *contrôle conscient de soi* du processus vital » est ce que Habermas appelle le système des interactions.

La distinction entre une théorie des interactions et une théorie de l'activité instrumentale est la réponse de Habermas à la tension du technique et du pratique chez Marx. Nous devons entendre par « pratique » non seulement l'aspect matériel mais toutes les dimensions de l'activité déterminées par des normes et des idéaux : ce qui recouvre tout le champ de l'éthique et de l'éthique appliquée. Le pratique inclut toutes les sphères de l'activité dotées d'une structure symbolique, d'une structure qui à la fois interprète et régule l'action. Le technique et le pratique constituent une bipartition du champ de l'activité humaine. Cette différenciation est essentielle pour notre recherche sur l'idéologie parce que l'idéologie affecte l'activité des individus au stade le plus fondamental de son organisation.

« *Au niveau de ses recherches matérielles [...] Marx fait toujours fond sur une pratique sociale qui comprend le travail et l'interaction ; les processus de l'histoire de la nature sont médiatisés par l'activité productive des individus et l'organisation de leurs échanges. Ces échanges sont soumis à des normes qui décident, avec un pouvoir d'institutions, de la manière dont les compétences et les dédommagements, les obligations et les charges du budget social sont répartis sur les membres. Le milieu dans lequel ces relations des sujets et des groupes sont réglées normativement est la*

tradition culturelle ; elle forme le contexte linguistique de communication sur la base duquel les sujets interprètent la nature et s'interprètent eux-mêmes dans leur environnement naturel » (85).

La référence à la tradition culturelle, aux normes, aux institutions, au contexte linguistique de communication et à l'interprétation confirme notre hypothèse : le processus de distorsion ne prend sens que si l'activité est conçue au travers de médiations symboliques. Le concept d'interprétation appartient à cette couche originaire et il désigne l'activité menée par les individus dans leur environnement à la fois à l'égard de la nature et vis-à-vis d'eux-mêmes.

Sans la distinction entre activité instrumentale et activité communicationnelle, il n'y a aucune place pour la critique, et pas même pour l'idéologie. Ce n'est qu'au sein d'un cadre institutionnel que la dépendance sociale et la domination politique peuvent déployer leurs effets répressifs. Ce n'est qu'au sein de ce cadre que l'idée d'une « communication exempte de domination » (86) prend sens. (Nous reviendrons ultérieurement sur la tonalité utopique de cette expression.) L'« acte d'auto-crédation de l'espèce » doit donc englober à la fois l'activité productive (le travail) et l'activité révolutionnaire. L'émancipation est double : vis-à-vis des contraintes naturelles et vis-à-vis de l'oppression humaine. Entre le développement des nouvelles technologies et celui de la lutte idéologique existe une « interdépendance » (89). (Comme le vocabulaire le suggère, l'illusion idéologique et sa critique appartiennent toutes deux à la même sphère auto-réflexive, qui doit être aussi originaire que l'activité productive elle-même. Ce qui implique à nouveau qu'il nous faut renoncer à la distinction entre infrastructure et superstructure.) Marx a été incapable d'élaborer la dialectique de ces deux développements parce que la distinction des forces productives et des rapports de production est restée soumise au cadre catégoriel de la production. Habermas affirme quant à lui que l'« auto-constitution de l'espèce humaine dans l'histoire de la nature » doit réunir à la fois « l'autocrédation par l'activité productive et la formation par l'activité critique révolutionnaire » (89).

Par certains aspects, la distinction de Habermas entre pratique et technique semble se fonder davantage sur Hegel que sur Marx. Habermas prend appui sur des écrits de jeunesse de Hegel et sur la *Realphilosophie* d'Iéna (88). (Habermas examine plus en détail les leçons d'Iéna dans son essai sur « Travail et interaction », publié dans *La Technique et la Science comme idéologie*.) La philosophie hégélienne de la période d'Iéna se suffisait à elle-même et elle n'a pas été entièrement résorbée dans la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est dans ces écrits de jeunesse que Hegel élabore pour la première fois le problème de la reconnaissance qui est le problème moral fondamental. Nous pouvons remarquer qu'on en retrouvera des traces en divers moments de la *Phénoménologie de l'esprit* : ainsi, ce qui est en jeu dans la dialectique domination/servitude, ce n'est pas la lutte pour le pouvoir mais pour la reconnaissance. Habermas voit dans ce schème de la reconnaissance un modèle de la relation entre sujets. Il importe donc, à ses yeux, que le problème, en définitive, ne soit pas d'anéantir notre ennemi mais de parvenir à un accord au-delà de nos différences. Comme nous le verrons, Habermas considère que, sur cette question, le modèle de la situation psychanalytique est très pertinent. A ses yeux, le problème de la lutte des classes ne se résout pas dans la suppression de l'une d'entre elles mais dans le dépassement de l'antagonisme, de sorte que puisse advenir un état où les hommes se reconnaissent mutuellement. Certes, des institutions comme le capitalisme doivent être écrasées si l'on veut que cette possibilité s'actualise. Néanmoins, ce qui importe, ce n'est pas la disparition des individus mais d'une structure déterminée.

Le problème de la reconnaissance revient à un autre moment de la *Phénoménologie de l'esprit*, plus près encore de la philosophie d'Iéna : il s'agit de la reconnaissance entre le coupable et le juge. Le juge doit à la fois juger et reconnaître le coupable et il doit également être jugé par le coupable afin d'être lui-même reconnu. La conscience jugeante et la conscience coupable échangent leurs positions. Comme la philosophie d'Iéna l'analyse plus longuement, le schème de la reconnaissance entre le criminel et le juge indique que l'aliénation de chacune des deux parties a été surmontée. Le juge a été tout aussi aliéné que le coupable. Entre

le jugeant et le jugé, il y a une situation d'exclusion réciproque, et la reconnaissance est la victoire remportée sur cette situation d'aliénation. Le maître/esclave, le juge/coupable, etc. : il s'agit d'un cadre de lutte. L'issue n'en est pas la suprématie – ce qui reconduirait à la même structure de domination – mais la reconnaissance. Nous reviendrons sur cet accent mis sur la reconnaissance en lieu et place de la domination quand nous nous demanderons si l'utopie régit la critique de l'idéologie.

Ce schème de la reconnaissance est important aux yeux de Habermas car il situe sa théorie de l'interaction comme « relation dialogique » (90). La situation d'exclusion, qui doit être surmontée par la reconnaissance, est une pathologie de la communication. L'idéologie est donc elle-même une maladie de la communication. Elle n'est pas la distorsion accidentelle mais la distorsion systématique de la relation dialogique. On ne peut parler de relation dialogique qu'à travers le processus de reconnaissance, et l'idéologie est le système des résistances qui bloquent la restauration de la relation dialogique. Ce n'est qu'à l'aide de ce cadre de référence que nous pouvons comprendre des affirmations apparemment étranges, voire étonnantes, comme celle-ci : « La dialectique de l'antagonisme des classes, à la différence de la synthèse par le travail social, est un mouvement de la réflexion » (92). La résonance n'est pas très marxiste. Mais si nous interprétons la réflexion à partir de la reconnaissance, nous pouvons alors dire qu'en fin de compte la lutte des classes est un problème de reconnaissance entre les membres de la société.

« C'est pourquoi nous n'appelons pas dialectique l'intersubjectivité sans contrainte elle-même, mais l'histoire de sa répression et de son rétablissement. L'altération de la relation dialogique est soumise à la causalité de symboles détachés et de rapports grammaticaux objectivés, c'est-à-dire soustraits à la communication publique, n'ayant de validité qu'à l'insu des sujets, et ayant ainsi un caractère coercitif empirique » (92-93).

Le mot « idéologie » n'apparaît pas, mais cette phrase est en fait une définition de l'idéologie.

Quand Habermas affirme ici que « la relation dialogique est

soumise à la causalité de symboles détachés », il introduit à dessein la notion de causalité. Comme l'explicitera plus loin le recours au modèle freudien, nous devons parler en termes de causalité, y compris au sein d'une situation motivationnelle, car, lorsque les motifs sont pétrifiés, ils se donnent à voir comme des choses. Il faut appliquer un modèle causal à l'intérieur du modèle interprétatif. Les rapports de causalité sont des fragments d'explication au sein d'un processus interprétatif. Habermas défend, même si ses raisons sont différentes, une position analogue à celle de mes propres écrits sur la théorie du texte : il récuse l'opposition entre interprétation et explication. Dans des relations réifiées, nous devons traiter les motifs comme des causes. On en a un exemple dans la notion de « causalité du destin » (90), également empruntée à Hegel. Le destin est quelque chose qui arrive à la liberté mais il simule la régularité de la nature. Au stade de la réification, la réalité humaine simule la réalité naturelle, et c'est la raison pour laquelle nous devons parler de causalité.

Nous devons déployer l'idée selon laquelle la situation réifiée existe encore au sein d'un cadre de motivations : nous remarquons que la motivation ne requiert pas la conscience. La signification et la conscience sont séparables : quelque chose peut être signifiant sans être reconnu. La référence à l'interprétation freudienne est pertinente car nous avons à lutter contre une interprétation mécaniste de ce qu'on appelle l'inconscient. Dans un cadre mécaniste, l'inconscient est le lieu où s'affrontent des forces. C'est alors une tâche impossible que de montrer comment une force a du sens si elle n'est pas déjà signifiante au niveau de l'inconscient. Comme je l'ai soutenu dans *De l'interprétation*, on doit plutôt dire que la représentation topologique de l'inconscient a une certaine valeur phénoménologique car elle exprime le fait que nous n'en sommes plus l'auteur. Le système répressif implique que notre motivation se donne à voir comme une chose.

La topologie de l'inconscient chez Freud a son équivalent dans le concept marxiste d'infrastructure. Le concept d'infrastructure n'est pas sans pertinence pourvu qu'il ne nous abuse pas et que nous nous contentions de l'analyser comme un objet des sciences de la nature. En fait, l'infrastructure appartient au champ des

sciences humaines mais sous la condition de l'aliénation qui transforme les motivations en choses. Ce qui implique que nous avons affaire à des concepts qui ont une sorte d'apparence physique et, en un sens, c'est bien le cas. Certains marxistes affirment que le matérialisme est la vérité d'une société qui a perdu le sens de la créativité, d'une société ensevelie sous ses propres produits. S'il en est ainsi, le matérialisme n'est pas une vérité philosophique mais la vérité d'une situation historique. De même, nous pouvons dire que le langage de la superstructure et de l'infrastructure est le langage qui convient à un système de motivations réifié. S'appuyant sur les travaux d'Alfred Lorenzer², Habermas parle d'un processus de désymbolisation et de la nécessité d'une resymbolisation (288 s). Lorsqu'il tente de relier Marx et Freud, Habermas soutient que la notion d'aliénation chez Marx a son équivalent conceptuel dans la désymbolisation et il suit Lorenzer en affirmant que la cure psychanalytique est le processus par lequel nous allons de la désymbolisation à la resymbolisation par la médiation du transfert. Habermas soutient, nous le verrons, que les sciences sociales critiques sont à cet égard un équivalent de la psychanalyse et que leur démarche intègre l'explication au sein d'un modèle interprétatif plus vaste.

Au terme du troisième chapitre de *Connaissance et Intérêt*, Habermas réaffirme que sa distinction entre activité instrumentale et activité communicationnelle ne prend pas seulement appui sur Hegel mais sur la recherche de Marx lui-même. Il fait appel au célèbre texte du *Capital* sur le fétichisme de la marchandise. Marx utilise ici le modèle feuerbachien du renversement non comme un mode d'explication mais comme une métaphore. De même que la religion a transformé l'activité humaine en pouvoir divin, de même le capitalisme a réifié le travail humain sous la forme de la marchandise. Ceux que fascinent les réifications de notre travail sont exactement dans la même situation que ceux qui projettent notre liberté dans un être surnaturel qu'ensuite ils

2. Théoricien allemand qui a abordé la dynamique freudienne des pulsions en termes d'analyse du langage et dans le sens d'une herméneutique des profondeurs [NdT].

vénèrent. Dans les deux cas, il y a de l'idolâtrie, et c'est un argument de poids contre Althusser parce que l'idolâtrie ne devrait plus avoir sa place après la « coupure épistémologique ». Habermas cite Marx : « C'est seulement la relation sociale déterminée des hommes eux-mêmes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantasmagorique d'une relation des choses entre elles » (93). Une relation humaine « revêt [...] la forme fantasmagorique d'une relation des choses entre elles ».

Le texte de Marx sur le fétichisme de la marchandise est décisif pour une théorie de l'idéologie, car il met en évidence que, dans la société bourgeoise, l'idéologie ne fonctionne pas simplement – ni même principalement – comme une forme sociale qui institutionnalise la domination politique. Sa fonction essentielle est bien plutôt de stabiliser l'antagonisme de classes par le biais de la forme légale du libre contrat de travail. En masquant l'activité productive sous la forme marchandise, l'idéologie opère au niveau du marché. Pour ma part, j'en conclus que, à l'ère du capitalisme, l'idéologie dominante n'est plus une idéologie religieuse mais précisément une idéologie du marché. Pour parler comme Bacon, nous pouvons dire que l'idéologie prend maintenant la forme de l'idole du marché. Habermas fait lui-même ce commentaire :

« Selon Marx, le capitalisme se caractérise par ceci que, du ciel des légitimations de la domination et du pouvoir tangibles, il fait descendre les idéologies dans le système du travail social. Dans la société libérale bourgeoise, la légitimation de la domination est dérivée de la légitimation du marché, c'est-à-dire de la "justice" de l'échange d'équivalents inhérente aux relations d'échange. Elle est démasquée par la critique du fétichisme de la marchandise » (94).

L'idéologie émigre de la sphère religieuse vers la sphère économique.

Si, par-delà Habermas, j'en viens à ma propre interprétation, je dirai ceci : parce que la religion est désormais moins impliquée dans la production des idéologies – le fétichisme de la marchandise est opératoire par lui-même –, l'usage utopique de la religion fait peut-être partie de la critique de l'idéologie. La religion peut agir non seulement comme une idéologie mais comme un outil

critique dans la mesure où l'idéologie a émigré de la sphère religieuse vers l'espace du marché, la science et la technologie. Si le marché, la science et la technologie sont les idéologies modernes, alors le rôle idéologique de la religion est aujourd'hui un problème moins brûlant. La religion a encore un rôle idéologique, mais il est supplanté par le rôle idéologique du marché et de la technologie. Nous pouvons alors situer la religion dans une position dialectique entre idéologie et utopie. La religion fonctionne comme une idéologie lorsqu'elle légitime le pouvoir en place, mais elle fonctionne également comme une utopie dans la mesure où elle constitue une motivation qui nourrit la critique. Elle peut nous aider à démasquer l'idole du marché.

Quoi qu'il en soit, l'intérêt majeur des deuxième et troisième chapitres de *Connaissance et Intérêt* est de situer le concept de lutte des classes au sein du modèle de l'activité communicationnelle et donc de ne pas le limiter au système de la production. Pour Habermas, le concept de lutte des classes est homogène non au concept de production mais au cadre institutionnel au sein duquel travaillent les forces productives. Il fait donc partie du processus de la conscience de soi. Porter attention à la situation de la lutte des classes, c'est accéder à une nouvelle dimension de la conscience, de la conscience de classe. Cette démarche, toutefois, ne prend sens que dans la mesure où elle est déjà l'amorce d'une critique et d'un mouvement vers la reconnaissance. La lutte des classes est donc un processus distinct du simple travail social car elle fait se confronter les subjectivités : notre identification de classe est l'une des manières par lesquelles nous nous identifions comme sujets. Nous comprenons à présent que la critique de l'idéologie, dont il sera question dans le prochain chapitre, est elle-même une partie du processus de communication : elle constitue, au sein de ce processus, le moment critique.

Habermas (2)

Ce chapitre sera consacré à la théorie de l'idéologie chez Habermas : il se présente comme une critique, une critique de l'idéologie. Je m'attacherai principalement au parallélisme de la psychanalyse et de la critique de l'idéologie, puisque Habermas fonde sa théorie de l'idéologie sur le transfert de certains aperçus psychanalytiques dans le champ des sciences sociales critiques.

Mais il nous faut auparavant caractériser la psychanalyse et la critique de l'idéologie en tant que sciences sociales critiques. Lorsqu'il pose la spécificité des sciences sociales critiques, Habermas, qui était parti de la division entre sciences instrumentales et sciences pratiques, institue une tripartition entre sciences instrumentales, sciences historico-herméneutiques et sciences sociales critiques. Cette transformation du cadre habermassien est exposée dans « Connaissance et intérêt », texte publié dans *La Technique et la Science comme idéologie*¹. Il s'agit de la leçon inaugurale prononcée par Habermas à l'université de Francfort en 1965, chaire qu'il abandonna quelques années plus tard après le blâme dont il fut l'objet pour son soutien aux étudiants allemands protestataires, à la fin des années 1960. Ce texte ne concerne pas tant Marx que la tradition de la phénoménologie husserlienne et l'herméneutique de Gadamer. Bien qu'il ne soit jamais mentionné, Gadamer est très clairement la principale cible du texte. La tripartition des intérêts qui commandent la connaissance et des sciences qui leur correspondent est une réponse à Gadamer qui

1. Les références renvoient à la traduction française publiée chez Denoël-Gonthier, « Bibliothèque Médiations », 1978.

maintient une division à deux volets. Une autre raison de cette reformulation par Habermas pourrait être qu'elle provient de son ami et collègue Karl-Otto Apel. Apel est un penseur beaucoup plus systématique et même un penseur architectonique. Il s'intéresse davantage à l'épistémologie, tandis que le point de mire de Habermas est la sociologie de la connaissance. Lorsque Habermas opère un déplacement de la sociologie de la connaissance vers l'épistémologie, ce décalage dans son cadre conceptuel peut par conséquent indiquer une transformation : de sa propre représentation duelle de l'instrumental et du pratique vers l'acceptation de la division tripartite proposée par Apel.

Je n'examinerai pas dans le détail les quatre premières sections du texte, parce que la critique de Husserl ici proposée n'est pas très bonne. Ces premières sections sont dirigées contre les prétentions théoriques de la philosophie, mais c'est un argument de peu de poids que d'opposer la théorie à la praxis et d'affirmer que tout ce qui ne relève pas de la pensée post-marxiste est théorique. Husserl est accusé de retomber dans le péché platonicien parce qu'il reste sous le charme de la théorie. Le positivisme est lui aussi traité comme un avatar de cette illusion propre à la théorie et, par conséquent, le débat entre Husserl et le positivisme perd tout son sens. J'irai encore plus loin : cette opposition de la praxis et de la théorie ne mine-t-elle pas la propre position de Habermas ? Comment en effet peut-il exister une position critique qui ne participe pas du penchant théorique de la philosophie ? Le moment critique au sein de la praxis est sans aucun doute un moment théorique : l'aptitude à prendre de la distance relève toujours d'une approche théorique.

L'intérêt du texte réside donc dans la cinquième section, et je m'y limiterai car il nous donne un bon résumé du projet global de Habermas. On y trouve deux idées directrices. La première est qu'un intérêt – c'est un concept anthropologique – est en même temps un concept transcendantal au sens kantien du terme. Un concept transcendantal est la condition de possibilité d'un certain type d'expérience. Chaque intérêt détermine alors un domaine précis de l'expérience et lui fournit ses catégories fondamentales. Nous l'avons déjà vu dans l'analyse du travail comme synthèse :

en agissant comme synthèse, le travail est à la fois un concept anthropologique et un concept épistémologique. Le concept offre un principe de classification et fournit également les règles fondamentales d'une science donnée. Un type de science correspond à un intérêt, car celui-ci produit les attentes de ce qui peut être accepté, identifié et reconnu dans un champ déterminé.

La seconde idée précise la nature de cette relation en suggérant qu'il existe trois intérêts qui déterminent trois types de sciences. Nous avons déjà abordé le premier : il s'agit de l'intérêt instrumental. On établit une équivalence entre l'intérêt technico-instrumental, qui régit le champ des sciences empiriques, et ce que nous pouvons mettre sous le contrôle de la connaissance empirique. « C'est là un intérêt de connaissance qui pousse à disposer techniquement de processus objectivés » (147). Habermas doit plus qu'il ne le prétend à la critique husserlienne de *La Crise des sciences européennes* : Husserl avait tenté de mettre en évidence que nous avons des sciences de la nature parce que nous avons objectivé et énoncé sous forme de lois mathématiques le domaine de la nature dans lequel nous vivons. Ce qui est post-marxiste, c'est d'identifier, comme il le fait, l'objectivation aux notions de contrôle et de manipulation. Comme nous l'avons brièvement indiqué auparavant, l'idéologie moderne est pour Habermas définissable comme la réduction de tous les autres intérêts à cet intérêt technico-instrumental. C'est la composante marcusienne de la pensée de Habermas : la hiérarchie des intérêts et des sciences a été rétrécie à une seule dimension. Quand un intérêt de connaissance supprime et gouverne un intérêt de communication, c'est alors qu'émerge l'idéologie moderne : la science et la technique y fonctionnent sur le mode idéologique, parce qu'elles justifient la réduction de l'être humain à une figure unidimensionnelle.

Le second intérêt est dit « historico-herméneutique » et comporte également des implications méthodologiques. Il est frappant de constater qu'il est défini dans les termes de Gadamer.

« Ce n'est pas l'observation mais la compréhension du sens qui donne accès aux faits. A l'examen systématique des hypothèses nomologiques, qui est de rigueur dans les sciences expérimentales,

correspond ici l'interprétation des textes. Les règles de l'herméneutique déterminent donc le sens possible des énoncés dans les sciences morales » (147-148).

Chaque intérêt est transcendantal au sens où il met en place une forme spécifique de validité. Nous ne validons pas tous les énoncés de la même manière : le mode de validation auquel nous avons recours dépend de la nature de notre intérêt. Nous ne cherchons pas à vérifier ou à infirmer des propositions historiques : nous les validons plutôt en fonction de leur capacité à étendre notre communication. Comme Habermas l'affirme dans des textes plus récents, la validation historico-herméneutique porte sur la possibilité d'une construction narrative de notre propre existence. C'est ainsi que Habermas tente d'interpréter la psychanalyse par son aptitude à constituer une narration cohérente. Ici, la notion de « texte » est décisive et c'est à ce texte que s'intéressent les règles de l'herméneutique.

La troisième sorte d'intérêt, qu'on rencontre dans les sciences sociales critiques, n'est pas de nature herméneutique. L'argumentation que poursuit Habermas sur la spécificité des sciences sociales critiques va orienter notre examen de sa représentation de la psychanalyse, laquelle est à ses yeux le prototype exemplaire de ces sciences. Le texte pose les bases de l'analyse et propose une transition. Habermas distingue entre les sciences systématiques et les sciences sociales critiques : toutes les sciences sociales ne sont pas critiques. « Les *sciences praxéologiques* systématiques, c'est-à-dire l'économie, la sociologie et la politique, ont pour but, comme les sciences empirico-critiques, la production de savoir nomologique » (149). Le savoir nomologique signifie que les cas individuels sont subsumés sous des lois régulatrices : l'explication prend, selon l'énoncé de Hempel, la forme d'une loi d'application générale. (Il semble que toutes les sciences sociales non critiques relèvent de l'intérêt instrumental, et c'est la raison pour laquelle la distinction proposée par Habermas n'est pas vraiment satisfaisante.) En revanche, une science sociale critique ne s'en tient pas à la production d'un savoir nomologique. « Elle s'efforcera en outre de vérifier quand les énoncés

théoriques appréhendent des lois invariantes de l'activité sociale en général et quand il s'agit de rapports idéologiquement figés mais en principe modifiés » (149). La tâche des sciences sociales critiques est donc de tracer une démarcation entre les cas où les énoncés théoriques appréhendent les situations humaines réelles et ceux où les lois développées décrivent en fait des situations réifiées. Tel était, nous nous en souvenons, l'argument de Marx, au début des *Manuscripts*, contre l'économie politique anglaise : elle décrivait correctement les caractéristiques du système capitaliste sans voir, toutefois, que son principe de base était l'aliénation. Ce qu'elle appréhendait comme un invariant dissimulait en fait l'aliénation. Donc, pour Habermas, les sciences sociales classiques sont incapables de différencier dans leur description ce qui est véritablement humain et ce qui, parce qu'il est déjà réifié, a l'apparence du fait. La factualité des sciences sociales est ambiguë parce qu'elle inclut deux éléments confondus : ce qui relève des possibilités fondamentales de communication, de symbolisation, d'institutionnalisation, etc., et ce qui est déjà réifié et se donne à voir comme une chose. La critique de l'idéologie assume un rôle capital car sa fonction est de distinguer entre ces deux genres de faits sociaux.

En définitive, ce qui caractérise cette troisième sorte d'intérêt, c'est que, dans la mesure où elle discrimine les deux espèces de faits, « la critique de l'idéologie – comme au demeurant la *psychoanalyse* – compte sur le fait que des informations données sur certains mécanismes complexes dans la conscience de l'intéressé déclenchent un processus de réflexion » (149). La critique est un processus de compréhension qui progresse de façon détournée, par une démarche scientifique et explicative. Ce détour n'englobe pas seulement l'explication de ce qui a été réprimé mais aussi du système répressif : l'explication du contenu déformé mais aussi du système de déformation. C'est en raison de l'accent mis sur l'analyse systémique que, selon Habermas, les sciences sociales critiques ne peuvent être envisagées comme une herméneutique élargie. A ses yeux, l'herméneutique tente d'élargir l'aptitude spontanée à la communication sans avoir à démanteler le système de déformation. Elle ne se préoccupe que des erreurs et des mésin-

terprétations ponctuelles et non de la distorsion de la compréhension. Le modèle de l'herméneutique est la biographie et la philologie. Dans la biographie, nous comprenons la continuité d'une vie sur la base à la fois de son auto-compréhension et de la compréhension immédiate d'autrui, et nous ne creusons pas sous les apparences. En philologie, nous prenons appui sur la capacité universelle de compréhension fondée sur l'analogie des esprits. Les sciences sociales critiques ont la particularité de nous permettre d'opérer le détour requis pour expliquer le principe de la distorsion. Ce détour est nécessaire parce qu'il nous permet de reconquérir, pour la compréhension et l'auto-compréhension, ce qui de fait a été déformé.

Mais je ne souhaite pas poursuivre trop loin cette opposition entre herméneutique et critique, et ce pour deux raisons. La première est que je ne peux concevoir une herméneutique qui serait dépourvue d'une étape elle-même critique. On en voit l'exemple dans le développement de la philologie structurale moderne et dans d'autres approches objectivées. Ensuite, les sciences critiques sont elles-mêmes herméneutiques : outre leur tendance à élargir la communication, elles présupposent que les déformations dont elles parlent, loin d'être naturelles, sont des processus de symbolisation. Les déformations relèvent de la sphère de l'activité communicationnelle. Je m'efforce alors de diminuer l'écart entre une bipartition et une tripartition des sciences : une division *au sein* de la pratique introduit selon moi la distinction entre sciences herméneutiques et sciences sociales critiques. L'argumentation développée dans le chapitre précédent a montré que l'élément critique était lui-même la clef permettant de restaurer la communication : la rupture de la communication et son rétablissement relèvent donc de la pratique. Je ne suis pas d'accord avec la tripartition qui tend à identifier la pratique avec le troisième type de sciences et qui isole le second comme une sphère distincte. Je suis donc de plus en plus porté à considérer que le différend entre Habermas et Gadamer est secondaire. Il y a bien entendu une différence de générations et de positions politiques. Pour Habermas, Gadamer est un vieux monsieur respectable, censé voter à droite, et l'herméneutique incarne la conservation

du passé dans une sorte de musée. Quant à Gadamer, il considère Habermas comme un radical qui a fait des concessions aux étudiants, ce pour quoi il a été puni. Je ne m'intéresserai pas davantage à l'opposition entre ces deux figures, car je ne vois pas comment nous pourrions mener une critique sans avoir du même coup une expérience de la communication. Et cette expérience nous est fournie par la compréhension des textes. C'est en comprenant les textes que nous apprenons à communiquer. Sans un projet de libération, l'herméneutique est aveugle, mais sans une expérience historique un projet d'émancipation est vide.

Pour retrouver le cadre conceptuel à deux étages (et non à trois), j'abandonne le texte sur « Connaissance et intérêt » et je reviens au livre. La division en trois volets nous a aidés à comprendre pourquoi Habermas fait de la psychanalyse et de la critique de l'idéologie des sciences sociales critiques, mais le schème de la division bipartite nous permet de mieux appréhender la question que nous allons maintenant aborder : le transfert des concepts issus de la psychanalyse vers la critique de l'idéologie. L'apport de Habermas est très intéressant. Et, sur ce thème, je m'appuierai principalement sur les chapitres 10 à 12 du livre *Connaissance et Intérêt*. Je poserai trois questions. Je me demanderai d'abord ce qui, dans la psychanalyse, est paradigmatique pour une critique de l'idéologie. L'enjeu, c'est la nature de la psychanalyse en tant que modèle. Je m'interrogerai ensuite sur la pertinence du modèle : nous devons nous demander s'il y a des différences significatives entre la situation analytique et la position critique dans les sciences sociales. Et, pour finir, je rattacherai cette seconde question à l'une des préoccupations fondamentales qui me fait lire Habermas : n'est-ce pas sur la base de l'utopie que nous pouvons mener la critique ?

Pour anticiper sur cette conclusion, je pourrais observer qu'on trouve, chez Habermas, très peu de chose sur cette question des différences entre psychanalyse et critique : il se préoccupe davantage de prendre appui sur la psychanalyse que de repérer des divergences. Il se peut que la différence fondamentale concerne précisément l'absence, dans la critique, de ce qui pourrait être comparé à l'expérience communicationnelle dans la situation

transférentielle. L'absence du transfert dans la critique sociale rend encore plus manifeste le statut utopique de sa revendication : soigner les maux de la communication. Le psychanalyste n'a pas besoin d'être un utopiste, car il fait l'expérience, fût-elle limitée, d'une restauration réussie de la communication. Mais le sociologue n'a pas cette expérience, puisqu'il reste au niveau de la lutte des classes et ne dispose donc pas de ce modèle réduit de la reconnaissance qu'est la situation analytique.

La thèse fondamentale des chapitres 10 à 12 est que la spécificité de la psychanalyse tient au fait qu'elle intègre une phase explicative dans un processus qui est essentiellement un processus d'auto-réflexion. La psychanalyse est une auto-réflexion médiatisée par une phase explicative. L'explication n'est pas une alternative à la compréhension mais un segment du processus d'ensemble. Dans son exploration de la nature du modèle psychanalytique, Habermas procède en trois étapes. Il s'attache d'abord à la structure paradoxale de la psychanalyse : elle est paradoxale parce qu'elle englobe à la fois la compréhension et l'explication. Cette structure paradoxale explique pourquoi la psychanalyse est l'objet de tant de malentendus, lesquels ne sont pas tout à fait sans fondement. Ni Freud ni ses successeurs n'ont eux-mêmes posé la relation entre compréhension et explication : ils ont plutôt cherché à réduire la démarche à une explication, voire à un cadre de pensée purement causal. Au chapitre 11, Habermas l'appelle un « *modèle de répartition de l'énergie* » (279). Et il insiste pourtant sur le fait que cette structure paradoxale doit être accentuée car la psychanalyse a affaire à la fois à l'analyse du langage et aux connexions causales. Le génie de Freud tient à ce qu'il a préservé l'équilibre entre ces deux facteurs, même s'il ne l'a pas toujours maintenu dans sa métapsychologie. La structure paradoxale de la psychanalyse est une conséquence de la situation analytique elle-même, puisqu'elle n'implique pas seulement un texte déformé mais un texte *systématiquement* déformé. Il faut insister sur le caractère systématique des déformations. La philologie est, en comparaison, une instance de pure analyse linguistique. Elle s'attache aux déformations – textes tronqués, copies erronées, etc. – et nous demande d'établir le texte à travers une

critique, mais elle n'inclut pas la systématique des déformations. Cependant, on ne doit pas uniquement comprendre ce qui est déformé : on doit expliquer les déformations elles-mêmes. Il y a donc une conjonction de « *l'analyse du langage* » et de « *l'investigation psychologique de connexions causales* » (250). Cette conjonction est aussi la principale raison de l'ambiguïté épistémologique de la psychanalyse.

« L'interprétation psychanalytique s'occupe de ces connexions de symboles dans lesquelles un sujet se fait illusion sur lui-même. L'*herméneutique des profondeurs* que Freud oppose à l'herméneutique philologique de Dilthey concerne des textes qui dénotent les *illusions de l'auteur sur lui-même*. En dehors du contenu manifeste [...], ces textes révèlent le contenu latent d'une portion des orientations de leur auteur qui lui est devenue inaccessible et étrangère et qui lui appartient toutefois : Freud forge la formule de "territoire étranger intérieur" [*Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*] pour caractériser l'extériorisation de quelque chose de tout à fait propre au sujet » (251).

Parce que le contenu latent est inaccessible à son auteur, il faut faire le détour par une méthode explicative. Notons également que Habermas qualifie la méthode freudienne d'« herméneutique des profondeurs ». Ce qui confirme qu'on ne peut maintenir la frontière entre herméneutique et sciences critiques.

On trouvera dans le rêve un bon exemple de la dualité du langage psychanalytique. D'un côté, il faut une analyse du langage : le rêve nécessite un décodage herméneutique, c'est un texte à déchiffrer. La méthode est ici d'ordre philologique. Mais il faut également rendre compte de la déformation du rêve, d'où le recours à la théorie du « travail du rêve » et à une technique appropriée aux résistances opposées à l'interprétation. Ici, le langage est quasi physique. Tous les termes utilisés par Freud dans le chapitre 6 de *L'Interprétation des rêves* impliquent l'existence de mécanismes de distorsion : condensation, déplacement, représentation, élaboration secondaire. Ce vocabulaire de la censure et de la répression relève d'une « énergétique » et non d'une herméneutique. Ce qui, pourtant, ne nous empêche pas de dire que le

sens déformé est encore une question de communication. Le rêveur est ex-communié de la communauté linguistique, mais cette ex-communication est une distorsion de la communication. Habermas cerne le paradoxe de diverses manières : il parle d'exclusion de la « communication publique », de relations privées de langage, de langage « privatisé ». La langue du rêve est une « langue dégrammatisée » (257). L'horizon est celui de Wittgenstein et des « jeux de langage » : l'ex-communication propre au rêve est une pathologie des jeux de langage qui assurent la communication.

« Le domaine de l'objet de l'herméneutique des profondeurs comprend tous les passages dans lesquels, en raison de troubles internes, le texte de nos jeux de langage quotidiens est interrompu par des symboles incompréhensibles. De tels symboles sont incompréhensibles parce qu'ils n'obéissent pas aux règles grammaticales du langage ordinaire, aux normes de l'action et aux modèles d'expression acquis culturellement » (259).

« Parce que les symboles qui interprètent les besoins réprimés sont exclus de la communication publique, *la communication avec lui-même du sujet parlant et agissant est interrompue* » (260). Donc, le premier point concernant le modèle psychanalytique est qu'il traite des symptômes, des rêves et de tous les phénomènes pathologiques ou quasi pathologiques comme de cas d'ex-communication basés sur la déformation systématique, et ce sont toutes ces déformations systématiques qui, pour disparaître, requièrent une explication.

Le second point est que, dans la psychanalyse, le paradigme est celui de la situation analytique. Cette idée sera au centre de notre discussion sur la relation entre psychanalyse et critique de l'idéologie. Pour Habermas, la contribution philosophique la plus intéressante de Freud se trouve dans ses textes relatifs à la technique psychanalytique, c'est-à-dire au transfert. On crée ici une condition artificielle de communication, dans laquelle la situation fondamentale d'ex-communication est transposée et traitée. Habermas soutient qu'il nous faut analyser la métapsychologie sur la base du paradigme fourni par ces textes relatifs à la tech-

nique et non l'inverse. Dans sa métapsychologie, Freud a élaboré deux modèles différents : tout d'abord, le modèle topologique de l'appareil psychique (inconscient, préconscient, conscient), puis le modèle qui différencie le ça, le moi et le surmoi. Habermas affirme que ces modèles sont des diagrammes qui représentent quelque chose qui survient dans la situation transférentielle. Par conséquent, c'est la technique analytique qui doit gouverner le modèle métapsychologique et non l'inverse. Malheureusement, nous dit Habermas, la position qui l'a emporté – à la fois chez Freud et ses successeurs – a consisté à partir du modèle et à interpréter en fonction de lui ce qui arrive dans la situation analytique : Freud et ses successeurs ont oublié que le modèle était en fait dérivé de l'expérience analytique.

L'appréciation de Habermas établit un parallèle intéressant avec l'approche qu'il a proposée de Marx. Habermas soutient, nous l'avons vu, que la recherche de Marx est en réalité plus importante que sa théorisation. Cette recherche maintient la distinction entre rapports de production et forces productives, même si une telle dialectique se voit abolie dans un modèle unidimensionnel qui n'inclut que les structures de production. Pour sauver Marx, il nous faut sauver Freud : les vues de Freud relatives à la situation transférentielle nous aident à comprendre à nouveaux frais la signification des rapports de production. En un sens, notre tâche est identique face à Marx et à Freud : nous devons faire appel aux contributions réelles, concrètes, de leurs recherches pratiques et nous devons invoquer les indications fournies par ces recherches au détriment de leurs schémas explicatifs. Ce sont ces investigations qui doivent régir les modèles et non l'inverse.

Avant de passer à la transcription des recherches de Freud en termes de modèle psychanalytique, nous devons donner quelques précisions sur l'expérience analytique elle-même. Cette expérience commune au patient et à l'analyste est l'expérience d'une genèse de la conscience de soi (261). Telle est, aux yeux de Habermas, l'intuition centrale de la psychanalyse, et c'est également une clef pour la critique de l'idéologie. Le but de la lutte des classes est la reconnaissance, mais nous savons que cette dernière n'a de sens que sur la base de la situation analytique. C'est ce que Freud

condense par cette formule fondamentale : *Wo Es war, soll Ich werden*. Là où était le ça doit advenir le moi. Telle est donc la première raison du caractère paradigmatique, pour la psychanalyse, de la situation analytique : la reconnaissance de soi gouverne la totalité du processus.

La seconde raison de son caractère paradigmatique tient à ce que la reconnaissance de soi se réalise par la dissolution des résistances. Le concept de résistance dans la psychanalyse va devenir un modèle pour l'idéologie. Une idéologie est un système de résistance : elle résiste à la reconnaissance de ce que nous sommes, de qui nous sommes, etc. La vue décisive de la psychanalyse est ici que la compréhension intellectuelle du système des résistances ne suffit pas. Même si un patient comprend intellectuellement sa situation, cette information est inopérante tant qu'elle ne l'a pas conduit à restructurer son économie libidinale. Si nous voulions procéder à un parallèle avec le monde social, nous pourrions considérer le rôle des media. Quelle que soit l'information livrée par les media sur la vraie nature du pouvoir dans la société, ce savoir reste en soi inopérant parce qu'il n'a aucun impact sur la distribution du pouvoir. Le système libéral d'information est neutralisé par le fonctionnement effectif du pouvoir. Cet exemple ne se trouve pas dans le texte. En fait, Habermas lui-même ne propose, sur cette question du modèle approprié aux sciences critiques, aucune comparaison explicite entre Freud et Marx. C'est à nous qu'il appartient de faire ce travail. Ce n'est qu'ultérieurement, au chapitre 12 où il est question de la théorie marxienne de la culture, que Habermas établit une relation entre Freud et Marx. Pour le moment, Habermas ne se préoccupe que de Freud. La situation analytique est un exemple privilégié pour les sciences sociales critiques car elle est basée sur la théorie de la résistance. La tâche de l'analyse est de dissoudre les résistances par une sorte de travail que Freud a appelé *Durcharbeitung*, « perlaboration ». « La *perlaboration* désigne la part dynamique d'une réalisation cognitive qui ne conduit à la reconnaissance qu'en surmontant des résistances » (263). C'est une bonne définition parce qu'elle englobe trois concepts : une activité cognitive qui mène à la reconnaissance à travers l'affrontement à des résistances.

Je me contenterai de faire allusion au fait que Habermas intègre à ce processus la reconstitution biographique (265). Pour ceux qui s'intéressent à la narration – à la constitution d'une histoire, d'un récit –, il y a beaucoup à tirer de la discussion par Habermas de la structure narrative de l'expérience analytique. Parce qu'elle inclut la biographie, ses critères ne sont pas ceux de la vérification. Elle ne s'intéresse pas aux faits mais à la capacité de faire de l'histoire de notre vie un tout signifiant. La reconstruction d'une biographie renverse le processus d'isolation qui caractérise l'ex-communication.

Si la réalisation cognitive, le dépassement des résistances et la reconnaissance sont les effets de la situation analytique, cette expérience matricielle est transformée par Freud en *modèle structural* (269). C'est le troisième point de la lecture de Habermas : il considère que cette évolution s'applique tout particulièrement au texte intitulé « Le moi et le ça », écrit en 1923 (in *Essais de psychanalyse*), mais la transformation est manifeste dans tous les modèles successifs de Freud, comme dans les écrits de 1895 et dans le chapitre 7 de *L'Interprétation des rêves*, écrit en 1900. Pour Habermas, le modèle structural est légitime parce qu'il nous faut introduire des connexions accidentelles dans un processus d'ensemble qui est interprétatif. Il est interprétatif, mais il englobe des éléments causals. Aussi longtemps que nous restons attentifs à la dérivation du modèle structural à partir de la situation analytique, il n'y a aucun danger. Mais quand le modèle est isolé de la situation qu'il décrit, alors il se mue en idéologie (ce n'est pas Habermas qui utilise le mot « idéologie », il est ici de mon fait). Séparé de l'expérience analytique, le modèle structural devient une objectivation par le biais de laquelle la psychanalyse récuse sa proximité avec l'herméneutique des profondeurs et prétend se calquer sur les sciences de la nature.

Certes, de nombreux textes de Freud affirment que la psychanalyse est une science de la nature. Il y a à cela plusieurs raisons. D'abord, Freud devait lutter si durement pour se faire reconnaître qu'il lui fallait revendiquer la position du savant. C'était l'unique moyen de la reconnaissance. Ensuite, sa propre formation en neuro-physiologie le conduisait à penser que la psychanalyse

n'était qu'une étape provisoire et qu'un jour elle serait remplacée par la pharmacologie. La psychanalyse n'a de nécessité que parce que nous ignorons ou ne comprenons pas certains fonctionnements du cerveau. Cette conviction est étrange parce que l'accent mis sur la compréhension de soi est incompatible avec une science telle que la pharmacologie.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons nous réapproprier le modèle structural si nous gardons présente à l'esprit sa dérivation à partir de l'expérience analytique. Au sein de ce cadre, un terme tel que le « ça » prend sens car nous pouvons littéralement l'identifier au *neutre*. Parce que nous ne reconnaissons plus certains pans de nous-mêmes, parce qu'ils sont ex-communiés des autres mais aussi de nous, ils se donnent à voir comme des choses. Le « ça » décrit bien l'existence de cette part de notre existence que nous ne comprenons plus : ce à quoi nous n'avons plus accès et qui ressemble alors à une chose. Le « ça » est le nom donné à ce qui a été ex-communié.

Le concept d'ex-communication régit le modèle structural. C'est parce que l'ex-communication relève elle-même du système des concepts de l'activité communicationnelle qu'une sorte d'activité communicationnelle offre une clef pour un modèle quasi naturaliste.

« Il me semble plus plausible de comprendre l'acte de refoulement comme une isolation des interprétations de besoins elles-mêmes. Le langage dégrammatisé et comprimé en images qui est celui du rêve nous fournit des points de repère pour un tel *modèle d'ex-communication*. Ce processus serait la reproduction intrapsychique d'une catégorie déterminée de la punition dont l'efficacité était évidente, en particulier aux époques archaïques : l'expulsion et l'ostracisme, l'isolement du criminel, rejeté du groupe social dont il partage la langue. *Isoler certains symboles individuels de la communication publique équivaut à privatiser leur contenu sémantique* » (273-274).

J'apprécie beaucoup cette partie de l'analyse de Habermas. Ce n'est que par un processus d'isolation interne qu'il y a quelque chose comme le « ça ». Le « ça » n'est pas un donné mais un effet de l'expulsion. Je pense que cette interprétation reste fidèle à

Freud : le refoulement est produit non par des forces naturelles mais par des forces qui agissent dans certaines conditions culturelles. Le refoulement n'est pas un phénomène mécanique, il est l'expression, dans un langage causal, de ce qui nous arrive lorsque nous ne nous reconnaissons pas, lorsque nous nous isolons de notre propre compagnie.

Pour conclure notre discussion de l'approche habermassienne de la psychanalyse, nous pourrions dire que l'argumentation globale est la suivante : « *Le langage de la théorie [psychanalytique] est plus pauvre que le langage dans lequel la technique a été décrite* » (277). Cette appréciation est tout aussi importante que celle qui concernait Marx : une interprétation de Marx en termes mécanistes ne peut rendre compte de sa critique puisque celle-ci ne fait pas partie du système mécaniste. Il en va de même chez Freud : si nous avons affaire à un modèle mécaniste, nous ne pouvons rendre compte du processus d'auto-réflexion que requiert l'expérience analytique. « Il est étrange que le modèle structural dénie le fait que ses propres catégories soient issues d'un processus d'éclaircissement » (277). Cette phrase nous permet de faire la transition avec le dernier point de notre analyse de Habermas. Comment le processus des Lumières – l'*Aufklärung* – oriente-t-il la critique de Habermas, critique dont l'intérêt est l'émancipation ? Dans quelle mesure l'« éclaircissement » – entendu comme émancipation – est-il un élément utopique au cœur de la critique de l'idéologie ?

Deux problèmes mobiliseront ici notre attention. D'abord, il nous faut envisager dans quelle mesure le modèle psychanalytique nous aide à analyser le concept de critique de l'idéologie. Nous devons nous assurer du principe de ce parallélisme et de sa portée. Il nous faut ensuite considérer dans quelle mesure la composante utopique se trouve présente dans le concept d'auto-réflexion et dans le concept de critique en général. Je relierai ces deux questions parce qu'à mon sens la différence entre la psychanalyse et la critique de l'idéologie tient en définitive à ce que, dans cette dernière, l'élément utopique est irréductiblement présent. Mais cette conclusion est une interprétation personnelle plus qu'une lecture *stricto sensu* de Habermas.

Comme je l'ai indiqué précédemment, dans *Connaissance et Intérêt*, Habermas, curieusement, en dit très peu sur la possibilité de transporter dans la critique certaines de ses conclusions relatives à la psychanalyse. Il appartient au lecteur de tirer ces conséquences. Sur la base de notre lecture, je tenterai de comparer psychanalyse et critique de l'idéologie et j'irai du plus au moins ressemblant. Nous terminerons en nous demandant ce qui différencie fondamentalement les deux entreprises.

Le modèle psychanalytique peut être transposé dans la critique de l'idéologie sur quatre points essentiels. Le détour par la psychanalyse illustre d'abord que l'auto-réflexion constitue le principal motif des sciences sociales critiques dans leur ensemble. La psychanalyse est exemplaire, car elle est un processus de reconquête de soi, d'auto-compréhension. Ensuite, tant dans la psychanalyse que dans la critique de l'idéologie, les distorsions appartiennent au même niveau d'expérience que l'émancipation. Les distorsions surviennent dans le processus de communication. Nous sommes donc contraints de parler de la lutte des classes elle-même en termes de communication. La lutte des classes n'implique pas seulement des conflits entre des forces mais une rupture du processus de communication entre les êtres humains. Ceux-ci deviennent des étrangers : les gens des différentes classes ne parlent pas le même langage. L'ex-communication s'étend même au style, à la grammaire, à l'amplitude du vocabulaire, etc. La différence ne se situe pas uniquement entre les outils linguistiques des divers groupes mais entre les systèmes symboliques à travers lesquels ils se regardent les uns les autres.

« Mais on retrouve dans la société ce qu'on trouve dans la situation clinique : en même temps que la compulsion pathologique elle-même, est posé l'intérêt pour sa suppression. La pathologie des institutions sociales comme celle de la conscience individuelle réside dans le milieu du langage et de l'activité communicationnelle, et prend la forme d'une déformation structurelle de la communication » (319).

Freud nous aide à relire Marx en termes de processus de communication non seulement quand il parle de forces mais tout le temps.

Le troisième point commun à la psychanalyse et à la critique de l'idéologie est qu'en raison du caractère systématique de leurs déformations, nous ne pouvons attendre qu'elles disparaissent du seul fait de notre aptitude normale à communiquer. Les voies habituelles de l'interprétation qui constituent la conversation sont inopérantes car nous sommes confrontés non au malentendu mais à la déformation systématique. D'où la nécessité d'appliquer une technique intermédiaire, de faire le détour par l'explication causale. Donc, dans la psychanalyse comme dans la critique de l'idéologie, le mouvement qui va de la perte à la restauration de la communication comporte une phase explicative qui implique que nous construisions un modèle théorique pour traiter de ce segment des processus dissimulés et réifiés.

Cela nous amène au quatrième et dernier parallèle : le modèle structural où nous avons affaire aux connexions accidentelles doit toujours être dérivé de la situation de communication, mais il peut lui être soustrait et donc réifié. Pour Habermas, le parallélisme ici est total : chacun des deux modèles (dans le marxisme comme dans la psychanalyse) a été soustrait à la situation originale pour laquelle il a été conçu et est devenu un modèle structural réifié. Le modèle freudien de la répartition de l'énergie a le même statut ambigu que la superstructure et l'infrastructure dans le marxisme orthodoxe.

Voyons maintenant les éléments qui font que la comparaison entre la psychanalyse et la critique de l'idéologie s'avère défailante. Le décalage commence lorsque nous nous attachons à repérer ce sur quoi Marx et Freud ont chacun mis l'accent dans le passage de la nature à la culture. « Comme base naturelle de l'histoire, il [Marx] s'intéresse donc à l'organisation corporelle spécifique de l'espèce selon la catégorie du travail possible : *l'animal fabriquant des outils*. Au contraire, le regard de Freud n'était pas dirigé sur le système du travail social mais sur la famille » (313). Marx fait de l'être humain un utilisateur d'outils, et Freud y voit un être qui demeure un enfant même lorsqu'il a dépassé l'âge de l'enfance. Pour Freud, le problème fondamental n'est pas le travail mais le renoncement aux instincts qui permet à un système culturel de fonctionner. Dans les trois grands textes de Freud relatifs à la

culture – *L'Avenir d'une illusion, Malaise dans la civilisation et Moïse et le monothéisme* –, tout se mesure en termes de renoncement libidinal, de satisfactions libidinales qui doivent être sacrifiées afin que l'on puisse devenir un être social. La vision freudienne de la culture est pessimiste : la société ne fonctionne que sur la base des compensations, des interdits et des sublimations qui protègent le système social. Freud « se concentre sur la genèse de la base motivationnelle de l'activité communicationnelle » (313).

La divergence entre Marx et Freud commence à se manifester au chapitre 12 du livre, seul moment où Habermas compare directement les deux pensées. Il écrit : « Voilà la clef psychanalytique d'une théorie de la société qui, d'une part, converge de façon étonnante avec la reconstruction marxienne de l'histoire de l'espèce et, sous un autre rapport, met aussi en valeur, bien entendu, des points de vue spécifiquement nouveaux » (307-308). Le parallèle n'est pas poursuivi car la préoccupation de Freud se limite au fait qu'un être humain est plus qu'un animal uniquement en raison de son renoncement aux instincts. Habermas cite une formule frappante et à maints égards terrifiante de Freud dans *Malaise dans la civilisation* : « Chaque individu est virtuellement un ennemi de la civilisation » (308). La société doit prendre des mesures contre la dimension destructrice, une dimension que Freud met en relation avec le sadisme et la pulsion de mort. Celle-ci, en particulier, n'a manifestement pas d'équivalent chez Marx. Pour Freud, la culpabilité protège la cité des perturbations individuelles. Habermas fait le commentaire suivant :

« La dernière formule, à savoir que *chacun* est virtuellement un ennemi de la civilisation, renvoie déjà à la différence entre Freud et Marx. Marx conçoit le cadre institutionnel comme une réglementation des intérêts qui, dans le système même du travail social, sont fixés selon le rapport des dédommagements sociaux et des obligations imposées. Le pouvoir des institutions provient de ce qu'elles rendent permanente une distribution des dédommagements et des obligations fondée sur la violence et déformée selon une spécification de classes. Au contraire, Freud conçoit le cadre institutionnel en liaison avec la répression de motions pulsionnelles... » (308).

Pour Freud, le refoulement est fondamental alors qu'il est chez Marx un supplément, une distorsion introduite par la division du travail et la structure de classe. Freud a eu quelque temps une certaine sympathie pour le bolchevisme, mais il le considérait aussi avec méfiance, car il avait l'intuition qu'une expérience politique qui ne changerait pas fondamentalement l'équilibre pulsionnel n'était pas une vraie révolution.

En dépit de ces différences entre Freud et Marx, Freud peut néanmoins nous être de quelque secours à ce deuxième niveau de la comparaison. A ce stade, en effet, il y a un équilibre des différences et des ressemblances entre la psychanalyse et la critique des idéologies, alors que, sur le premier point, on ne rencontrait que des analogies. Ce qui, chez Freud, demeure paradigmatique, c'est le genre d'espérance qu'il propose. Il est beaucoup plus difficile de le trouver chez Marx parce que, aussi longtemps que la structure de classe n'a pas été surmontée, la rationalité de l'existence humaine ne peut être établie. Au contraire, nous pouvons, dans la démarche de la psychanalyse, repérer quelque chose comme l'émergence d'une auto-compréhension et d'une auto-réflexion.

Pour discuter cette dimension de la psychanalyse, qui n'affecte pas uniquement la deuxième mais la troisième étape de la comparaison avec la critique de l'idéologie (là où l'absence de parallèle vient au premier plan), je me concentrerai sur les pages 314 à 321 du texte. Pour autant que je sache, ce sont les seules pages (en dehors de l'article publié dans *La Technique et la Science comme idéologie*) où apparaît le mot « utopie ». Habermas considère Freud comme un homme du XVIII^e siècle, un homme des Lumières, et c'est certainement vrai. Habermas comprend l'idéal des Lumières comme un plaidoyer en faveur de la rationalité utopique, comme la promotion d'une espérance rationnelle. « Les idées d'une philosophie des Lumières proviennent du fonds des illusions transmises historiquement. Aussi devons-nous comprendre les actions d'une philosophie des Lumières comme la tentative de tester la limite du réalisable en ce qui concerne le contenu utopique du patrimoine culturel dans des circonstances données » (314-315). Cette proposition est en rapport avec une idée développée dans

les derniers écrits de Freud, lorsque celui-ci distingue illusion et idée délirante. Une idée délirante est une croyance irrationnelle, alors que les illusions représentent les possibilités de l'être humain raisonnable. Habermas cite alors l'*Introduction à la psychanalyse* : « Mes illusions ne sont pas irrémédiables comme les illusions religieuses, elles n'en ont pas le caractère délirant. Si l'expérience devait montrer que nous nous sommes trompés, nous renoncerions à nos attentes » (315). Freud avance l'idée d'un esprit utopique modéré, d'un esprit tempéré par l'atmosphère des Lumières, par l'horizon de la rationalité. Pourquoi cette notion est-elle présente chez Freud ? « Freud rencontre cette unité de la raison et de l'intérêt dans la situation où la maïeutique du médecin ne peut promouvoir l'auto-réflexion du malade que sous une compulsion pathologique, et par l'intérêt correspondant pour la suppression de cette compulsion » (318). C'est l'identité de l'intérêt et de la raison qui donne à l'espérance un contenu rationnel. Cette qualité est peut-être ce qui manque à un hypothétique parallèle entre critique de l'idéologie et psychanalyse.

Nous touchons maintenant au point où l'accent doit être mis sur le décalage entre psychanalyse et critique de l'idéologie. A mon sens, la différence essentielle est qu'il n'y a, dans la critique de l'idéologie, rien de comparable à la relation entre le patient et l'analyste. Ce n'est pas un hasard si Habermas n'évoque jamais ce parallèle quand il développe l'idée que la relation analytique est paradigmatique dans la psychanalyse et que le modèle structural dérive de cette situation. Nous devons nous demander s'il existe quelque chose de semblable dans la critique de l'idéologie. Le texte important est ici celui que je viens de citer comme transition. Je le reprends quelques lignes plus haut :

« Dans la situation analytique, l'unité de l'intuition et de l'émancipation, de la compréhension et de l'affranchissement par rapport aux dogmes, cette unité de la raison et de l'usage intéressé de la raison, que Fichte a développée dans le concept d'auto-réflexion, est effectivement réelle [...]. Freud rencontre cette unité de la raison et de l'intérêt dans la situation où la maïeutique du médecin ne peut promouvoir l'auto-réflexion du malade... » (318).

La situation analytique rend réelle (*wirklich*) l'unité de l'intuition et de l'émancipation, et la maïeutique du médecin fournit l'aide nécessaire. Cette relation entre le patient et le thérapeute n'est propre qu'à la situation psychanalytique. Elle est même parfois présentée (en particulier ici, aux États-Unis) comme une relation contractuelle. Quelqu'un se dénomme « patient » et quelqu'un d'autre est qualifié de « thérapeute » et reconnu comme tel par le patient. Je reconnais que je souffre, que j'appelle à l'aide et que quelqu'un peut m'apporter cette aide. La situation est, au sens que Habermas donne à ce terme, dialogique : non pas au sens d'une expérience partagée – la règle d'abstinence fait que l'analyste ne partage rien –, mais au sens où l'analyste est présent et propose son aide au patient.

Cette situation initiale patient/analyste n'a aucun équivalent dans la critique de l'idéologie. Dans la critique de l'idéologie, personne ne s'identifie comme celui qui souffre, comme patient, et nul n'est qualifié de thérapeute. On pourrait objecter qu'en une certaine mesure, le sociologue ou l'écrivain sont capables de tenir le rôle du thérapeute, mais cela pose le problème de savoir s'il peut véritablement exister un penseur sans jugements de valeur. En un sens, ce peut être le cas du psychanalyste dans la situation analytique parce qu'il est l'objet du transfert. Mais je ne vois pas où serait l'équivalent dans la critique de l'idéologie, car même le penseur est partie prenante dans la situation polémique. Le penseur ne la transcende pas, et la notion d'idéologie reste un concept polémique y compris pour lui. En revanche, le psychanalyste ne se sert pas du concept de névrose comme d'un outil polémique contre le patient. L'absence de parallèle entre la psychanalyse et la critique de l'idéologie a des conséquences fâcheuses pour le statut de cette dernière, puisqu'elle devient partie prenante de son système de références. Le statut même de la critique de l'idéologie appartient à la situation polémique de l'idéologie. Tel est le premier point où le parallèle entre psychanalyse et critique de l'idéologie s'avère défaillant.

Le second point de défaillance est le suivant : rien, dans la critique de l'idéologie, n'est comparable à la situation transférentielle. Le transfert est la procédure décisive par laquelle ce qui

est arrivé sur la scène névrotique est transposé en modèle réduit sur la scène artificielle de la relation patient/analyste. Il constitue une scène intermédiaire entre la scène névrotique et la scène infantile originaire. C'est la faculté de créer cette situation intermédiaire et artificielle qui donne à l'expérience psychanalytique son efficace. Une fois de plus, je me demande si, par exemple, une analyse, par la critique de l'idéologie, de l'appartenance de classe peut jouer un rôle analogue à cette situation transférentielle.

Le troisième et dernier point de défaillance réside dans l'absence d'une reconnaissance propre à la critique de l'idéologie. La relation entre le thérapeute et le patient n'est pas uniquement une situation contractuelle et une procédure de transfert : elle est aussi une conjoncture qui entraîne, en définitive, la reconnaissance réciproque. Mais nous ne pouvons pas soutenir que la reconnaissance est à l'œuvre dans l'*Ideologiekritik*. Par exemple, dans *Lénine et la Philosophie*, Althusser récuse radicalement la possibilité de la reconnaissance. Nous devons, dit-il, tracer la ligne de démarcation entre l'intellectuel marxiste et l'intellectuel bourgeois. Au moins pour les marxistes orthodoxes, nous sommes dans une situation de guerre et nous devons tenir cette perspective pour exemplaire plutôt que d'adopter celle des autres courants, plus accommodants et plus humanistes. Pour le courant orthodoxe, la notion de reconnaissance est une projection qui ne vaut que pour la société sans classes. Dans la société sans classes, il y aura une reconnaissance, mais nous ne pouvons dire qu'elle impulse l'entreprise actuelle.

Ma critique ne constitue pas tant un argument à l'encontre de Habermas qu'une prise de position à l'égard du problème lui-même : à savoir que la psychanalyse et la critique de l'idéologie n'ont pas les mêmes critères de réussite. Nous pouvons admettre qu'il y a, dans la critique de l'idéologie, certains moments thérapeutiques. Même si nous ne sommes pas marxistes, lorsque nous lisons Marx, c'est un événement qui nous touche personnellement et qui modifie notre vision de la société. Nous sommes moins déçus par les semblants de la démocratie, etc. Aussi ce changement entraîne-t-il des conséquences politiques à la fois directes et indirectes. Il est capital que se fassent entendre dans le

processus démocratique des voix dissidentes. Il faut préserver la marge de dissidence pour le bien de la critique interne. On peut également dire que la critique de l'idéologie peut conduire à la prise de conscience, thème développé par les penseurs latino-américains tel Paulo Freire. C'est aussi une forme de thérapie politique. Mais, en général, il manque à la critique de l'idéologie une composante immédiate, liée à l'expérience. Elle fonctionne beaucoup plus au niveau de l'analyse des rouages de la machine sociale. Bien que la critique de l'idéologie puisse avoir certains effets thérapeutiques, son intention est toujours critique. En revanche, la psychanalyse englobe à la fois la critique et la cure. La fonction de la thérapie est de guérir, mais personne n'est virtuellement guéri par le processus de critique de l'idéologie. Beaucoup sont blessés mais peu guérissent.

La critique de l'idéologie fait partie d'un processus de lutte et non de reconnaissance. L'idée d'une communication libre reste une idée inaccomplie, une idée régulatrice, une « illusion » au sens où Freud distingue ce terme d'une idée délirante. L'élément utopique comble peut-être, ici, le fossé que l'expérience de la reconnaissance remplit dans la situation psychanalytique. C'est ce que suggère, à ce moment de la discussion de Freud par Habermas, le recours à la problématique de l'utopie :

« C'est pourquoi, dans le système social aussi, cet intérêt posé avec la pression de la souffrance est immédiatement un intérêt pour l'éclaircissement [*Aufklärung*] – et la réflexion est le seul mouvement possible dans lequel il s'impose. L'intérêt de la raison tend vers la réalisation révolutionnaire-critique progressive, mais à titre d'essai, des grandes illusions humaines dans lesquelles les motifs réprimés sont transformés en *fantasmes* d'espoir » (319; *fantasmes* est souligné par moi).

Et Habermas ajoute, quelques lignes plus loin : « Le “bien” n'est ici ni une convention ni une essence, il est le produit de l'activité imaginative, mais il doit être assez précis pour rencontrer et articuler un intérêt fondamental : l'intérêt pour la mesure d'émancipation qui, historiquement, dans les conditions données comme dans celles qui peuvent être l'objet de manipulations, est objecti-

vement possible. » Habermas, et j'en suis très heureux, fait donc porter la discussion sur l'imaginaire social (en allemand, c'est le terme *Phantasie* qui est traduit par « activité imaginative »).

Dans un ouvrage plus récent, Habermas tente de répondre aux critiques dont il a été l'objet (à propos de l'absence de parallélisme entre la psychanalyse et la critique de l'idéologie) en proposant la notion de compétence communicationnelle. Il s'agit d'une construction utopique, d'une situation idéale de langage qui ouvre la possibilité d'une communication non déformée. Le recours à ce concept soulève néanmoins, sur la nature de l'élément utopique, des interrogations du même ordre que celles qui ont été posées par notre lecture de *Connaissance et Intérêt*. Le mot « compétence » est utilisé de manière ambiguë. D'un côté, une compétence est quelque chose qui est à notre disposition, une potentialité dont nous pouvons nous servir ou pas. C'est le corrélat de la performance chez Chomsky. Parce que j'ai la compétence de parler le français, je peux énoncer une phrase dans cette langue. Mais la compétence communicationnelle n'est pas quelque chose qui serait à notre disposition : c'est plutôt quelque chose qui s'apparente à l'Idée kantienne, à une idée régulatrice. Ma question est alors la suivante : pouvons-nous détenir cette idée sans une anthropologie ou une ontologie qui donnent sens à un dialogue réussi ? C'est l'argument constant de Gadamer dans sa discussion avec Habermas. Si nous ne comprenons pas Hölderlin lorsqu'il parle du *Gespräch das wir sind*, du langage que nous sommes, alors nous ne pouvons donner sens au langage que nous devons être. Si nous ne disposons pas d'une ontologie au sein de laquelle le dialogue est constitutif de qui nous sommes, pouvons-nous envisager cet idéal communicationnel ? Mais peut-être n'est-ce purement et simplement qu'une question d'accent, et la question de Habermas est-elle : comment pouvons-nous comprendre le dialogue que nous sommes si ce n'est à travers l'utopie d'une communication sans frontières ni contraintes ?

Pour ma part, j'admets tout à fait le rôle incontournable de cet élément utopique, car je pense qu'il est la composante ultime de toute théorie de l'idéologie. C'est toujours depuis les profondeurs de l'utopie que nous pouvons parler de l'idéologie. Tel était le cas

du jeune Marx lorsqu'il parlait de l'homme total, celui qui s'en allait pêcher le matin, chasser l'après-midi et qui, le soir, s'adonnait à la critique. Cette reconstruction de la totalité sous-jacente à la division du travail, cette vision d'un homme intégral, est l'utopie qui nous permet d'affirmer que l'économie politique anglaise n'a pas creusé au-dessous de la surface des relations économiques entre le salaire, le capital et le travail.

J'aimerais conclure par quelques mots relatifs à la structure de l'utopie. Pour ma part, je considère l'utopie comme étant elle-même un réseau complexe d'éléments d'origines diverses. Loin d'être homogène, elle est un assemblage de forces qui œuvrent ensemble. L'utopie est soutenue tout d'abord par la notion d'auto-réflexion. C'est le cœur de l'utopie et la composante téléologique de toute critique, de toute analyse, de toute restauration de la communication. Je l'appelle la composante transcendante. Cet élément maintient l'unité entre la critique de l'idéologie et l'idéalisme allemand, mais aussi, en définitive, l'unité entre la critique de l'idéologie et toute la tradition philosophique, bien que Habermas prétende que nous avons rompu avec la théorie afin de sauver la praxis. Ce qui reste commun à la théorie et à la pratique, c'est cet élément d'auto-réflexion, qui n'est pas historique mais transcendantal : intemporel, sans origine historique assignable, il est bien plutôt la possibilité fondamentale de l'être humain. Quand le jeune Marx parle de la différence entre l'animal et l'homme, il trace une ligne de démarcation : la différence tient à une transcendance dont seul l'homme peut se prévaloir. Je préfère qualifier ce facteur de transcendantal car il est la condition de possibilité pour que soit réalisé quelque chose d'autre.

La seconde composante de la structure utopique est culturelle. Cette caractéristique est moderne et provient de la tradition des Lumières : elle ajoute à l'activité imaginative la possibilité d'une rectification, la possibilité de mettre à l'épreuve les limites du réalisable. Je reprends une phrase déjà citée : « Les idées d'une philosophie des Lumières proviennent du fonds des illusions transmises historiquement. Aussi devons-nous comprendre les actions d'une philosophie des Lumières comme la tentative de tester la limite du réalisable en ce qui concerne le contenu utopique

du patrimoine culturel dans des circonstances données » (315). Les idées sont transmises historiquement. L'utopie n'est alors pas uniquement un élément transcendantal et anhistorique : elle est une partie de notre histoire. Ce qui me permet de dire que la grande différence entre Gadamer et Habermas, c'est peut-être qu'ils n'appartiennent pas aux mêmes traditions. Gadamer s'appuie davantage sur l'idéalisme allemand et le romantisme, alors que Habermas est dans la tradition des Lumières et de l'idéalisme allemand. Qu'ils soient tous deux historiquement situés, c'est inévitable : personne n'est en dehors d'une tradition. Même l'accent mis sur l'auto-réflexion s'enracine dans une certaine tradition. L'auto-réflexion contient à la fois un facteur anhistorique, que nous avons appelé sa composante transcendantale, et une composante culturelle, une histoire. Quand Habermas parle de l'unité des intérêts et de la raison (318, 320), c'est typiquement un thème des Lumières.

Le troisième élément de la structure utopique est l'activité imaginative. L'activité imaginative correspond chez Habermas à ce que Freud appelle l'illusion. L'illusion se distingue, nous nous en souvenons, de l'idée délirante qui est à la fois invérifiable et irréalisable. L'illusion ou l'activité imaginative est l'élément de l'espérance, d'une espérance rationnelle. Habermas développe ce thème non seulement dans sa discussion de Freud mais aussi, de façon systématique, dans l'article « Connaissance et intérêt » (in *La Technique et la Science comme idéologie*). Il y affirme que l'humanité s'enracine dans des structures fondamentales telles que le travail, le langage et la domination. Il ajoute néanmoins qu'est également présent en nous quelque chose qui transcende cet ensemble de conditions : c'est l'utopie. Dans ce contexte, il utilise explicitement le mot « utopie ». « La société n'est pas seulement un système d'auto-conservation. Il y a, présente chez l'individu en tant que libido, une nature qui est séduction, qui a quitté le domaine de l'auto-conservation et poursuit une satisfaction utopique » (153-154). L'activité imaginative est ce qui « poursuit une satisfaction utopique ». L'opposition établie par Habermas entre utopie et auto-conservation est une bonne perspective pour analyser la relation entre idéologie et utopie dans leurs sens les

plus positifs. Comme nous le verrons avec Geertz, la fonction essentielle d'une idéologie est de poser une identité, qu'il s'agisse de l'identité d'un groupe ou de celle d'un individu. L'utopie, de son côté, rompt avec le « système d'auto-conservation » et « poursuit une satisfaction utopique ». Pour Habermas, le rôle effectif de cet élément utopique mène à la thèse suivante : « *La connaissance est un instrument d'auto-conservation dans la même mesure qu'elle transcende la pure et simple conservation* » (154). L'utopie est précisément ce qui empêche les trois intérêts constitutifs de la connaissance – instrumental, pratique et critique – d'être réduit à l'un d'entre eux. La visée utopique ouvre le spectre des intérêts et lui évite de se refermer ou de retomber dans l'intérêt instrumental.

Il se peut alors que l'utopie, au sens positif du terme, s'étende jusqu'à la frontière entre le possible et l'impossible, laquelle frontière n'est peut-être, en définitive, susceptible d'aucune rationalisation, même sous la forme d'une espérance rationnelle. Ne pourrait-on, dans ces conditions, soutenir que le facteur utopique est irréductible, que la critique de l'idéologie ne peut prendre appui sur une expérience analogue à celle du transfert dans la psychanalyse, où le processus de libération peut mener à la reconnaissance de soi sous la conduite d'une reconnaissance effective et mutuelle ? Il se peut même qu'une reconnaissance pleinement réciproque soit dans toute thérapie en tant que telle un élément utopique. L'imagination utopique est celle d'un acte idéal de langage, d'une situation idéale de communication : l'idée d'une communication sans frontières et sans contraintes. Il se peut que cet idéal constitue notre véritable idée du genre humain. Nous parlons de genre humain non seulement au titre de l'espèce mais comme d'une tâche, puisque nulle part l'humanité n'est donnée. L'élément utopique peut être l'idée de l'humanité vers laquelle nous nous orientons et que nous tentons sans cesse d'actualiser.

Avant de procéder, dans les trois derniers chapitres, à une discussion plus détaillée de l'utopie, nous terminerons notre analyse de l'idéologie avec le texte suivant consacré à Clifford Geertz. Habermas a fourni la transition : il rend possible une critique de la société qui évite le paradoxe de Mannheim (la distinction de la

science et de l'idéologie). Il ajoute quelque chose à Weber en montrant que c'est uniquement au terme de la démarche critique que nous pouvons reconquérir, comme notre œuvre propre, les prétentions de l'autorité et il attire notre attention sur le fait que cette reconquête va de l'ex-communication et de la désymbolisation vers la reconnaissance et la communication. Sur ce dernier point, il annonce Geertz qui démontre que l'idéologie doit être comprise sur la base de la structure symbolique de l'action. C'est une conclusion qui nous permet d'aller au-delà de la distorsion et de la légitimation et d'envisager le troisième et dernier niveau de l'idéologie : une conception non péjorative de l'idéologie comme intégration.

Geertz

Notre lecture de Clifford Geertz sera la dernière étape d'une analyse qui recouvre trois moments principaux. Nous sommes partis de la surface du concept, de la distorsion. En lisant *L'Idéologie allemande*, nous nous sommes demandé comment il était possible de donner sens à cette proposition de Marx : une classe dominante s'exprime par des idées dominantes et ces idées deviennent les idées dominantes d'une époque. Nous avons convenu qu'à ce stade le concept d'idéologie consistait en une distorsion systématique et nous avons constaté qu'il nous fallait, pour appréhender ce premier niveau, prendre en compte le concept d'intérêt (l'intérêt de classe), adopter l'attitude du soupçon et procéder à un démantèlement causal de ces distorsions. C'est la relation entre la superstructure et l'infrastructure qui a servi de paradigme.

Nous avons ensuite soulevé la deuxième question : comment donner sens à l'existence d'une pensée déformante causée par des structures telles que les structures de classe ? Nous avons été amenés à nous demander ce qu'impliquaient les notions de classe dominante et d'idées dominantes. Notre réponse a été : la domination. Ce qui a porté au jour le second concept d'idéologie : l'idéologie comme légitimation. C'est alors que nous avons introduit la discussion de Max Weber : la situation paradigmatique n'y est plus l'intérêt de classe mais la prétention à la légitimité qui émane de toutes les formes de domination. Notre point de mire a été le fossé qui, au sein d'un groupe, sépare la revendication d'autorité du dirigeant et la croyance des membres à cette autorité. L'attitude adoptée par l'analyse lors de cette seconde

étape n'a pas été celle du soupçon mais la position du sociologue, exempte de jugements de valeur. En outre, le cadre conceptuel n'est plus la causalité mais la motivation, et nous avons traité de ce cadre non en termes de structures et de forces mais en termes d'idéal-types de revendication de l'autorité. Dans ce second moment, les idéal-types de la revendication jouent le même rôle que les superstructures précédemment.

C'est pour construire un troisième concept d'idéologie comme intégration ou identité que nous en venons finalement à Geertz. A ce stade, nous atteignons le niveau de la symbolisation : quelque chose qui peut être déformé et quelque chose au sein duquel se trouve le processus de légitimation. Ici, l'attitude n'est ni le soupçon ni même l'absence de jugements de valeur mais l'entretien. Geertz en est venu à cette attitude à titre d'anthropologue. Dans *L'Interprétation des cultures (The Interpretation of Cultures)*¹, il dit de sa recherche ethnographique : « Nous cherchons, au sens large du terme qui englobe beaucoup plus que la parole, à nous entretenir avec [les gens des autres cultures], ce qui est une affaire plus difficile, et pas seulement avec des étrangers, comme on l'admet communément » (13). « Ainsi envisagé », poursuit-il,

« le but de l'anthropologie est l'élargissement de l'univers du discours humain [...]. C'est un but auquel une conception sémiotique de la culture est particulièrement appropriée. En tant que système où travaillent ensemble des signes analysables (ce que, ignorant les usages spécialisés, j'appellerais des symboles), la culture n'est pas un pouvoir, quelque chose à quoi peuvent être assignés causalement des événements sociaux, des comportements, des institutions ou des processus : c'est un contexte, quelque chose au sein duquel ils peuvent être décrits de façon intelligible, c'est-à-dire à grands traits » (14).

Dans l'entretien, nous adoptons une attitude interprétative. Si nous parlons de l'idéologie en termes négatifs comme d'une distorsion, nous nous servons alors de l'outil ou de l'arme du soupçon. Si, par contre, nous voulons reconnaître les valeurs d'un groupe sur la base de sa propre compréhension desdites valeurs,

1. Les passages de l'ouvrage de Geertz sont traduits par MRA.

nous devons alors les accueillir de manière positive, et c'est l'entretien.

Cette attitude est liée à un cadre conceptuel qui n'est ni causal, ni structural, ni même motivationnel mais plutôt sémiotique. Ce qui m'intéresse tout particulièrement chez Geertz, c'est qu'il essaie de traiter du concept d'idéologie à l'aide des instruments de la sémiotique moderne. Il affirme plus haut dans le texte : « Le concept de culture auquel j'adhère [...] est essentiellement sémiotique. » Ce qu'il entend par là, c'est que l'analyse de la culture est « non pas une science expérimentale à la recherche de lois mais une discipline interprétative à la recherche de sens ». Geertz n'est donc pas si loin de Max Weber : il le suit dans sa conviction que « l'homme est un animal suspendu à la toile des significations qu'il a lui-même tissée » (5). A ce niveau, nous nous tournons vers les motifs non en tant que « motivationnels » mais en tant qu'ils s'expriment dans des signes. C'est le système de signes des motifs qui constitue le niveau de référence.

Parce que la culture est comprise comme un processus sémiotique, le concept d'action symbolique est central aux yeux de Geertz. Ce thème est très présent dans son article « L'idéologie comme système culturel » (« Ideology as a cultural system »), publié dans *The Interpretation of Cultures*. C'est sur ce texte que nous concentrerons notre attention pour le reste de notre analyse. Geertz emprunte le concept – ou au moins le terme – d'« action symbolique » à Kenneth Burke (208). Il semble que l'emprunt porte plus sur le mot que sur le concept effectif car, dans le livre de Burke, cité par Geertz, *The Philosophy of Literary Form : Studies in Symbolic Action*, l'action symbolique semble avoir un sens quelque peu différent. Burke affirme que le langage constitue en fait l'action symbolique. Alors que, pour Geertz, l'action est symbolique exactement *comme* le langage. La notion d'action symbolique pourrait donc nous abuser dans le contexte visé par Geertz. C'est pourquoi je préfère parler de l'action comme symboliquement médiée. Cela me paraît moins équivoque que le terme d'« action symbolique », car celle-ci n'est pas l'action que nous entreprenons mais celle à laquelle nous substituons des signes. L'idée de Burke, c'est qu'en littérature nous sommes en présence

de l'action symbolique. La littérature est action symbolique, alors qu'ici nous voulons dire que l'action en tant que telle est symbolique, au sens où elle s'analyse sur la base de symboles fondamentaux.

Geertz utilise également le concept discutable de « symbole extrinsèque », au sens d'une théorie extrinsèque des systèmes symboliques (214 s). Si j'ai bien compris Geertz sur ce point, l'expression est, à mon avis, malheureuse. Geertz veut montrer que l'action est réglée de l'intérieur par des symboles, qu'il appelle symboles extrinsèques, par opposition avec un autre groupe de symboles issus de la génétique où les codes sont intégrés dans l'organisme vivant. Cette distinction entre modèles extrinsèques et intrinsèques est une tentative pour tracer une démarcation entre les modèles que nous rencontrons en biologie et ceux qui se développent dans la vie culturelle. Dans cette dernière, tous les symboles sont importés au lieu d'être homogènes à la vie. Le modèle culturel et la potentialité biologique de la vie sont hétérogènes. L'idée de Geertz, c'est que la plasticité biologique (ou la flexibilité de la vie humaine) ne nous donne pas de fil conducteur pour traiter des diverses situations culturelles – la rareté, le travail, etc. Nous avons donc besoin d'un système secondaire de symboles et de modèles qui ne sont plus naturels mais culturels. L'accent ne porte alors pas tant sur le fait que ces symboles et ces modèles sont extrinsèques à l'organisme, mais sur le fait qu'ils fonctionnent exactement de la même manière que les modèles intrinsèques.

La proposition déterminante de cette théorie extrinsèque est que ces systèmes symboliques s'harmonisent avec les autres systèmes. « La pensée consiste à construire et à manipuler des systèmes symboliques, qui sont utilisés comme modèles pour d'autres systèmes, physique, organique, social, psychologique et ainsi de suite, de telle sorte que la structure de ces autres systèmes [...] est, comme nous le disons, "comprise". » Nous pensons et comprenons en opposant « les états et les processus des modèles symboliques aux états et aux processus du monde élargi » (214). Si nous rentrons dans une cérémonie sans connaître les règles du rituel, tous les mouvements sont alors dépourvus de sens.

Comprendre, c'est apparier ce que nous voyons avec les règles du rituel. « Un objet (ou un événement, un acte, une émotion) est identifié lorsqu'on le situe par rapport à l'arrière-plan d'un symbole approprié » (215). Nous voyons le mouvement comme ce qui déplace une masse, comme ce qui accomplit un sacrifice, etc. Le thème principal est la notion d'appariement ou d'harmonisation. Les formes culturelles sont donc des programmes. Ils fournissent, dit Geertz, « un patron ou un schème directeur pour l'organisation des processus sociaux et psychologiques, tout comme les systèmes génétiques fournissent un tel patron pour l'organisation des processus organiques » (216). Le processus sémiotique propose un plan.

L'analyse de Geertz comporte une implication supplémentaire qui, à mon avis, est la partie la plus significative de son texte : il s'agit de la possibilité de comparer une idéologie avec les procédés rhétoriques du discours. C'est peut-être là que Geertz va le plus loin. Dans la première partie de son article, Geertz critique les théories habituelles de l'idéologie – l'idéologie comme représentation d'un certain nombre d'intérêts, l'idéologie comme produit de certaines tensions socio-psychologiques – parce qu'elles présupposent toujours quelque chose qu'elles ne comprennent pas : comment la libération d'une tension devient un symbole ou comment un intérêt s'exprime dans une idée. Il soutient que la plupart des sociologues tiennent pour acquis ce que veut dire un intérêt qui « s'exprime » dans quelque chose d'autre. Comment, pourtant, des intérêts peuvent-ils s'exprimer ? Geertz affirme que nous ne pouvons produire une réponse qu'en analysant « comment les symboles symbolisent, comment ils fonctionnent pour des significations médiatees » (208). « Sans idée de la manière dont la métaphore, l'analogie, l'ironie, l'ambiguïté, le jeu de mots, le paradoxe, l'hyperbole, le rythme, et tous les autres éléments de ce que nous appelons improprement le "style" fonctionnent [...] dans la projection des attitudes personnelles sous leur forme publique », nous ne pouvons analyser « l'importance des assertions idéologiques » (209). Geertz donne en exemple les attaques de la main-d'œuvre syndiquée contre l'Acte Taft-Hartley, où elle voyait une « loi du travail esclave » (209). Cette métaphore ne

doit pas, selon Geertz, être réduite à sa signification littérale, parce qu'elle tire précisément sa valeur d'information du fait qu'elle est une métaphore. Son langage n'est pas seulement une distorsion, car il dit ce qu'il veut dire par le biais de la comparaison et de la métaphore du travail esclave. L'expression n'est pas une étiquette littérale mais un trope rhétorique (210).

Ce qui est particulièrement intéressant ici, c'est l'effort de Geertz pour relier l'analyse non seulement à la sémiologie au sens large du terme mais à cette partie de la sémiologie qui s'occupe des figures du discours, de la tropologie, des procédés rhétoriques qui ne visent pas nécessairement à abuser les uns ou les autres. La possibilité que la rhétorique soit intégrative et pas seulement dissimulatrice nous conduit à une conception non péjorative de l'idéologie. Si nous suivons ce chemin, nous pouvons dire qu'il y a quelque chose d'irréductible dans le concept d'idéologie. Même si nous mettons de côté les deux autres strates de l'idéologie – l'idéologie comme distorsion d'une part, comme légitimation d'un système d'ordre ou de pouvoir d'autre part –, la fonction d'intégration de l'idéologie, celle qui consiste à préserver une identité, demeure. Il se peut que notre analyse régressive ne puisse aller au-delà car ni le groupe ni l'individu ne sont possibles sans cette fonction d'intégration.

On découvre là, entre Geertz et Erik Erikson, une similitude qui donne à penser. Permettez-moi de l'évoquer brièvement. Dans l'ouvrage d'Erikson – *Identity : Youth and Crisis*² –, on trouve plusieurs énoncés concernant l'idéologie, très proches de Geertz. Ils sont, nous pouvons le remarquer, tout à fait indépendants de l'influence de Geertz, puisque l'ouvrage d'Erikson est bien antérieur (Geertz lui-même ne fait pas référence à Erikson). Erikson qualifie l'idéologie de gardien de l'identité. « Car l'institution sociale qui est le gardien de l'identité est ce que nous avons appelé idéologie » (133). Plus loin, il écrit : « Plus généralement [...] un système idéologique est un ensemble cohérent d'images partagées, d'idées et d'idéaux qui [...] fournit aux membres une orientation générale cohérente, même si elle est systématique-

2. New York, Norton, 1963.

ment simplifiée, dans l'espace et dans le temps, dans les moyens et les fins » (189-190). Parce que Erikson soulève le problème des conditions de l'identité, il affirme qu'il nous faut aller au-delà d'une conception de l'idéologie comme propagande, où l'idéologie est « une forme systématique de pseudologie collective » (190).

Sur la base de cette analyse de l'idéologie comme intégration, j'aimerais souligner trois points. D'abord, en transformant la manière d'analyser le concept d'idéologie, on met l'accent sur la médiation symbolique de l'action, sur le fait qu'il n'y a pas d'action sociale qui ne soit pas déjà symboliquement médiée. On ne peut donc plus dire que l'idéologie n'est qu'une forme de superstructure. La distinction entre superstructure et infrastructure disparaît totalement car les systèmes symboliques appartiennent déjà à l'infrastructure, à la constitution fondamentale de l'être humain. L'unique aspect de la notion de superstructure qui, peut-être, demeure est le fait que le symbolique est « extrinsèque », au sens où il n'appartient pas à la vie organique. Mais il subsiste peut-être encore un problème dans le terme « extrinsèque », car ce qui est ainsi appelé est encore constitutif de l'être humain.

Le deuxième point est la corrélation établie entre l'idéologie et la rhétorique. Habermas nous y a, d'une certaine manière, préparés, puisqu'il a discuté le problème de l'idéologie en termes de communication ou d'ex-communication. Néanmoins, la corrélation est maintenant plus positive parce que l'idéologie n'est pas une distorsion de la communication mais la rhétorique de la communication de base. Il y a une rhétorique de la communication de base parce que nous ne pouvons pas évacuer du langage les procédés rhétoriques : ils sont partie intégrante du langage ordinaire. De même, dans sa fonction d'intégration, l'idéologie est basique et incontournable.

Troisièmement, je me demande si nous sommes autorisés à parler d'idéologies en dehors de la situation de distorsion et donc uniquement en référence à la fonction basique d'intégration. Pouvons-nous parler d'idéologie à propos des cultures qui ne sont pas celles de la modernité, des cultures qui ne sont pas entrées dans ce processus que Mannheim décrit comme l'effondrement d'un

accord universel, à supposer qu'il ait jamais existé ? Y a-t-il de l'idéologie sans conflit entre les idéologies ? Si nous ne considérons que la fonction d'intégration d'une culture et si cette fonction n'est pas contestée par une forme alternative pour produire de l'intégration, pouvons-nous avoir de l'idéologie ? Je doute que nous puissions projeter de l'idéologie dans les cultures qui se situent hors de la situation postérieure aux Lumières. Situation où toutes les cultures modernes sont désormais engagées dans un processus qui n'est pas seulement de sécularisation mais de confrontation radicale autour d'idéaux de base. Je pense que l'intégration sans confrontation est pré-idéologique. Toutefois, il est encore très important de découvrir les conditions qui rendent possibles une fonction de distorsion, une fonction de légitimation et, sous cette fonction de légitimation, une fonction d'intégration.

Nous remarquerons aussi que le processus de dérivation de ces trois formes d'idéologie peut fonctionner en sens inverse. Comme l'indique très justement Geertz, l'idéologie, en définitive, tourne toujours autour du pouvoir. « C'est à travers la construction des idéologies, des figures schématiques de l'ordre social que l'homme se fait, pour le meilleur ou pour le pire, animal politique. » « La fonction de l'idéologie, poursuit-il, est de rendre possible une politique autonome en fournissant les concepts qui font autorité et lui donnent sens, les images persuasives par lesquelles elle peut être judicieusement appréhendée » (218). Cette notion d'« autorité » est un concept clef car, lorsque le problème de l'intégration conduit au problème du système d'autorité, le troisième concept d'idéologie nous renvoie au deuxième. Ce n'est pas un hasard s'il existe en politique une place spécifique pour l'idéologie : la politique est le lieu où les images de base d'un groupe fournissent en définitive des règles pour l'usage du pouvoir. Les questions d'intégration mènent aux questions de légitimation et celles-ci mènent à leur tour aux questions de distorsion. Nous sommes donc contraints de balayer dans les deux sens la hiérarchie des concepts.

Nous pourrions soulever la question de savoir pourquoi l'idée de Geertz selon laquelle l'idéologie produit les concepts qui « font autorité » et « rendent possible une politique » autonome

revient nécessairement, selon moi, à dire que l'idéologie tourne finalement autour du pouvoir politique. Les concepts qui « font autorité » ne pourraient-ils émaner de la religion, par exemple ? En cohérence avec les thèmes qui traversent ces leçons, je comprends le concept d'autorité comme une transition entre la fonction intégrative et la légitimation de la hiérarchie. Geertz vient ici étayer ma position lorsqu'il remarque, dans une note du texte que je viens juste de citer :

« Bien entendu, il y a des idéologies morales, économiques et même esthétiques tout autant que spécifiquement politiques, mais comme un très petit nombre d'entre elles, lorsqu'elles ont quelque importance sociale, sont exemptes d'implications politiques, il est peut-être permis d'envisager ici le problème sous cet angle restreint. En tout cas, les arguments développés pour les idéologies politiques s'appliquent avec la même force à celles qui ne le sont pas » (281, note).

Je suis tenté de dire que l'idéologie a une fonction plus large que la politique dans la mesure où elle est intégratrice. Néanmoins, quand l'intégration mène au problème de la fonction d'« autorité » des modèles, la politique devient alors le point de mire et la question de l'identité devient la charpente. Ce qui, en fin de compte, est en jeu dans le processus d'intégration (nous l'avons appris de Weber), c'est la façon dont nous pouvons opérer le passage de la notion générale de rapport social aux notions de dominant et de dominé.

Le problème de la religion est là encore très significatif. On peut comparer l'analyse de Geertz sur l'idéologie à son analyse de la religion dans « Religion as a cultural system », texte qui se trouve également dans *The Interpretation of Cultures*. Il n'est pas vrai que l'idéologie remplace la religion dans la vie moderne : Geertz ne relègue pas simplement la religion dans les sociétés du passé. Trois éléments essentiels fondent, selon lui, la persistance du rôle de la religion. D'abord, la religion est une tentative pour articuler un *ethos* et une vision du monde. Il ne le dit jamais de l'idéologie. Il se livre à une longue analyse sur le problème de la souffrance et de la mort et affirme qu'au regard de ce problème

la fonction d'un système religieux n'est pas d'éluder la souffrance mais de nous enseigner comment la supporter. Il est difficile de soutenir que cette fonction n'appartient qu'aux sociétés du passé parce que, lorsque nous apprenons comment souffrir, la différence entre l'éthique et le cosmique s'écroule : nous apprenons à la fois une manière de voir la vie et une manière de nous comporter. En un second sens, la religion est au-delà de l'opposition entre tradition et modernité : sa fonction – qui est de créer des dispositions – lui permet de constituer des inclinations. La religion produit une stabilité fondamentale au niveau de nos sentiments les plus élémentaires. Elle est une théorie des sentiments et à ce titre elle s'occupe de nouveau à la fois de l'éthique et du cosmique. Le troisième point concernant la religion est qu'elle met en scène ces sentiments au travers des rituels, et nous en avons quelques résidus – peut-être même des traditions durables – dans les sociétés modernes. L'idéologie ne naît pas de l'effondrement de la dimension rituelle mais de la situation ouvertement conflictuelle propre à la modernité. Les systèmes – y compris religieux – sont confrontés à d'autres systèmes qui élèvent des prétentions analogues d'authenticité et de légitimité. Nous sommes pris dans une situation où il y a *des* idéologies au pluriel.

On peut dire que le propos de Geertz n'est pas tant d'éliminer les théories habituelles relatives à l'idéologie – comme intérêts ou comme tensions – que de les fonder à un niveau plus profond. Et pourtant, Geertz se situe plutôt, en fin de compte, du côté d'une théorie de l'idéologie qui fait appel aux tensions. Le concept d'intégration a précisément à voir avec la menace d'une perte d'identité, ce qu'énonce Erikson en termes psychologiques de « crise » et de « confusion ». Ce qu'un groupe redoute au premier chef, c'est de n'être plus capable de s'identifier en raison des crises et des confusions qui engendrent la tension : la tâche est de faire face aux tensions. Une fois encore, la comparaison avec la religion est pertinente car la souffrance et la mort jouent, dans la vie personnelle, exactement le même rôle que la crise et la confusion dans la sphère sociale. Les deux analyses convergent.

Un autre élément positif concernant l'idéologie comme intégra-

tion est qu'elle est porteuse de l'intégration d'un groupe non seulement dans l'espace mais dans le temps. L'idéologie fonctionne non seulement dans la dimension synchronique mais aussi dans la dimension diachronique. Dans ce dernier cas, la mémoire des événements fondateurs du groupe est un acte essentiellement idéologique. On a une répétition de l'origine. Avec cette répétition commencent tous les processus idéologiques au sens pathologique, car une commémoration seconde prend le caractère d'une réification. La commémoration devient, pour le système de domination, un procédé qui lui permet de maintenir son pouvoir : aussi est-il, de la part des dirigeants, un acte de défense et de protection. Pouvons-nous cependant imaginer une communauté qui ne commémorerait pas sa naissance en termes plus ou moins mythiques ? Les Français célèbrent la prise de la Bastille et les États-Unis le 4 Juillet. A Moscou, tout un système politique était fondé sur une tombe, celle de Lénine : c'est peut-être l'un des seuls cas dans l'histoire, après les Égyptiens, où une tombe était la source d'un système politique. Cette mémoire permanente des hommes et des événements fondateurs est donc une structure idéologique qui peut fonctionner positivement comme structure d'intégration.

Il se peut que le point de vue de Geertz, parce qu'il est celui d'un anthropologue, soit la raison déterminante de l'accent mis sur l'intégration et donc sur une théorie des tensions. A ce titre, sa perspective est différente de celle de Habermas, qui est un sociologue de la société industrielle moderne. Dans le type de sociétés dont s'occupe Geertz – les sources principales de son domaine d'étude sont l'Indonésie et le Maroc –, la problématique n'est pas celle des sociétés industrielles ou post-industrielles, mais celle des sociétés en voie de développement, dans tous les sens du terme. Pour ces sociétés, la critique de l'idéologie est prématurée : leur préoccupation est plutôt sa nature constituante. Lorsque, dans ces sociétés, les intellectuels ou les autres dissidents utilisent les outils de la critique de l'idéologie – que ce soit au sens de Habermas ou plus typiquement au sens d'Althusser –, ils sont habituellement emprisonnés, voire assassinés. Les dissidents deviennent des marginaux quand ils appliquent à une société

naissante les outils critiques d'une société avancée. Le problème méthodologique consiste alors à envisager dans quelle mesure le point de vue anthropologique de Geertz l'engage dans une analyse qui ne peut être celle de Habermas.

Néanmoins, il est peut-être simpliste de dire que les pays en voie de développement n'ont qu'à se préoccuper du caractère constitutif de l'idéologie : en effet, il leur revient la tâche ardue de trouver leur propre identité dans un monde déjà marqué par la crise des sociétés industrielles. Les sociétés industrielles avancées n'ont pas seulement accumulé et confisqué la plupart des moyens de développement : elles ont engendré une crise de la société avancée qui est maintenant un phénomène public et mondial. Des sociétés entrent dans le processus d'industrialisation dans le même temps où des nations parvenues au sommet de ce développement se posent des questions sur ledit processus. Des pays ont à intégrer la technologie dans le même temps où a déjà commencé la critique et le procès de la technologie. Dans ces pays, la tâche dévolue aux intellectuels est particulièrement difficile parce qu'ils vivent simultanément à deux époques. Ils vivent au début de la période industrielle (disons au XVIII^e siècle), mais ils font également partie du XX^e siècle parce qu'ils sont issus d'une culture qui est déjà entrée dans une crise de la relation entre ses finalités et la critique de la technologie. Par conséquent, le concept d'idéologie est maintenant devenu universel parce que la crise des sociétés industrielles est universelle : il fait partie de l'éducation de tous les intellectuels où qu'ils se trouvent dans le monde. Je me souviens de voyages, il y a un certain nombre d'années, en Syrie, au Liban et dans d'autres pays du Moyen-Orient – dans les librairies de ces pays, on trouvait les ouvrages de Simone de Beauvoir, de Sartre, etc. Chacun est maintenant le contemporain de tous les autres. Les gens qui vivent dans les pays en voie de développement sont éduqués en même temps avec les outils intellectuels de leur propre culture et avec ceux de la crise propre aux pays développés.

L'idéologie est désormais un problème universel, mais les marxistes prétendent que le concept d'idéologie est venu au jour avec le développement des classes sociales. L'argument est que

l'idéologie n'existait pas avant l'apparition de la structure de classe. Althusser va jusqu'à dire qu'avant la bourgeoisie il n'y avait pas d'idéologie. Il y avait des credo et des croyances, mais seule la structure de classe a créé cette situation dans laquelle une partie importante de la population ne partage pas les valeurs de l'ensemble. Comme nous l'avons vu, la perspective marxiste accentue les aspects de distorsion propres à l'idéologie plus que sa fonction d'intégration. A cela, je répondrai en soutenant que le concept primordial d'idéologie comme intégration ne peut être utilisé dans la pratique politique, si ce n'est pour sauvegarder, y compris dans les situations conflictuelles, la problématique de la reconnaissance. Si je comprends que la fonction de distorsion n'a pu apparaître que là où est déjà présente la structure symbolique de l'action, alors je sais au moins qu'il peut y avoir des conflits de classe en raison d'un processus d'intégration sous-jacent. Les conflits de classe ne sont jamais des situations de guerre totale. La réalisation du caractère intégrateur de l'idéologie aide à maintenir la lutte des classes à son niveau approprié, là où il ne s'agit pas d'anéantir l'adversaire mais d'effectuer la reconnaissance. Pour le dire en termes hégéliens, la lutte est pour la reconnaissance et non pour le pouvoir. La fonction d'intégration sous-jacente à l'idéologie nous évite de porter le conflit jusqu'au degré de la destruction – celui de la guerre civile. Ce qui nous empêche d'invoquer la guerre civile, c'est que nous avons à préserver la vie de notre adversaire : il subsiste quelque chose d'une appartenance réciproque. Même l'ennemi de classe n'est pas un ennemi radical. En un sens, il est encore un voisin. Le concept d'idéologie comme intégration impose une limite à la guerre sociale et l'empêche de devenir une guerre civile. Certains partis communistes européens – en Italie et en Espagne notamment – ont émis l'idée que le problème est de développer une société mieux intégrée que dans la structure de classe. La question est alors celle de l'intégration effective et non de la suppression ou de l'anéantissement de l'ennemi.

Les bases de cette transformation peuvent déjà exister dans la société de classes. Même dans la société de classes, les processus d'intégration sont à l'œuvre : le sens d'un langage commun,

d'une culture commune et d'une nation commune. Les gens partagent au minimum les outils linguistiques et tous les moyens de communication liés au langage : aussi avons-nous à repérer le rôle du langage dans une structure de classe. La résolution de ce problème a été au début de ce siècle un combat important au sein du marxisme. A une certaine époque, Staline a eu raison contre les marxistes qui affirmaient que même la grammaire a une structure de classe : il soutenait que la langue appartient à la nation tout entière. Le statut de la nation dans la théorie marxiste est difficile à élaborer parce qu'il croise les clivages de classe. On peut dire que, chez Geertz, le concept d'idéologie est mieux approprié à un problème de ce type, car le statut de la nation n'est pas radicalement affecté par la structure de classe. Lorsqu'on tente de déterminer ce qu'est la nation, on se trouve face à une question tout aussi problématique que la définition des rôles sexuels : il est difficile de délimiter ce qui est vraiment fondamental et ce qui est strictement culturel. Ce n'est qu'en transformant les caractères ou les rôles qu'on découvre ce qui n'est pas modifiable. C'est en interrogeant les appartenances de classe qu'on peut identifier ce qui est constitutif d'une communauté au-delà ou en amont de sa structure de classe. De nombreux marxistes affirmaient qu'en fait le marxisme doit être réalisé en fonction des diverses situations culturelles auxquelles il est lui-même confronté. Ces situations sont alors précisément définies par ce que Geertz appelle un système idéologique. Nous devons nous occuper des normes et des images qui projettent l'identité d'un groupe de la même façon que certains psychologues parlent de l'image du corps. Il existe une image sociale du groupe et cette image de l'identité est propre à chaque groupe.

Prenons, par exemple, l'idéologie des États-Unis. Le premier problème est qu'elle ne peut être définie indépendamment de ses relations avec d'autres pays et leurs propres figures (*patterns*) idéologiques. Les États-Unis ne sont guère dans une position d'isolement susceptible de les dispenser d'une confrontation avec les autres idéologies nationales. Comme Lénine en avait tout à fait conscience, la scène est désormais mondiale. Nous remarquerons que cette situation est relativement récente. Avant la Pre-

mière Guerre mondiale, les conflits internes à l'Europe réglaient la situation mondiale. Maintenant que l'Europe s'est écroulée du fait de ses guerres internes, le conflit s'est mondialisé. Par exemple, la relation entre le Tiers Monde et le monde industriel est actuellement un conflit fondamental. Et donc l'idéologie des États-Unis est en partie déterminée par ses relations extérieures.

Quand il s'agit d'apprécier les déterminations internes de cette idéologie, il est plus difficile d'apporter une réponse si on ne prend plus appui sur le seul concept marxiste de classe, où un groupe constitue la classe dominante et déclenche les idées dominantes – l'idéologie – de la nation. Quelqu'un comme Mannheim est à la fois très clairvoyant et très prudent sur ce problème, parce qu'il parle toujours de strate sociale. Il nous lègue la tâche d'identifier les groupes à l'œuvre dans la société et la façon dont ils opèrent. En fait, la tâche consiste précisément à envisager les divers regroupements sociaux et à ne pas écarter les déterminations autres que la notion de classe. Peut-être la classe est-elle seulement une structure parmi d'autres. Considérons par exemple la question des minorités raciales et ethniques, problème très aigu aux États-Unis. Dans quelle catégorie situerons-nous les minorités ? Elles ne sont ni des classes ni des nations. Nous devons envisager avec souplesse le concept de strate sociale : peut-être la connexion entre une strate et une idéologie ou une utopie est-elle ce qui unifie les deux. Il se peut, comme l'affirment certains, que les États-Unis vont d'un melting-pot à une mosaïque. Ce qui veut dire que de nombreux groupes, et par conséquent de nombreuses idéologies, concourent à l'ensemble quel qu'il soit. La conscience ethnique est désormais une composante collective d'un mixte idéologique national plus large.

Néanmoins, il est vrai que les États-Unis ont encore une idéologie commune. En tant qu'étranger, je suis tout à fait conscient de son unité et je prends ici le terme d'« idéologie » en un sens neutre. Considérons la question de l'emploi. A mes yeux, il existe une différence caractéristique entre l'Europe et les États-Unis. En Europe, être au chômage est une injustice : on a droit au travail. Ici, le fait d'être au chômage est considéré comme une déficience individuelle. Cela ne constitue pas une accusation portée contre le

système mais un problème personnel. Le chômeur doit compter sur l'assistance et sur la distribution de nourriture, ce qui le rend encore plus dépendant du système. La déficience du chômeur est accentuée par cette dépendance. Cependant, bien que le concept de libre entreprise puisse faire l'objet de critiques, il est en fin de compte admis. Chacun est en compétition avec tous les autres. Même la façon dont les étudiants travaillent dans ce pays – individu contre individu – est tout à fait différente de ce qui a cours en Europe. Cet individualisme omniprésent a de saines conséquences, mais il entraîne aussi que, tandis que tout ce qui relève de la libre entreprise est en bonne condition, des entreprises publiques comme les chemins de fer restent en souffrance. La propriété collective n'a pas de sens. Les États-Unis ont quelque chose comme une idéologie collective, bien qu'à ma connaissance ceux qui y vivent soient plus attentifs aux sub-idéologies ou aux sub-cultures.

Pour conclure ce dernier chapitre sur l'idéologie, je dirai que le concept d'intégration présuppose les deux autres concepts fondamentaux – la légitimation et la distorsion –, mais qu'il fonctionne en réalité idéologiquement par le biais de ces deux autres facteurs. Plus encore, on peut situer le nexus entre ces trois fonctions si on rapporte le rôle de l'idéologie au rôle plus vaste de l'imaginaire social. A ce niveau très général, mon hypothèse (développée plus amplement dans les chapitres consacrés à l'utopie) est que l'imagination travaille dans deux directions différentes. D'une part, elle peut fonctionner pour garantir un ordre. Dans ce cas, sa fonction est de mettre en scène un processus d'identification qui reflète l'ordre. L'imagination prend ici l'apparence d'un tableau. D'un autre côté, pourtant, elle peut avoir une fonction perturbatrice : elle opère alors à la manière d'une rupture. Dans ce cas, son image est productive : elle imagine quelque chose d'autre, un ailleurs. Dans chacun de ces trois rôles, l'idéologie représente la première forme d'imagination : elle fonctionne comme une garantie, une sauvegarde. L'utopie représente à l'inverse la seconde forme d'imagination : elle est toujours un regard qui vient de nulle part. Comme le suggérerait Habermas, c'est peut-être une dimension propre à la libido elle-même que de se proje-

ter *aus* – au-dehors, nulle part – dans ce mouvement de transcendance, tandis que l'idéologie est toujours à deux doigts de devenir pathologique en raison de sa fonction conservatoire, à la fois au bon et au mauvais sens du terme. L'idéologie maintient l'identité, mais elle veut aussi conserver ce qui existe : elle est donc déjà un frein. Quelque chose devient idéologique – au sens le plus négatif du terme – quand la fonction d'intégration se pétrifie, quand elle devient rhétorique au mauvais sens, quand la schématisation et la rationalisation prennent le dessus. L'idéologie travaille à la charnière entre fonction d'intégration et résistance.

DEUXIÈME PARTIE

Utopie

Mannheim

La différence entre le nombre de pages consacrées à l'idéologie et la quantité de celles consacrées à l'utopie reflète en partie la situation de la littérature critique sur ces questions. Il y a une littérature considérable consacrée à l'idéologie – sans doute en raison de la pensée marxiste et post-marxiste ; elle est bien moindre concernant l'utopie. Je vais précisément m'intéresser d'abord aux obstacles qui rendent si difficile la reconnaissance de l'utopie comme problème autonome et comme concept lié à l'idéologie.

Examinons d'abord différents points où l'absence de parallélisme entre l'idéologie et l'utopie est évidente. La première difficulté est que les deux phénomènes sont d'apparence différente. Nous sommes tentés de ne reconnaître comme utopies que celles qui constituent un genre littéraire. Il y a des œuvres appelées utopies, la première d'entre elles étant *L'Utopie* de Thomas More (1516), qui forgea le mot. L'idéologie ne présente rien de semblable. Aucune œuvre ne s'intitule *Idéologie*, ni aucun auteur n'a prétendu écrire d'idéologie. L'utopie est un genre déclaré et même écrit, là où l'idéologie n'est par définition pas déclarée. C'est toujours l'autre qui nous déclare victimes de notre propre idéologie. Aussi l'idéologie est-elle tout naturellement déniée, tandis que l'utopie est plus aisément revendiquée. C'est une question d'auteur : on parlera des utopies de Saint-Simon, d'Owen, etc., tandis qu'aucun nom propre n'est lié à l'idéologie.

L'absence de parallélisme se marque aussi dans l'attitude avec laquelle nous abordons les deux phénomènes. Nous approchons l'idéologie avec les armes de la critique : notre intention est démyst-

tificatrice. Comme j'ai essayé de le montrer à la fin du chapitre précédent, c'est peut-être seulement à la fin d'un processus difficile et incommode que nous pouvons approcher de l'idéologie avec une attitude plus amicale, comme le fait Geertz. A ce stade seulement l'idéologie perd son mordant et se fait procès de justification. Notre attitude envers l'utopie est plutôt différente. Dans certains cas, l'utopie peut avoir une connotation négative, comme quand elle est désignée par les représentants des groupes dominants qui se sentent menacés. Pour eux, l'utopie est quelque chose d'impossible et d'irréalisable, au moins au sein de leur ordre. Cependant, l'utopie comme genre littéraire inspire une forme de complicité ou de connivence au lecteur bien disposé. Le lecteur est enclin à recevoir l'utopie comme une hypothèse plausible. Cela appartient peut-être à la stratégie littéraire de l'utopie de chercher à persuader le lecteur au moyen des procédés rhétoriques de la fiction. Une fiction littéraire est une variation imaginaire dont le lecteur assume les prémisses pour un temps. L'utopie ne nous place pas face à une attitude polémique qu'une lecture avisée et soupçonneuse devrait désarmer.

Une troisième différence entre idéologie et utopie limite encore davantage la comparaison, et s'oppose à l'ambition de faire de l'utopie un genre spécifique : les utopies (au pluriel) ne se laissent pas aisément réduire à une signification centrale qui serait celle de l'utopie (au singulier). Ceci découle du fait que les utopies spécifiques sont le fruit d'auteurs spécifiques. Il était déjà difficile d'isoler un noyau commun à l'idéologie comme problème unique. C'est encore plus difficile de le faire pour l'utopie. Nous pouvons recenser les thèmes de l'idéologie, mais une analyse du contenu des utopies les disperse complètement : elle dissocie le champ au point qu'il semble que nous n'ayons devant nous que des rêveries ou des fictions sociales sans lien aucun entre elles. Il y a bien sûr certaines limites à cette dispersion. La permanence de certaines préoccupations se retrouve dans la récurrence de certains thèmes tels que la famille, la propriété, la consommation, l'organisation sociale et politique, la religion, etc. J'y reviendrai lors du prochain chapitre, à propos de la discussion de l'utopie de Saint-Simon, qui appartient à la tradition des utopies socialistes.

La comparaison de la persistance des thèmes rencontrés nous fournira l'occasion d'une nouvelle confrontation avec le marxisme et d'une réappropriation du socialisme utopique français. Mais si nous regardons plus généralement chaque thème utopique, chacun explose dans des directions contradictoires. De plus, les utopies sont éclatées non seulement dans leurs projets et leurs contenus, mais dans leurs intentions mêmes. Dans son *Histoire des utopies*, Lewis Mumford tente de montrer qu'il existe au moins deux familles d'utopies qu'il est difficile de relier l'une à l'autre : il les appelle les utopies de fuite et les utopies de reconstruction. Il nous faut peut-être chercher le lien entre les différentes utopies dans la structure de l'imagination. Mais si l'on en reste aux différences sémantiques de surface, nous sommes confrontés à une pluralité d'utopies individuelles qu'il est difficile de rassembler sous le même nom.

Ce problème se reflète aussi dans la méthode d'approche. La critique de l'idéologie est sociologique, là où l'étude des utopies est historique. La plus grande part de la littérature consacrée aux utopies se compose d'histoires particulières. Il y a en fait une affinité entre le genre littéraire de l'utopie et l'approche historique. L'histoire (*history*) raconte l'histoire (*story*) des histoires singulières (*stories*). Quand nous parlons des utopies de Saint-Simon, Fourier, Owen, Welles, Huxley et Skinner, nous sommes face à une liste d'auteurs, et il est tentant de substituer des monographies historiques à la sociologie. Ainsi, dans l'un des meilleurs livres consacrés à l'utopie, celui de Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, l'auteur souligne la difficulté de dépasser la série des monographies (les utopies) dans une synthèse d'ensemble (l'utopie).

La quatrième et peut-être la plus grande difficulté de notre analyse est que, dans la pensée marxiste, la distinction de l'utopie et de l'idéologie tend à disparaître. Restaurer cette distinction, c'est s'opposer, sinon au marxisme en général, du moins au marxisme orthodoxe. Dans les deux derniers chapitres, j'affronterai plus directement cette question en examinant deux autres solutions que celle du socialisme marxiste, les socialismes utopiques de Saint-Simon et de Fourier. Notre lecture de Marx permet de comprendre pourquoi la distinction entre l'idéologie et l'utopie

tend à disparaître dans le marxisme. Comme nous l'avons vu, Marx dispose de deux critères différents pour l'idéologie. Tout d'abord, il oppose l'idéologie à la praxis, c'est-à-dire qu'il la range du côté de l'imagination. Telle est la position de *L'Idéologie allemande*. A ce stade, idéologie et utopie sont toutes deux ramenées du côté de ce qui n'est pas réel. Elles ont en commun l'irréel. Nous atteignons toutefois la même conclusion si nous suivons le second critère marxiste de l'idéologie et opposons l'idéologie à la science. Dans ce cas, idéologie et utopie sont toutes deux non scientifiques. Cette approche fut soulignée par Engels quand il écrivit *Socialisme utopique et Socialisme scientifique*. Le socialisme utopique est considéré comme appartenant au royaume des idéologies. Le marxisme considère les utopies comme une sous-catégorie de l'idéologie et leur applique la même analyse qu'à l'idéologie. Elles ne sont que l'expression de certaines couches sociales. La monotonie de cette explication ôte toute spécificité à l'analyse. La même chose est vraie d'Althusser, car pour lui tout ce qui est préscientifique est idéologique. Même les prophéties apparaissent comme de simples intérêts déguisés. Les idéologies comme les utopies sont toutes deux des « échos », des « reflets ».

Le mérite de Karl Mannheim est d'avoir à la fois relié l'idéologie à l'utopie et de les avoir distinguées. Nous allons reprendre notre discussion de Mannheim où nous l'avions laissée, au chapitre d'*Idéologie et Utopie* intitulé « La mentalité utopique ». J'indiquerai où je me sépare de Mannheim, mais il nous fournit au moins un bon outil sociologique pour aborder les difficultés évoquées.

L'étude de l'utopie chez Mannheim se déroule en trois étapes. Dans les pages qui lui ont déjà été consacrées, je n'ai abordé que la première, la recherche de critères de l'utopie, et j'en rappellerai brièvement les analyses. La deuxième étape est une typologie, où Mannheim applique une méthode qui évoque les types idéaux wébériens, même si nous découvrirons une différence importante. En troisième lieu enfin, Mannheim cherche à interpréter la direction prise par l'utopie, sa dynamique temporelle. Ainsi, les trois principales contributions de Mannheim à l'étude de l'utopie sont

d'abord la recherche d'un concept de l'utopie, une hypothèse de travail pour conduire la recherche ; ensuite, une tentative pour nous orienter dans la multiplicité des utopies en surmontant cette dispersion à l'aide d'une typologie ; et, enfin, l'effort pour dire quelque chose du mouvement irréductible qui travaille cette typologie. L'idée principale de Mannheim est que ce processus conduit à un déclin des utopies, et donc à la disparition progressive de toute forme de non-congruence avec la réalité. L'adaptation à la réalité est toujours plus forte, et cette adaptation tue l'utopie. Cette situation est en définitive la principale question posée par le texte de Mannheim.

Rappelons d'abord brièvement les analyses de la première étape, la recherche d'un critère. Pour Mannheim, l'idéologie et l'utopie ont à la fois un point commun et un trait qui les distingue. Le point commun, la non-congruence, exprime une forme de désaccord avec la réalité. Le trait différentiel est que l'utopie est « situationnellement transcendante », tandis que l'idéologie ne l'est pas. Comme je l'ai suggéré auparavant, le critère permettant de déterminer qui connaît la « réalité » d'une situation et peut ainsi décider de ce qui est transcendant pose un autre problème. Le second aspect du caractère transcendant de l'utopie est qu'elle est fondamentalement réalisable. C'est important, car un préjugé court à l'encontre de l'utopie : elle ne serait qu'un rêve. Au contraire, Mannheim soutient qu'elle ébranle l'ordre établi. Une utopie est ainsi toujours en voie de réalisation. L'idéologie, au contraire, n'a pas à être réalisée, puisqu'elle est la légitimation de ce qui est. Il y a non-congruence entre l'idéologie et la réalité parce que la réalité change, tandis que l'idéologie est soumise à une certaine inertie. Le trait différentiel de l'idéologie et de l'utopie se manifeste de deux manières, qui sont chacune des corollaires du trait commun de non-congruence. D'abord, les idéologies sont principalement reliées aux groupes dominants ; elles confortent l'ego collectif de ces groupes dominants. Ensuite, les idéologies sont plutôt dirigées vers le passé, là où les utopies sont orientées vers le futur.

La seconde étape de l'analyse de Mannheim est une typologie sociologique ; l'intérêt méthodologique réside ici dans la diffé-

rence entre cette approche sociologique et une approche historique. C'est une question importante pour la philosophie des sciences humaines. Les historiens mettent l'accent sur la singularité des œuvres. La pente majeure de la recherche historique est de se consacrer à la singularité des événements, et de se défier des généralisations. Cette tendance est moins accentuée de nos jours qu'à l'époque de Mannheim, car l'histoire a rencontré la sociologie ; néanmoins, l'histoire n'a pas été absorbée par la sociologie au point de dissoudre la notion d'événement, qui est un thème central dans mes propres réflexions. Cette attention à la notion d'événement explique pourquoi ceux qui écrivent l'histoire de l'utopie prennent pour modèle *L'Utopie* de Thomas More. Cette œuvre est exemplaire de l'affinité qui existe entre la méthode historique et le genre littéraire. Le genre littéraire dépose des œuvres singulières dans le cours de l'histoire. Cela implique que l'historien ne peut pas dépasser des concepts descriptifs, lesquels, dit Mannheim, s'opposent à toute innovation systématique :

« Un concept aussi "naïf" historiquement serait, par exemple, celui de l'"utopie" dans la mesure où, dans son emploi historique technique, il engloberait des structures qui, du point de vue concret, seraient similaires à *L'Utopie* de Thomas More ou qui, dans un sens historique plus large, se référeraient à des "républiques idéales". Il n'est pas dans notre intention de nier l'utilité de tels concepts individuellement descriptifs, tant que l'on se donne pour objectif la compréhension des éléments individuels dans l'histoire » (138).

Au contraire, l'effort de Mannheim consiste à établir une sociologie de l'utopie. Une telle sociologie suit trois règles méthodologiques. Elle doit d'abord construire son concept, non pas au sens d'une description individuelle, mais au sens d'une généralisation, comme un concept opératoire. On pourrait par exemple se demander : « N'existe-t-il pas des idées jusqu'alors irréalisées et qui dépassent une réalité donnée ? » (139). C'est ainsi que Mannheim construit le concept de l'utopie. Nous ne sommes pas passifs face à l'expérience, mais au contraire nous essayons de la reconstruire structurellement. « L'abstraction constructive est une nécessité préalable pour la recherche empirique » (140). La

deuxième règle méthodologique est de différencier les utopies selon les couches sociales. Le problème est de relier chaque forme d'utopie à une couche sociale, tâche dont nous verrons qu'elle n'est pas si aisée. « La clef de l'intelligibilité des utopies est la situation structurelle de cette couche sociale qui, à un moment quelconque, les adopte » (149). L'utopie est le discours d'un groupe, et non une œuvre littéraire flottant en l'air. Cette règle implique que l'individualité des auteurs s'efface. Si elle ne disparaît pas complètement, elle est du moins fort estompée. La troisième règle méthodologique est qu'une utopie n'est pas seulement un ensemble d'idées, mais une mentalité, un *Geist*, une configuration de facteurs qui organisent l'ensemble des idées et des sentiments. L'élément utopique imprègne tous les aspects de l'existence. Ce n'est pas quelque chose qui peut être reconnu et exposé explicitement, mais plutôt, pour employer le langage de Geertz, un système symbolique englobant. Mannheim parle ici de « désir dominant » (151), qui peut être retenu comme concept méthodologique, à condition de l'entendre comme un principe d'organisation qui est davantage éprouvé qu'il n'est pensé. La mentalité utopique nous offre « un tableau immédiatement perceptible ou du moins une sorte d'ensemble directement intelligible de significations » (151). Ce concept va acquérir sa pleine signification quand Mannheim parlera de la mort de l'utopie. La mort de l'utopie pourrait bien être aussi la mort d'une image globale de la réalité, qui ne laisse place qu'à une approche partielle et morcelée des événements et des situations.

Ces trois critères méthodologiques – un concept construit de l'utopie, une corrélation avec les couches sociales correspondantes et un désir dominant – ne sont pas si loin des types idéaux de Max Weber. Cette typologie diffère toutefois de celle de Weber sous un aspect fondamental, qui va se révéler décisif pour la suite de notre analyse de Mannheim. Il considère que l'*antagonisme* entre les utopies est fondamental. Nous en avons déjà fait la remarque à propos de l'idéologie : peut-être l'idéologie n'existe-t-elle pas tant qu'une culture commune n'a pas été brisée. Il doit y avoir des oppositions, des antagonismes. Cet antagonisme est plus aisé à reconnaître dans le cas de l'utopie car, pour Mannheim,

toute utopie se définit par son antagonisme par rapport aux autres. Ce n'est pas par hasard que la section suivante du livre de Mannheim s'intitule : « *Changements dans la configuration de la mentalité utopique* » (154 ; souligné par moi). Il y a une configuration de cette mentalité parce que c'est le système de l'utopie comme un tout qui rend compte de l'opposition entre telle utopie spécifique et telle autre. Les utopies « sont nées et se sont maintenues en contre-utopies mutuellement antagonistes » (149). Quelques utopies pourront être typiquement des anti-utopies, parce qu'il y a un élément de contre-utopie dans chaque utopie. Cette notion de contre-utopie autorise Mannheim à ranger le conservatisme parmi les utopies, ce qui est en général plutôt contestable. Selon ses propres critères toutefois, si nous prêtons attention au fait que le conservatisme est une forme qui structure la vie, qu'il apparaît comme non congruent et qu'il est animé par un désir dominant, on a bien affaire à une utopie. Même s'il projette pour l'avenir de restaurer le passé, c'est toujours une utopie, car il s'oppose à une autre utopie. Il est essentiel que les utopies soient mutuellement en relation dynamique. « Le sociologue ne peut réellement comprendre ces utopies que comme parties d'une constellation totale constamment mouvante » (150).

Cette importance accordée à la configuration fait la transition de ce que j'ai appelé la typologie de Mannheim vers une dynamique. Cette différence est présente dans le titre même de la nouvelle section : « *Changements dans la configuration de la mentalité utopique* » (154 ; souligné par moi). Les évolutions globales du système, la tendance qui oriente le mouvement de toute la constellation, tel est l'objet de cette section. Nous allons toutefois laisser de côté, pour l'instant, le problème du courant qui entraîne l'ensemble de la configuration pour regarder d'une manière plus statique comment cette configuration est construite. Un point de vue nous servira de fil conducteur, car il est récurrent dans l'analyse de Mannheim : la manière dont chaque utopie propose un sens particulier du temps historique. « C'est précisément à cause de cette importance centrale du sens historique du temps que nous insistons particulièrement sur les rapports qui existent entre toute utopie et la perspective historique du temps correspondante » (152).

La première utopie qu'évoque Mannheim n'est pas celle de Thomas More. A la place, Mannheim commence avec Thomas Münzer, l'anabaptiste (il est intéressant de faire le rapprochement avec Ernst Bloch, qui écrivit huit ans auparavant [1921] un *Thomas Münzer comme théologien de la révolution*). Pourquoi Mannheim choisit-il Thomas Münzer et non Thomas More ? D'abord, parce que l'anabaptisme de Münzer figure à la fois le plus grand écart entre l'idée et la réalité – l'exemple le plus fort du critère de non-congruence – et en même temps l'exemple le plus achevé d'une tentative de réalisation du rêve utopique. Pour Mannheim, le fait de commencer à ébranler l'ordre établi ne suffit pas à définir l'utopie. Le mouvement de Münzer est chiliaste : il s'oriente vers la réalisation d'un royaume millénaire venu du Ciel. L'élément transcendant se manifeste dans cette descente du Ciel vers la terre. Le chiliasme assure un point de départ transcendant à une révolution sociale fondée sur des motifs religieux. Ce mouvement vient à bout de la distance entre l'utopie et la réalité. Notons que cette utopie chiliaste limite la portée de l'affirmation de Marx que la religion est nécessairement du côté de l'idéologie. Cette exception est peut-être ce qui fournit le modèle de toutes les utopies, dans la mesure où elles viseront toutes à réduire le fossé entre l'idée et la réalité.

La seconde raison pour laquelle Mannheim privilégie l'utopie chiliaste, c'est qu'elle relie l'idéal aux exigences d'une couche sociale opprimée. Décisive est ici la conjonction entre le prêcheur et la révolte des paysans. « Des aspirations qui jusque-là avaient été ou bien indépendantes d'un but spécifique, ou bien concentrées sur des objectifs de l'autre monde, prirent soudain un caractère temporel. On sentait maintenant qu'elles étaient réalisables *hic et nunc* et elles pénétraient le comportement social d'une ardeur singulière » (155). On retrouve le critère de la réalisation possible. Pour Mannheim, ce mouvement représente la première brèche dans l'acceptation fataliste du pouvoir tel qu'il est. C'est la raison pour laquelle Mannheim ne considère pas *Les Lois* de Platon, et encore moins *La République*, comme des utopies. Pouvons-nous même parler d'utopie avant la Renaissance ? Si l'utopie, du moins l'utopie moderne, se définit par cette conjonc-

tion entre un idéal transcendant et la rébellion d'une classe opprimée, c'est bien la naissance de l'utopie. C'est aussi ce qui exclut Thomas More comme point de départ. Le choix de cette origine se confirme par son influence persistante, et aussi par la menace qu'elle ne cessera de représenter pour les autres formes d'utopie. L'utopie chiliaste fait naître des contre-utopies, qui sont plus ou moins dirigées contre la menace d'une résurgence de cette utopie fondamentale. Les utopies conservatrices, libérales, et même socialistes, verront toutes dans l'anarchisme de l'utopie chiliaste leur ennemi commun. Pour Mannheim, on peut tracer une ligne reliant Thomas Münzer à Bakounine, une même énergie cherchant à relier un idéal et une exigence terrestre venant d'en bas. Mannheim souligne que la dynamique de cette utopie met en œuvre « les énergies orgiastiques et les explosions extatiques » (157). On peut se demander si ces termes sont bien choisis, mais il désigne par là l'impulsion émotionnelle induite par la conjonction de l'idéal et des aspirations d'en bas, qui s'oppose à tous les idéaux de culture de l'Europe classique, typiques de l'utopie libérale, dont la dernière figure culminante sera celle de la *Bildung* allemande. Il y a dans l'utopie chiliaste une énergie anti-libérale, car ce ne sont pas les idées qui font l'histoire, mais les énergies libérées par la perspective du Royaume millénaire.

Quel est le sens du temps spécifique de cette utopie, et peut-être de toutes les utopies qui opèrent un court-circuit entre l'absolu et l'ici et maintenant immédiats ? Il n'y a aucun délai, aucune succession temporelle entre l'absolu et l'immédiat. « Pour le vrai chiliaste, le présent devint la brèche par laquelle ce qui était auparavant intérieur jaillit soudain, s'empare du monde extérieur et le transforme » (160). Le sentiment est celui que le Royaume de Dieu est là. Il n'y a qu'un seul temps, qui est le présent. L'expérience chiliaste est à l'opposé de la séparation mystique de l'espace et du temps. Le chiliasme se réclame de l'instantanéité de la promesse contre la longue maturation développée par un concept pédagogique de la culture, ou contre le sens de l'opportunité historique, en fonction des conditions réelles, avancé par la pensée marxiste. Pour Mannheim, le mépris pour la maturation ou l'opportunité est caractéristique de l'utopie chiliaste.

La seconde forme d'utopie que retient Mannheim est l'utopie libérale-humanitaire. Elle est principalement fondée sur la confiance dans le pouvoir de la pensée conçue comme processus d'éducation et d'information. Elle s'oppose à l'ordre existant au nom d'une idée. Ce n'est toutefois pas le platonisme, qui reste un modèle plutôt qu'une possibilité de changement. En un sens, nous pouvons dire que l'Université procède de cette utopie, car la transformation de la réalité advient par une meilleure connaissance, une plus haute éducation, etc. Cette forme est utopique en tant qu'elle dénie, parfois même très naïvement, les véritables sources de pouvoir que sont la propriété, l'argent, la violence, toutes les forces qui ne sont pas celles de l'intelligence. Elle valorise à l'excès la capacité de l'intelligence à mettre en forme. En ce sens, elle est anti-chiliaste, car elle ne mobilise pas des énergies. Pour Mannheim, l'utopie libérale culmine dans l'idéalisme allemand, qui reflète cette philosophie de l'éducation, cette *Bildung*. Elle est illustrée par le combat permanent que se livrèrent, du début de la Renaissance au moins jusqu'à la Révolution française, une vision du monde intellectuelle et rationaliste et une vision du monde cléricale ou théocratique. Le groupe social qui sous-tendait la première de ces visions du monde était la bourgeoisie – les gens plus « éclairés » – qui combattit les monarchies et, après la Révolution française, le retour à une légitimation théocratique. Le cœur de cette utopie se trouve dans l'idée d'Humanité comme idéal formateur, malgré le caractère abstrait de cette notion. Cette utopie était présente tant dans les Lumières françaises (peut-être sur un mode plus politique et plus immédiat) que dans les Lumières allemandes (davantage comme théorie de la culture), et peut-être quelque chose de similaire était-il à l'œuvre en Angleterre dans la sécularisation du piétisme.

Le sens du temps de l'utopie libérale est donné par sa vision de l'histoire comme analogue au déroulement de la vie individuelle, avec une enfance et un âge mûr, mais toutefois sans vieillesse ni mort. L'idée centrale est ici celle d'une croissance vers la maturité. C'est une conception du progrès, laquelle est dirigée contre la sensibilité historique de l'utopie chiliaste. Le changement n'intervient pas à tout moment, mais à l'issue d'une évolution

historique. Au lieu de se centrer sur l'irruption d'un *kairos*, on souligne ici le rôle de la croissance et du devenir. Ce mythe de l'éducation de l'homme est toujours anti-anarchiste. Les métaphores et symboles que cette utopie mobilise sont centrés autour de l'idée de « lumière » : les Lumières sont un thème qui, en un sens, est aussi partagé par la Renaissance et la Réforme. *Post tenebra lux*, après les ténèbres vient la lumière, et la lumière gagne à la fin.

La troisième utopie discutée par Mannheim est le conservatisme. A première vue, il peut paraître étrange de le ranger au nombre des utopies. Le conservatisme est davantage une contre-utopie, mais une contre-utopie qui, poussée à se légitimer par les attaques dont elle fait l'objet, devient d'une certaine manière une utopie. Le conservatisme découvre son « idée » après les faits, comme la chouette de Minerve de Hegel qui ne prend son vol qu'à la tombée du jour. En tant qu'utopie, le conservatisme développe des symboles tels que le *Volksgeist*, l'esprit d'un peuple. Son imaginaire est morphologique. La population forme une communauté, peuple, nation ou État, qui sont des parties d'un tout pensé comme un organisme. La croissance ne peut être accélérée, les gens doivent être patients : les choses prennent du temps pour changer. C'est un sens de la détermination historique, analogue à la croissance d'une plante, tandis que les idées flottent en l'air. Cette tournure de pensée est de manière évidente anti-abstraite. Aussi le sens du temps du conservatisme est-il en priorité orienté vers le passé, non pas un passé aboli, mais un passé qui nourrit le présent en lui fournissant ses racines. Contre le *kairos* de la première utopie et le progrès de la seconde, le conservatisme affirme un sens de la durée, de la tradition, l'idée que quelque chose est transmis et toujours vivant, et que le présent serait vide sans cet afflux souterrain.

La quatrième forme d'utopie est l'utopie socialiste-communiste. Ici aussi, nous aurions des réserves à faire sur la classification de Mannheim. Plus précisément, comment pouvons-nous appeler utopique un mouvement qui prétend être anti-utopique ? Mannheim donne deux réponses à cette question. Ce mouvement est utopique d'abord en raison de ses rapports aux trois autres utopies, rapports qui ne sont pas seulement de rivalité mais aussi de syn-

thèse. Mannheim affirme que cette quatrième forme est « basée sur une synthèse intérieure des diverses formes d'utopie qui se sont manifestées jusqu'ici... » (197). Elle conserve de l'utopie chiliaste le sens d'une rupture dans l'histoire, la coupure entre une ère de la nécessité et l'ère de la liberté. Elle conserve aussi le meilleur de la tradition du progrès, l'idée d'une préparation temporelle, d'étapes historiques. Le passage, par exemple, de la propriété fondée sur la terre à la propriété du capital représente un développement rationnel qui rend possible à un moment donné une rupture dans la structure sociale. Même l'utopie conservatrice est mise à contribution : le sens de la nécessité, l'idée que nous ne pouvons pas tout faire à tout moment, l'élément déterministe qui est étrangement associé à l'idée de la rupture. (Dans *La Dialectique de la nature*, Engels cherche à concilier ces différents aspects, progrès, nécessité, rupture, en soutenant que, à un certain degré, les changements quantitatifs produisent des changements qualitatifs.) Après la révolution, le courant conservateur joue aussi un rôle important dans l'utopie socialiste : il s'agit pour le parti de préserver les acquis de la révolution. Au pouvoir, le parti met en œuvre toutes les stratégies d'une utopie conservatrice. En revanche, l'autre relation de l'utopie socialiste-communiste aux utopies précédentes est de les tenir toutes pour des idéologies. L'idée althussérienne d'une coupure épistémologique pourrait ainsi être employée pour décrire la relation entre cette dernière utopie et les trois autres.

L'intrication des trois premières utopies avec la quatrième est particulièrement reconnaissable dans le sens du temps qui caractérise l'utopie socialiste-communiste. Mannheim estime que la contribution décisive de cette utopie est la manière dont elle articule la relation du proche et du lointain. Le lointain, c'est la construction du communisme : ce sera la fin de la lutte des classes, la fin de l'oppression, etc. Le proche implique les étapes nécessaires à la réalisation de ce but, étapes qui doivent être rationnelles. Le socialisme doit par exemple intervenir en premier, précéder l'étape du communisme. Mannheim parle à ce propos de l'appréciation stratégique du temps propre à l'utopie socialiste-communiste. « Le temps est expérimenté ici comme une série de

points stratégiques » (204). Ceux qui ont fréquenté les communistes connaissent bien cette patience capable d'attendre le bon moment, cette capacité d'endurer le présent en conservant leur idéal pour le temps opportun. Mannheim fait à ce propos une remarque très intéressante : « Ce n'est que par l'union d'un sens de la détermination avec une vision vivante de l'avenir qu'il était possible de créer un sens historique du temps de plus d'une dimension » (206). L'avenir se prépare dans le présent, mais en même temps il y aura plus dans l'avenir que dans le présent. « "L'idée" socialiste, dans son interaction avec les faits "réels", n'opère pas comme un principe transcendant et purement formel qui régirait les événements de l'extérieur, mais plutôt comme une "tendance" opérant au sein de la réalité et qui se corrige continuellement par rapport à ce contexte » (207). Cette utopie affine l'idée de progrès en y introduisant la notion de crise, qui était plus ou moins absente de l'utopie libérale, à l'exception de Condorcet. Dans l'utopie socialiste-communiste, « l'expérience historique devient un véritable plan stratégique » (208).

Le principal problème que rencontre désormais Mannheim est celui de la direction prise par le changement dans la configuration utopique. Les quatre formes d'utopies ne sont pas seulement antagonistes, car leur constellation est orientée : la nature de leur antagonisme affecte la direction générale du changement. (Nous pourrions faire une comparaison intéressante sur ce point entre les types de légitimité dégagés par Max Weber et sur le mouvement qui induit le passage de la légitimité charismatique à la légitimité traditionnelle, pour finir par la légitimité rationnelle-bureaucratique.) L'idée fondamentale de Mannheim est ici que l'histoire de l'utopie représente une « approximation progressive de la vie réelle », et donc est l'histoire d'un déclin de l'utopie. Je doute fort de la validité de cette thèse, comme nous le verrons, et d'ailleurs Mannheim nuancera cette assertion. Quoi qu'il en soit, Mannheim écrit au début de la section consacrée à l'examen de « L'utopie dans la société contemporaine » : « Le processus historique lui-même nous montre une utopie qui, à un moment donné, transcendait complètement l'histoire, descendant graduellement vers la vie réelle et s'en rapprochant de plus en plus » (209). C'est

comme si la distance utopique se trouvait progressivement réduite. Après avoir décrit ce changement de manière « non évaluative », Mannheim passe, comme il l'a fait pour l'idéologie, à une évaluation de sa portée. Il est difficile de refuser de prendre parti sur la signification de ce changement, de décider s'il va dans le bon ou dans le mauvais sens. Parce que Mannheim a défini l'idéologie et l'utopie comme non congruentes avec la réalité, sa conclusion est prévisible. Il doit considérer l'élimination de la non-congruence comme un gain positif. Cette « approximation de la vie réelle » est un bien dans la mesure où elle exprime une tentative de mieux épouser la réalité sociale. Elle correspond à une « maîtrise des conditions concrètes de l'existence » (210).

« L'affaiblissement général d'intensité de l'activité utopique se produit encore dans une autre direction importante : chaque utopie, lorsqu'elle se forme à un stade ultérieur de développement, manifeste un rapprochement plus étroit avec le processus historico-social. En ce sens, les idées libérales, socialistes et conservatrices ne sont que des stades différents et, à vrai dire, des formes d'opposition dans le processus qui s'éloigne toujours davantage du chiliasme et se rapproche plus étroitement des événements qui se produisent dans le monde » (211).

L'histoire moderne prend de plus en plus de distance avec le chiliasme. Je ne sais cependant pas ce que Mannheim entend par « les événements qui se produisent dans le monde », car qui d'autre que l'utopie connaît ces événements ? C'est un des points aveugles de notre lecture.

Mais quel que soit le caractère bénéfique de cette évolution, elle ne laisse pas d'être inquiétante d'un autre point de vue. Mannheim pense que l'anarchisme radical a disparu de la scène politique (je ne sais pas s'il pourrait le dire de nos jours). Il remarque très clairement l'évolution conservatrice du socialisme, la bureaucratisation de l'utopie libérale, la montée du scepticisme qui accompagne celle de la tolérance et, par-dessus tout, la réduction de toutes les utopies à des idéologies. C'était, on s'en souvient, sa thèse étudiée dans le chapitre consacré à sa théorie de l'idéologie. Maintenant, chacun sait qu'il est pris dans une idéologie, et

Mannheim souligne que le marxisme lui-même est pris dans cette érosion.

Tandis qu'il s'approche de la fin du chapitre consacré à l'utopie, Mannheim est soudain effaré de sa découverte. Il émet alors une protestation viscérale, un cri, qui se traduit par une citation du poète Gottfried Keller : « Le triomphe ultime de la liberté sera stérile » (214). Mannheim pointe les symptômes de cette stérilité : la désintégration générale des visions du monde, la réduction de la philosophie à la sociologie. La philosophie est de moins en moins la matrice de perspectives globales, et la sociologie elle-même, sans perspective philosophique pour la fonder, se réduit à des enquêtes empiriques ponctuelles sans fin : « A ce stade de développement avancé, la perspective totale tend à disparaître en proportion de la disparition de l'utopie. Seuls, dans la vie moderne, les groupes d'extrême gauche et d'extrême droite croient à une unité dans le processus de l'évolution » (217).

Le sens du temps historique est profondément atteint par cette décadence de l'utopie. « Toutes les fois que l'utopie disparaît, l'histoire cesse d'être un processus menant à une fin dernière » (218). Mannheim pense que la catégorie de totalité n'a plus cours, et que c'est là le trait caractéristique de notre époque. Nous devons toutefois comparer cette perspective avec celles d'autres approches contemporaines. Sur la scène théologique contemporaine, par exemple, l'accent mis sur la théologie du Verbe est en passe d'être supplanté par des tentatives de renouveler les théologies de l'histoire. Les théologies de l'histoire sont à coup sûr une tentative de renouer avec la notion de totalité, et de réagir contre la disparition de perspectives d'ensemble. Ce serait un autre argument en faveur d'une relecture de Lukács. Lukács fait partie de ces marxistes dotés du sens de la totalité, comme l'a vu Sartre, qui lui a emprunté cette notion dans sa *Critique de la raison dialectique*. Pour le Lukács d'*Histoire et Conscience de classe*, la totalité ne signifie pas tant la nécessité du déterminisme que la capacité de représenter en un tableau d'ensemble tous les conflits. C'est ce sens de l'orientation générale qui disparaît chez Mannheim et entraîne avec lui la disparition de la notion de but. Mannheim pense que le résultat de cet effacement est la réduc-

tion de tous les événements, de toutes les actions humaines, aux fonctions qui tirent leur origine des pulsions humaines. Il crédite de cette idée Pareto et Freud. En ce qui concerne ce dernier, je n'irais pas dans ce sens, car Freud relie toujours la pulsion au surmoi, c'est-à-dire à la vie culturelle. Quoi qu'il en soit, Mannheim voit là le triomphe d'une forme prosaïque de facticité (*Sachlichkeit*). C'est la victoire vide de sens de la congruence : les individus sont adaptés et, parce qu'ils sont adaptés, ils n'ont pas d'illusions. Mais avec les illusions ils perdent aussi leur sens de l'orientation. Mannheim peint ici toutes les maladies de la sociologie moderne.

Mais cette vision d'un monde sans utopie est-elle vraie ? Ne sommes-nous pas témoins d'une reviviscence de l'utopie en raison même de l'échec de cette soumission au réel ? La reconnaissance que la science et la technologie peuvent elles-mêmes être idéologiques rouvre la porte de l'utopie. Mannheim anticipe cette objection jusqu'à un certain point. Il fait deux remarques qui nuancent cette absence de tension dans le monde de son temps. « D'une part il y a des couches sociales dont les aspirations ne sont pas encore satisfaites » (224). Et comment ! Les problèmes du sous-développement aujourd'hui ne peuvent que contredire totalement l'image d'un monde satisfait. Rien n'est plus faux que l'affirmation de Mannheim que nous vivons dans « un monde qui n'est plus en train de se faire » (224). Il est aussi très étrange qu'on ait pu l'écrire en 1929, quelques années avant le triomphe de Hitler. Il y a quelque chose d'effrayant dans cet aveuglement. Peut-être est-ce le triomphe de l'utopie libérale qui a inspiré sa sociologie, si nous pouvons penser que cette science cache une utopie. Mais l'idée que la *Bildung* triomphait allait bientôt être cruellement démentie. La seconde nuance que Mannheim apporte à sa thèse est qu'il existe un autre groupe qui est insatisfait : les intellectuels. Il anticipe ici sur Marcuse et sur les autres représentants de l'École de Francfort. « Toutefois, comme les intellectuels ne se trouvent nullement en harmonie avec la situation existante ni assez en accord avec elle pour qu'elle ne leur pose plus de problèmes, ils visent aussi à dépasser cette situation d'où toute tension serait absente » (227).

Je voudrais conclure notre discussion de Mannheim en citant une remarque d'une grande force. Dans le dernier paragraphe du chapitre sur l'utopie, Mannheim explique où le parallèle entre l'idéologie et l'utopie prend fin :

« Mais éliminer complètement de notre monde tous les éléments qui dépassent la réalité nous conduirait à une facticité [*Sachlichkeit*] qui signifierait, en définitive, la ruine de la volonté humaine. C'est là que se trouve la différence essentielle entre les deux types de dépassement de la réalité : alors que le déclin de l'idéologie ne représente une crise que pour certaines couches sociales et que l'objectivité à laquelle on parvient en démasquant les idéologies prend toujours la forme d'une clarification de soi pour la société prise comme un tout, la disparition complète de l'élément utopique dans la pensée et dans l'action de l'homme signifierait que la nature et l'évolution humaines prennent un caractère totalement nouveau » (232).

Si l'idéologie est la fausse conscience de notre situation, nous pouvons imaginer une société sans idéologie. Mais nous ne pouvons pas imaginer une société sans utopie, car ce serait une société sans dessein. La distance qui nous sépare de nos fins est différente de la distorsion de notre propre image. « La disparition des différentes formes de l'utopie ferait perdre à celui-ci [l'homme] sa volonté de façonner l'histoire à sa guise et, par cela même, sa capacité de la comprendre » (233).

Comme j'ai tenté de le montrer, Mannheim peut être critiqué sur de nombreux points. Nous pouvons mettre en question sa méthode, le choix de la sociologie contre l'histoire, la construction de sa typologie de l'utopie, la manière dont il la décline parmi les utopies particulières. La typologie de Mannheim est-elle trop schématique ? Sa liste est-elle complète ? Pourquoi quatre utopies, et non pas sept ou dix ? Quel est le principe de construction de sa typologie ? La dynamique de l'utopie selon Mannheim semble être liée à l'utopie du progrès. Il y a aussi une présence importante de Hegel car, chez les deux auteurs, le conservatisme vient après l'utopie libérale. Après les Lumières vient la belle âme et le regret du passé. Mannheim semble partager l'idéali-

sation romantique du passé, qui était si forte en Allemagne. Il est vrai que le romantisme français a été plus lyrique, tandis qu'en Allemagne il a été plus politique, dans le sens d'une restauration du sang et de la terre. Le nazisme a même trouvé quelques racines dans cette tradition du peuple comme corps.

J'ai été particulièrement surpris que le texte de Mannheim n'accorde pas de place aux utopies socialistes. Mannheim considère comme une utopie la forme de socialisme élaborée par le marxisme ; mais cette forme n'est utopique que par les traits qu'elle emprunte aux autres utopies. Dans sa constitution même, à mon avis, le socialisme marxiste n'est pas utopique, sauf dans ses développements chez le jeune Marx, chez qui on trouve une utopie de la personne totale, de l'intégrité de la personne totale. C'est aussi cette catégorie de la totalité qu'a promue Lukács. En nous tournant, pour finir, vers deux exemples authentiques de socialismes utopiques, nous verrons peut-être que des alternatives existent aux conclusions énoncées par Mannheim. Il est possible d'échapper à la tension qui soutient son chapitre sur la fin des utopies. La défense, en fin de compte, de l'utopie chez Mannheim est cohérente, mais nous devons l'établir sur de nouvelles bases. Le texte de Mannheim est finalement plus complexe qu'on ne pourrait le penser à première vue, et une réappropriation de la notion d'utopie doit démêler quelques-uns des problèmes que son texte met au jour.

Saint-Simon

Les deux derniers chapitres aborderont deux exemples de socialisme utopique au XIX^e siècle. Je les ai choisis pour trois raisons. D'abord, je veux mettre à l'épreuve la typologie de l'utopie proposée par Mannheim. Je ne suis pas sûr qu'elle soit juste dans sa définition fondamentale de l'utopie comme non-congruence. Parce que les communautés utopiques peuvent chercher à se réaliser – et elles peuvent effectivement exister –, l'utopie est peut-être mieux définie par sa revendication, qui est de miner l'ordre établi, que par le manque de congruence. La typologie de Mannheim s'avère également incomplète parce qu'il néglige en fait le rôle joué par les utopies socialistes non marxistes. La seconde raison de mon choix est que je voudrais poursuivre la recherche entreprise par Mannheim sur la relation entre les utopies individuelles et la mentalité utopique en général. Mannheim soutient qu'il peut réduire l'élément individuel – qui est l'objet de l'histoire – à la structure sociale. Ma question est la suivante : jusqu'où cette réduction peut-elle fonctionner ? Enfin, je voudrais me demander si la caractérisation marxiste de l'utopie est une représentation adéquate des utopies spécifiques. Engels a forgé le concept de « socialisme utopique » et je me concentrerai sur sa description de ce type utopique, tout en l'opposant aux deux exemples spécifiques de socialisme utopique que nous aborderons. Dans l'analyse d'Engels, nous voyons que les utopies ne sont pas toujours reconnues comme telles par leurs partisans, mais qu'elles sont plutôt désignées ainsi par leurs adversaires. Mannheim a dit quelque chose sur cette question lorsqu'il a remarqué que les groupes ascendants promeuvent l'utopie alors

que les groupes dirigeants défendent l'idéologie. Comme nous le découvrirons, il peut être très difficile d'identifier, derrière certaines utopies, les groupes montants. Cela constitue aussi un bon test pour ma théorie de l'utopie.

Je partirai de cette imputation d'« utopie » qu'Engels attribue à ce groupe de socialistes du XIX^e siècle : je prendrai sa caractérisation pour fil conducteur et je verrai comment elle fonctionne. L'expression de « socialisme utopique » a été utilisée par Engels dans une brochure publiée en 1880 sous le titre *Socialisme utopique et Socialisme scientifique*. Il ne s'agit pas d'un texte autonome mais du troisième chapitre d'un ouvrage intitulé *l'Anti-Dühring*¹. Engels a vu de façon tout à fait pertinente que ces utopies socialistes étaient issues des Lumières françaises. Et donc, une première question est de déterminer comment les Lumières ont pu produire des utopies. Le surgissement des utopies à partir des Lumières s'accorde bien avec la typologie de Mannheim, car le second type d'utopie était, rappelons-le, l'utopie rationaliste. Pour les Lumières, seule la raison est porteuse d'une protestation radicale contre la domination politique et ecclésiastique. La raison devient utopique quand cette protestation contre le pouvoir en place ne trouve pas d'issue historique. Telle était en fait la situation historique, car la plupart de ces utopies sont apparues après l'échec de la Révolution française, c'est-à-dire quand elle est devenue une révolution bourgeoise et non plus une révolution populaire.

Dans le développement du socialisme utopique, le génie individuel se substitue aux groupes montants. C'est cette substitution du génie à la classe qui intéressait Engels : bien entendu, il s'élève contre les socialistes utopiques mais sans la brutalité et l'âpreté qu'il réserve à la pensée bourgeoise. Engels affirme, de façon très simpliste, que la raison n'est que l'idéalisation des intérêts de la bourgeoisie (52). Pour la pensée marxiste, il y a donc eu, très tôt, un court-circuit entre la raison et les intérêts. Engels croit que la

1. Les références au texte d'Engels seront données dans la traduction française de E. Bottigelli, publiée en 1962 aux Éditions sociales, sous le titre *Socialisme utopique et Socialisme scientifique*.

raison est la forme idéalisée de la domination bourgeoise. Dans ce processus d'idéalisation, pourtant, il n'y a pas seulement le développement d'une idéologie – c'est-à-dire la justification de la position de la classe dominante – mais également un sous-produit qui est l'utopie. Les talents individuels ont alors la capacité de faire autre chose que de représenter purement et simplement les intérêts dominants.

Pour Engels, l'illusion utopique réside dans l'espérance que la vérité sera reconnue tout simplement parce qu'elle est la vérité, et indépendamment de toutes les combinaisons de pouvoir et de forces historiques (54). Nous retrouvons ici ce que disait Mannheim à propos des utopies millénaristes : leur indifférence aux circonstances. C'est toujours le bon moment pour faire la révolution. Les conditions historiques ne sont pas nécessaires, pas plus que les conditions de la réussite. Cette indifférence aux circonstances historiques est la contrepartie de l'explosion du génie (54), qui rencontre un faible appui pour ses positions dans les forces historiques du présent. Engels suggère qu'au temps des socialistes utopiques le manque de maturité de la production capitaliste et la situation de classe convergeaient avec l'immaturité de la théorie (57). La théorie n'était pas mûre, car les classes qui auraient pu porter un programme révolutionnaire n'étaient pas encore mûres. Cette immaturité théorique se manifestait dans la croyance utopique selon laquelle la société pouvait se transformer sur la base de la seule raison. Les marxistes ont toujours affirmé que le capitalisme doit parvenir à un certain niveau pour que se développe une situation révolutionnaire : la promotion de l'utopie correspond au stade de l'immaturité. Pourtant, même si elle est décrite négativement comme un défaut de maturité, l'utopie est reconnue comme quelque chose de spécifique dont il ne suffit pas de se débarrasser en la renvoyant à l'idéologie. Même le marxisme rationaliste d'Engels a dû se préoccuper d'un mode de pensée spécifique qui ne pouvait être qualifié d'idéologique. Engels ne dit pas exactement que ces modèles de socialisme alternatif sont des utopies, mais qu'ils sont « d'avance condamnés à l'utopie » (57). Engels utilise cette expression parce qu'il a présent à l'esprit un certain modèle utopique – les utopies de la

Renaissance : *L'Utopie* de More, *La Cité du Soleil* de Campanella, etc. Le modèle est littéraire : c'est un modèle régressif parce qu'il est imaginaire, et cette imagination relève du passé. Cette pensée qui prétend se projeter en avant est en fait un retour en arrière à quelques grandes « fantaisies » littéraires et sociales du passé (57). Ailleurs, Engels appelle « poésie sociale » une forme au moins de cette pensée utopique. Engels voulait ainsi la caractériser de façon négative, mais nous pouvons au contraire considérer que c'est une bonne description de la pensée utopique dans son ensemble, parce qu'il peut en effet y avoir place dans notre vie pour la poésie sociale. En fait, au terme de ce chapitre, ma question sera de savoir si nous ne sommes pas prêts, de nos jours, à lire ces utopies de façon plus favorable, car nous savons ce que Marx et Engels ont produit, historiquement tout au moins, en termes de socialisme d'État. Après cet échec vient peut-être à nouveau le temps de l'utopie.

Engels donne trois exemples de socialisme utopique : Saint-Simon, Fourier et Owen. Nous parlerons des deux premiers. Il sera d'abord question de Saint-Simon, puis de Fourier. Il est intéressant de remarquer que ces deux penseurs ont écrit entre 1801 et 1836, c'est-à-dire pendant la restauration. Les utopies sont apparues durant une période de restauration, ce qui peut-être prend sens pour notre temps aussi. Saint-Simon était prudemment révolutionnaire pendant la Révolution française et pourtant, comme nous le verrons, il haïssait la violence. Cette attitude négative à l'égard de la violence fait aussi partie de la mentalité utopique : on s'efforce de convaincre les autres parce que c'est l'imagination et non la violence qui doit opérer la rupture avec le passé. Saint-Simon et Fourier représentent les deux pôles de l'utopie socialiste : Saint-Simon est un rationaliste radical, tandis que Fourier est un romantique. La discussion de leurs positions est une bonne approche de la dialectique interne de l'utopie, de son aspect rationnel et de son aspect émotionnel.

Dans mon analyse de ces deux figures, je m'inspire beaucoup de Henri Desroche et de son ouvrage *Les Dieux rêvés*². Le titre

2. Henri Desroche, *Les Dieux rêvés*, Paris, Desclée, 1972.

même est intéressant pour notre propos, car il porte sur l'imagination. L'imagination a la fonction d'un rêve social. Desroche affirme que la pensée de Saint-Simon s'est développée en trois étapes. Son utopie rationaliste a commencé par être proche des Lumières, mais elle s'est modifiée avec le temps, jusqu'à devenir une tentative pour faire renaître le rêve millénariste d'une religion nouvelle. Les utopies ont cette caractéristique frappante : elles commencent souvent par une position radicalement anticléricale, et même antireligieuse, et elles s'achèvent en prétendant recréer la religion. Nous réserverons pour une discussion ultérieure la question de savoir dans quelle mesure cette transformation peut constituer un critère de l'utopie.

Le premier projet utopique de Saint-Simon est exposé dans un ouvrage intitulé *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, écrit en 1803. Ce texte témoigne d'une orientation purement rationaliste. Sa forme est celle d'une révélation, mais son contenu montre qu'il s'agit d'un projet de science sociale. La forme prophétique est typique des utopies, comme l'est l'utilisation du futur pour indiquer ce qui va advenir. Cette utopie transfère le pouvoir aux intellectuels et aux savants. Le noyau de l'utopie est le pouvoir de la connaissance. Ce foyer confirme mon hypothèse initiale, présentée dans la leçon introductive : toutes les formes de projets utopiques veulent remplacer l'État, comme instance de domination, par une administration qui n'aurait pas de pouvoir charismatique et dont le seul rôle serait de recruter et de soutenir financièrement un haut conseil composé d'individus éduqués, une organisation sacerdotale. Saint-Simon parle à cet égard d'un gouvernement qui serait sous l'égide de Newton. Il confirme encore mon hypothèse : les idéologies et les utopies ont, les unes comme les autres, trait au pouvoir. L'idéologie est toujours une tentative pour légitimer le pouvoir, tandis que l'utopie s'efforce toujours de le remplacer par autre chose. En même temps, ce transfert de pouvoir dans l'utopie est simplement affirmé : aucune modalité pratique n'est mise en œuvre pour réaliser le rêve. Saint-Simon dit toujours que les gens éduqués, les savants, *feront* ceci et cela. L'avenir représente le tableau du rêve mais non le programme qui permet de l'atteindre. Comme

nous le verrons, la dernière forme d'utopie élaborée par Saint-Simon tentera de combler le fossé qui sépare le rêve et le présent état de choses.

Nell Eurich remarque – dans son livre intitulé *Science in Utopia : A Mighty Design* – que l'idée qui consiste à remplacer le pouvoir des politiques par celui des savants a une longue généalogie. Son arrière-fond provient essentiellement de Francis Bacon et de sa *Nouvelle Atlantide* (Condorcet a été le chaînon intermédiaire pour les socialistes utopiques français). L'utopie de Bacon était essentiellement une combinaison entre les ressources d'une nation éclairée et le pouvoir des savants, l'alliance d'une nation éclairée et du génie individuel. L'idée était de remplacer une démocratie politique par une démocratie scientifique : l'élément charismatique appartiendrait aux savants, et l'État serait la bureaucratie sur laquelle s'appuierait ce corps de savants.

Les savants ne détiennent cependant pas le pouvoir à leur profit : c'est le point important. Ils le détiennent afin de libérer la créativité, par une sorte de réaction en chaîne. Cette insistance, qui perdure de Bacon à Saint-Simon, corrobore l'affirmation, à première vue paradoxale, de Mannheim : l'utopie n'est pas seulement un rêve, mais un rêve qui veut se réaliser. Il se dirige vers la réalité et il la brise. L'intention utopique est sans aucun doute de changer les choses, et on ne peut donc pas dire comme Marx, dans la onzième thèse sur Feuerbach, qu'elle n'est qu'une façon d'interpréter le monde et non de le transformer. Au contraire, la pensée utopique veut changer la réalité. La revendication de l'utopie rationaliste est que ce que nous avons appelé la « réaction en chaîne » du changement (l'expression est de Desroche, 37) commence avec le savoir. De surcroît, cette utopie est anti-élitiste, bien qu'on remette le pouvoir entre les mains de ceux qui savent. Les savants n'exercent pas le pouvoir pour leur propre bien-être.

La grande différence entre Bacon et Saint-Simon est la suivante : tandis que Bacon mettait l'accent sur les sciences physiques – la maîtrise de la terre par une bonne connaissance et donc une sorte d'idéologie industrielle découlant des sciences de la nature –, Saint-Simon mettait l'accent sur les sciences sociales. Si Saint-Simon pouvait transporter le concept de science des

sciences de la nature dans les sciences de la société, c'est qu'il affirmait que la loi newtonienne de la gravitation universelle était l'unique principe qui régit tous les phénomènes, à la fois physiques et moraux. Pour qu'il y ait un ordre de la nature, il faut que toutes les sciences disposent du même principe fondamental.

A cette première étape – où la science est la base de l'utopie –, nous pouvons vérifier l'idée, avancée par Mumford, selon laquelle il y a en définitive deux sortes d'utopies : celles qui sont des évasions et celles qui sont des programmes et veulent se réaliser. Parlant de ces dernières, Eurich montre comment elles peuvent engendrer des contre-utopies (1984 d'Orwell, *Le Meilleur des mondes* de Huxley). Les contre-utopies procèdent d'un renversement de l'utopie baconienne. Si nous poussons assez loin l'utopie baconienne, elle conduit à un monde absurde. L'utopie s'auto-détruit.

C'est précisément pour éviter que l'utopie scientifique ne devienne auto-destructrice que Saint-Simon franchit un second pas. Il promeut une alliance entre les savants et les hommes industriels. Les *industriels* peuvent fournir la base pratique de l'utopie. Nous pouvons remarquer que Saint-Simon développe cet argument au début de l'industrialisation en France, qui était à la traîne par rapport à la Grande-Bretagne, où l'industrialisation avait commencé au moins cinquante ans auparavant. Relativement au marxisme, il importe aussi de faire observer que Saint-Simon écrit trente ans avant les *Manuscrits de 1844*, et dans une situation tout à fait différente. Dans l'Allemagne du temps de Marx, il n'y avait pas d'économie politique et pas vraiment de politique. Saint-Simon, quant à lui, ne prend pas le concept d'industrie (ou, pour utiliser le vocabulaire en usage aujourd'hui, le concept de travail) comme un concept de classe qui oppose la bourgeoisie et la classe ouvrière, mais à l'inverse comme un concept qui englobe toutes les formes de travail et ne s'oppose qu'à l'oisiveté. Pour Saint-Simon, c'est là l'antinomie majeure. Les oisifs (le clergé, les nobles) s'opposent à ceux qui travaillent (les industriels). Saint-Simon ne dispose pas du concept de travail que Marx oppose au capital. Selon Engels, la raison pour laquelle la distinction entre le travail et le capital n'a pas été produite est que la

lutte des classes n'était pas mûre (56-57). Mais ce qui est intéressant, c'est qu'en l'absence de cette distinction on rencontre une autre opposition : celle du travail (l'industrie) et de la paresse.

Chez Saint-Simon, le concept de production, au sens large, englobe tous les non-oisifs. Pour parler dans les termes de Desroche, la seconde étape de la pensée de Saint-Simon installe une combinaison entre l'*homo sapiens*, représenté par le savant, et l'*homo faber*, représenté par l'industriel. Les intérêts de Saint-Simon apparaissent clairement dans les projets concrets qu'il lança sa vie durant. Il s'enthousiasma pour le développement des chemins de fer et la construction des canaux. Il participa même à un projet de canal qui aurait relié Madrid à l'Océan ! Saint-Simon était également impressionné par l'Amérique, où il avait servi (pendant la guerre d'Indépendance) sous les ordres de Washington et de Lafayette. Il voyait dans les États-Unis comme la préfiguration de la société industrielle : c'était un pays de travailleurs et de producteurs. Ses disciples influèrent sur la construction du canal de Suez. Toute cette période s'intéressait particulièrement à la communication, à la communication physique par tous les moyens. Alors que l'image de l'île – une île protégée par l'océan de toutes les immixtions extérieures – était si importante pour les utopies de la Renaissance, l'univers était, à l'époque de Saint-Simon, le lieu de l'utopie. Nous répondons aujourd'hui à cette glorification de l'industrie avec plus de méfiance et de scepticisme. Mais la période saint-simonienne parlait de la gloire de l'être humain comme producteur (remarquez que cette insistance ne portait pas sur l'homme en tant que consommateur). Peut-être ce temps partageait-il la très vieille idée d'une création achevée, d'un achèvement du monde par la mobilisation de la nation travailleuse contre les oisifs. Saint-Simon et ses successeurs réussirent à établir, en France, au début de la période industrielle, une union entre les savants, les banquiers et les industriels. Dans la perspective de Saint-Simon, l'utopie substitue le pouvoir industriel à un féodalisme ecclésiastique. Nous trouvons chez Saint-Simon un certain rejet de la religion, identique en un sens à celui de Marx. Ils partagent l'idée selon laquelle la religion est une sorte de surplus. Il est intéressant de se demander si l'accent mis

de nos jours sur le divertissement a pu modifier cette perspective. Peut-être parce que nous sommes rassasiés d'industrie, on dit d'une utopie qu'elle est encore plus utopique si elle se fonde sur l'idée du divertissement plutôt que sur l'idée de l'industrie. Il se peut qu'une conception de la religion liée au délassement ait désormais davantage de sens, alors que, pour Saint-Simon, la religion était du côté de l'oisiveté et de la paresse.

Puisque je m'intéresse également à la sémantique de l'utopie saint-simonienne, je remarque ceci : alors qu'il était question de « rêve » dans la première étape, la seconde étape se présente sous la forme d'une parabole, appelée « parabole industrielle ». Supposons, dit Saint-Simon, que la France perde ses cinquante meilleurs physiciens, chimistes, poètes, banquiers, charpentiers, etc. Le résultat serait que la nation deviendrait un corps sans âme. Supposons par ailleurs, poursuit-il, que la France perde ses princes, ses ducs et ses duchesses, ses conseillers d'État, ses hauts magistrats, ses cardinaux, ses évêques, etc. Dans ce cas, conclut-il, « cet accident peinerait certainement les Français parce qu'ils sont bons [...]. Mais cette perte [...] ne leur causerait de chagrin que sous un rapport purement sentimental, car il n'en résulterait aucun mal politique pour l'État³ ». La classe des oisifs peut bien être supprimée, mais non la classe industrielle. Cette hypothèse est à la fois séduisante et effrayante, parce qu'il faut bien réintroduire quelque part la fonction poétique. Comme nous le verrons, c'est la troisième étape de l'utopie saint-simonienne qui retrouve la fonction poétique.

Un autre aspect intéressant du développement de cette utopie – qui conjugue l'administration par les gens éduqués, les savants et l'activité des industriels – est qu'il fait apparaître l'état actuel de la société comme renversé. « Ces suppositions font voir que la société est le monde renversé » (*ibid.*). J'ai été surpris de constater que Saint-Simon, tout comme Marx, avait l'idée d'une contre-société qui serait la société remise à l'endroit. L'image, semble-t-il, était courante. Engels remarque que cette notion de renversement ou d'inversion était en fait déjà utilisée par Hegel.

3. *L'Organisateur* (1819), cité par H. Desroche, *op. cit.*, p. 60.

Hegel disait que, lorsque la Raison gouverne le monde – telle est pour Hegel la tâche de la philosophie –, alors le monde se tient littéralement sur la tête. Engels cite les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « Depuis que le soleil brille au firmament et que les planètes gravitent autour de lui, on n'avait pas vu encore l'homme se dresser sur la tête, c'est-à-dire sur l'idée, et construire la réalité selon l'idée » (51, note). L'humanité est censée se tenir sur la tête conformément à l'idée. Le règne de l'idée, c'est l'humanité reposant sur sa tête au lieu de se tenir sur ses pieds. Marx pouvait en faire un jeu de mots et dire que son propre argument était que l'humanité marche sur les pieds et non sur la tête. Pourtant, la phrase de Hegel est intelligible au sens où – parce que l'idée (ou le *Begriff*) est dit gouverner la réalité – les gens fonctionnent alors avec leur tête et non avec leurs pieds. Nous serions aveugles à l'effort de Saint-Simon si nous laissions supposer qu'il se contente d'inverser ce renversement.

A la deuxième étape de l'utopie saint-simonienne, le but est encore le bien du peuple. L'entreprise industrielle n'est pas au service du pouvoir, car l'utopie récusé la valeur du pouvoir comme fin en soi. L'industrie est bien plutôt censée servir toutes les classes de la société. La classe parasite, ce ne sont pas les industriels mais les oisifs. Saint-Simon a pleinement confiance dans le fait que l'alliance de l'industrie et de la science œuvre pour « l'amélioration de la condition morale et physique de la classe la plus nombreuse », c'est-à-dire des pauvres (cité par Desroche, 58). Dans son bref résumé de Saint-Simon, Engels le crédite précisément d'avoir parlé d'un gouvernement (nous dirions plutôt un anti-gouvernement) au service de « la classe la plus nombreuse et la plus pauvre » (58). Comme nous pouvons le constater, le mot « classe » a un sens différent de celui qu'il prend dans le marxisme orthodoxe. La distinction entre la classe des savants et celle des pauvres est purement logique : c'est une subdivision. Il ne s'agit pas du concept de classe tel qu'il existe dans la relation entre le capital et le travail. Les marxistes diraient que l'opposition entre le capital et le travail n'était pas encore constituée, mais l'affirmation utopique est que l'émergence historique du concept de classe n'empêche pas nécessairement que

se perpétue cette autre notion de classe. La notion d'utopie regarde vers une société future qui serait dirigée, par exemple, par une classe moyenne. Saint-Simon ne voit aucune contradiction entre les intérêts des savants et les besoins des pauvres. Bien au contraire : il pense que seule cette combinaison améliorera la société et rendra ainsi la révolution inutile.

C'est là une composante importante de la pensée de Saint-Simon : il croit que la révolution survient à cause du mauvais gouvernement. Parce que la révolution est la sanction de la stupidité du gouvernement, elle n'aurait plus aucune nécessité si les leaders du progrès industriel et scientifique étaient au pouvoir. Saint-Simon éprouvait une grande répugnance pour la Révolution : dans ses Mémoires, il parle de son aversion pour la destruction. Ce n'est pas très loin de ce qu'écrit Hegel à propos de la Terreur dans le chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit*. Il semble que le problème de la Terreur ait beaucoup marqué cette génération (peut-être comme pour les Espagnols aujourd'hui, qui ne veulent en aucun cas répéter leur guerre civile). L'Europe de Hegel et de Saint-Simon avait un grand dégoût de la Terreur, puisque les meilleures têtes politiques avaient été coupées.

Ce qui fait également partie de l'utopie saint-simonienne, c'est l'affirmation selon laquelle il existe un certain isomorphisme entre les savants et les industriels. Les idées naissent avec les savants, et les banquiers – en qui Saint-Simon voit les industriels en général – font circuler les idées à travers leurs échanges financiers. L'utopie est celle d'une circulation universelle. L'industrie va s'améliorer à travers les idées. Les utopies sont toujours à la recherche de la classe universelle. Tandis que Hegel pensait que la bureaucratie serait la classe universelle, pour Saint-Simon, à ce moment de sa pensée, c'était la conjonction des savants et des industriels.

La troisième étape du projet utopique de Saint-Simon est intéressante, car elle se présente comme un nouveau christianisme. Le titre de l'ouvrage de Saint-Simon qui inaugure cette étape est exactement *Le Nouveau Christianisme*. Saint-Simon n'y développe pas seulement les tonalités religieuses déjà présentes dans les deux premières étapes, il ajoute quelque chose de nouveau.

Quand je parle de tonalités religieuses, je veux dire que ce qu'il retient de la tradition et de la religion organisée, c'est la nécessité d'un salut administrativement institutionnalisé. Les gens ont besoin d'une administration du salut, et c'est le rôle des industriels et des savants. Une autre tonalité religieuse se trouve dans l'idée saint-simonienne d'une émancipation du genre humain, qui pourvoit la science et l'industrie d'un but eschatologique.

Dans cette troisième étape, le pas décisif est l'introduction des artistes sur le devant de la scène. Certains industriels s'étaient effrayés du projet saint-simonien quand ils avaient constaté qu'il les menait dans la direction d'une sorte de capitalisme d'État ou tout au moins qu'il ne conduisait pas à un système de libre entreprise. Saint-Simon fut découragé par ce manque de soutien à ses idées, et ce fut au point qu'il se tira un coup de fusil dans la tête (les balles lui effleurèrent le crâne et entraînèrent la perte d'un œil). Mais il découvrit finalement l'importance des artistes et décida que, en raison de leur pouvoir d'intuition, ils devaient assumer un rôle dirigeant dans la société. Donc, la hiérarchie de Saint-Simon comprenait d'abord les artistes, puis les savants et enfin les industriels. Comme il le raconte (et comme toujours, la déclaration est pleine de confiance) :

« Je m'étais d'abord adressé aux industriels, je les avais engagés à se mettre à la tête des travaux nécessaires pour établir l'organisation sociale que réclame l'état présent des lumières [...]. De nouvelles méditations m'ont prouvé que l'ordre dans lequel les classes doivent marcher était : *les artistes en tête*, ensuite les savants, et les industriels seulement après ces deux premières classes » (cité par Desroche, 69).

Pourquoi les artistes sont-ils en tête ? Parce qu'ils apportent avec eux le pouvoir de l'imagination. Saint-Simon attend que les artistes résolvent les problèmes de motivation et d'efficacité, ce qui fait manifestement défaut dans une utopie composée simplement de savants et d'industriels. Ce qui manque, dit Saint-Simon, c'est une passion d'ensemble.

Ce qui est frappant, c'est que Saint-Simon et Fourier mettent tous deux l'accent sur le rôle des passions. Comme nous le verrons,

Fourier greffe son utopie tout entière sur une recherche autour des passions. Il revient à une ancienne réflexion, déjà présente chez Hobbes et même chez Hume : l'idée qu'un ordre social est bâti sur les passions plutôt que sur les seules idées. Saint-Simon écrit quant à lui : « *les artistes, les hommes à imagination ouvriront la marche* ; ils proclameront l'avenir de l'espèce humaine [...] en un mot, ils développeront la partie poétique du nouveau système [...]. Que les artistes transportent le paradis terrestre dans l'avenir [...] et ce système se développera promptement » (cité par Desroche, 72). L'idée est celle d'un court-circuit dans le temps : si l'on a brusquement ce genre d'incendie, cette explosion d'émotions créée par les artistes, alors surviendra ce que j'ai appelé la « réaction en chaîne ». Les artistes ouvriront la voie et développeront « la partie poétique du nouveau système ».

C'est à ce moment que la relation ambiguë de Saint-Simon avec la religion parvient à un point de rupture. D'un côté, Saint-Simon garde une profonde antipathie pour toutes les formes de clergé, mais il exprime par ailleurs une nostalgie à l'égard du christianisme primitif. Il pensait que l'utopie vers laquelle il tendait avait déjà été réalisée dans l'Église des premiers chrétiens. L'Église de Jérusalem en était le modèle parce qu'elle avait le don de l'Esprit-Saint. L'artiste représentait à ses yeux l'Esprit-Saint de l'utopie. Saint-Simon était à la recherche d'un équivalent ou d'un substitut à la religion, au sein duquel le culte et les éléments dogmatiques seraient supplantés par ce qu'il appelait l'élément spirituel ou éthique. C'était pour lui le noyau du christianisme primitif. Cette vue de Saint-Simon était courante en son temps, au moins chez les figures et les groupes dissidents (Strauss, en Allemagne, en est un autre exemple). Le christianisme a été d'abord simplement une éthique, et ce n'est que plus tard qu'il est devenu un culte, une forme de dévotion organisée et un système dogmatique. Le christianisme a d'abord été l'enthousiasme de ses fondateurs, et sa visée était seulement éthique. Le paradoxe, c'est que personne ne peut inventer une religion, et c'est toujours un problème pour l'utopie. Saint-Simon devait imaginer un nouveau clergé réduit à des tâches didactiques, afin qu'il ne devienne pas à nouveau oisif, mangeant le pain du peuple. Le clergé serait

limité à l'enseignement de la nouvelle doctrine : ses membres seraient les fonctionnaires du système mais non son centre de gravité. Ils ne seraient que les propagandistes de la vérité. Au sommet de l'utopie, se trouve le triumvirat des artistes, des savants et des industriels : tout comme les vrais créateurs de valeurs, ils règnent sur les administrateurs. Dans le schéma qu'il propose, Desroche décrit, nous l'avons vu, le mouvement qui va de l'*homo sapiens* – le savant – à l'*homo faber* – les industriels. L'artiste, ajoute-t-il, joue le rôle de l'*homo ludens* (c'est un terme que Desroche emprunte à Huizinga). Les artistes introduisent un élément ludique absent dans l'idée d'industrie. Comme chacun sait, rien n'est plus sérieux que l'industrie. Le nouveau christianisme pourvoit à l'espace de la fête – du jeu et aussi de la fête organisée.

Nous touchons ici au moment où l'utopie devient une sorte d'imagination glacée. Tel est le problème qu'aborde Raymond Ruyer dans son livre, *L'Utopie et les utopies*. Toutes les utopies commencent par l'activité créatrice et s'achèvent par le tableau glacé de l'étape ultime (70 s). Comme je l'analyserai plus longuement dans le prochain chapitre, il se peut que la maladie propre à l'utopie soit ce déplacement permanent de la fiction à la peinture. L'utopie s'achève par le tableau de la fiction à travers des modèles. Saint-Simon proposait par exemple qu'il y ait trois chambres parlementaires, et il traçait le diagramme de leurs fonctions dans la hiérarchie. L'une serait la chambre d'invention, la deuxième celle de la réflexion ou de la critique, et la dernière celle de la réalisation ou de l'exécution. Chacune d'entre elles était composée d'un nombre déterminé de représentants de groupes déterminés. Ainsi, la chambre d'invention comportait trois cents membres : deux cents ingénieurs, cinquante poètes ou autres inventeurs en littérature, vingt-cinq peintres, quinze sculpteurs ou architectes et dix musiciens. Cette précision, ainsi que la relation obsessionnelle à des configurations spécifiques et à des symétries, est un trait commun de l'écriture utopique. L'utopie devient un tableau : le temps s'est arrêté. L'utopie n'a pas commencé, elle s'est bien plutôt arrêtée avant même de commencer. Tout doit se conformer au modèle : il n'y a pas d'histoire après l'institution du modèle.

Si nous tentons d'aller au-delà de cette signification de l'utopie comme tableau, nous sommes confrontés au problème critique soulevé par la véritable idée d'un nouveau christianisme : comment donner chair et sang à un squelette rationaliste ? Cela requiert que nous imputions au système non seulement une volonté mais une motivation – une motivation, un mouvement et des émotions. Pour avoir une motivation et un mouvement, l'utopie doit avoir des émotions. La question est alors celle de l'incantation utopique : comment les mots de l'écrivain peuvent-ils devenir l'incantation qui remplace les forces historiques que le marxisme mettra précisément en lieu et place d'un nouveau christianisme ? Ce qui est en jeu, c'est le besoin d'une esthétique politique, où l'imagination artistique sera une force politiquement motivante.

Ce qui m'intéresse ici, en relation à l'analyse de Mannheim, c'est que, lorsque l'utopie rationaliste est déployée jusqu'à ce stade, elle réinstalle en fin de compte la composante millénariste que Mannheim a toujours tenue pour la cellule germinale de l'utopie. Ce n'est pas par hasard si un certain vocabulaire messianique accompagne toujours cette composante. Le christianisme est mort en tant que corpus dogmatique, mais il doit être ressuscité comme passion d'ensemble. Saint-Simon parle même d'une passion œcuménique engendrée par les hommes de l'imagination.

« Je travaille à la formation d'une *société libre* ayant pour objet de propager le développement des principes qui doivent servir de base au nouveau système.

Les sociétaires qui seront artistes devront employer leurs talents à passionner la société générale pour l'amélioration de son sort » (cité par Desroche, 76).

Nous avons ici le rôle de l'imaginaire social. Passionner la société, c'est la mouvoir et la motiver. « Cette entreprise, fait observer Saint-Simon, est de même nature que la fondation du christianisme » (*ibid.*).

Nous remarquerons également que Saint-Simon affirme encore d'une autre manière le chiliasme utopique : il récuse la logique de l'action. Il déclare, avec son emphase caractéristique : « La véritable doctrine du christianisme, c'est-à-dire, la doctrine la plus

générale qui puisse être déduite du principe fondamental de la morale divine, sera produite, et aussitôt cesseront les différences qui existent dans les opinions religieuses » (cité par Desroche, 77). Le présent est la magie du verbe : un court-circuit entre l'explosion passionnelle et la révélation de la vérité. La logique de l'action prend du temps et elle requiert de nous le choix entre des buts incompatibles et la reconnaissance du fait que, quels que soient les moyens choisis, ils entraînent avec eux des maux inattendus et, sans aucun doute, non désirés. Mais, dans l'utopie, tout est compatible avec tout. Il n'y a pas de conflit entre les buts. Tous sont compatibles : aucun n'a sa contrepartie. L'utopie représente donc la dissolution des obstacles. Cette magie de la pensée est le côté pathologique de l'utopie, et c'est un autre versant de la structure de l'imaginaire.

Sur la base de cette présentation de Saint-Simon, j'aimerais soulever quelques questions. Nous devrions d'abord envisager les conséquences de la promotion d'une utopie de la connaissance, de la science. Il y a, semble-t-il, deux manières différentes de l'interpréter. D'abord, sur le mode d'une religion de la productivité et de la technocratie et donc de la fondation d'une société bureaucratique, voire d'un socialisme bureaucratique. Mais on peut, d'autre part, l'envisager comme une adhésion à une idéologie plus coopérative (idée développée par la tendance du saint-simonisme conduite par Enfantin). Cette utopie englobe donc à la fois le mythe industriel, le mythe du travail et de la productivité que nous avons aujourd'hui plus ou moins démasqué, et aussi l'idée d'une convergence des forces au-delà de leur antagonisme actuel, l'idée que cet antagonisme n'est pas fondamental et qu'une certaine unanimité de tous les travailleurs est réalisable.

L'orientation de Saint-Simon fait également émerger l'idée d'une abolition de l'État. Cette idée nous est peut-être plus familière : pour certains, il s'agit encore d'une utopie actuelle. Saint-Simon l'énonce en prédisant que le gouvernement des hommes sera remplacé par l'administration des choses. La relation de soumission des dominés aux dominants sera remplacée par une administration rationnelle. Dans son commentaire de Saint-Simon, Engels note cette composante antigouvernementale et dit

avec une certaine ironie qu'elle est quelque chose « dont on a fait dernièrement tant de bruit » (allusion à l'influence de Bakounine) (59). Cette question du dépérissement de l'État renvoie aussi à Lénine. Lénine tente de situer dans un ordre successif le moment où il est nécessaire de renforcer l'État afin de détruire les ennemis du socialisme – c'est la période de la dictature du prolétariat – et celui où l'État va s'effacer et disparaître. Cette dernière idée doit beaucoup à Saint-Simon : elle passe par le canal du programme de Bakounine et demeure une partie de l'horizon utopique du marxisme orthodoxe. L'emphase rationaliste de l'utopie saint-simonienne mène à une apologie de l'industrie (qui n'est pas tellement attrayante !), mais aussi au rêve d'une fin de l'État. Le corps politique comme organe de décision est remplacé par le règne de l'intelligence et, finalement, de la raison.

Je voudrais soulever une autre question – bien repérée également par Engels – sur le rôle du génie individuel dans la situation utopique décrite par Saint-Simon. Pour la formuler de façon moins théâtrale, il s'agit du rôle de l'enseignant ou de l'éducateur politique, terme que j'ai moi-même utilisé ailleurs⁴. L'idée est que la politique n'est pas seulement la tâche pratique des politiciens professionnels, mais qu'elle implique une sorte de maïeutique intellectuelle, ce qu'avait déjà pressenti Socrate. C'est le problème du philosophe-roi, qui est tout à fait différent du leader charismatique de Weber. Ce n'est ni un prophète religieux ni un sauveur mais un véritable éducateur, un éducateur politique. Saint-Simon se considérait lui-même comme un esprit créateur de ce type : quelqu'un qui commence ce que j'ai appelé une « réaction en chaîne ». C'est en relation avec ce problème qu'on tente d'inventer une religion. Pouvons-nous dire que cette aspiration est une possibilité réelle ou bien la religion n'est-elle toujours que le résultat de longues traditions ? Quelqu'un peut-il affirmer qu'il fonde une religion ?

L'utopie saint-simonienne doit en fin de compte affronter l'accusation cruciale formulée par Engels : elle sous-estime les forces

4. « Tâche de l'éducateur politique », in *Lectures I*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1991, p. 239-255.

historiques réelles et, par conséquent, elle surestime le pouvoir de persuasion au moyen de la discussion. C'est une difficulté analogue que je rencontre avec Habermas : à savoir que, finalement, le développement de la discussion suffira à changer les choses. Saint-Simon pense que la violence étatique peut être dissoute par les poètes : la poésie peut faire disparaître la politique. Tel est peut-être le résidu ultime de son utopie. La conjonction des technocrates et des poètes est peut-être l'aspect le plus singulier du projet de Saint-Simon. L'utopie se réalise sans les révolutionnaires, mais elle associe les technocrates et les esprits passionnés. Il nous faudrait remarquer que cette analyse du rôle de la passion utopique est une présentation partielle : elle ne prendra tout son sens qu'en liaison avec Fourier. Chez Fourier, l'élément de la passion sera à la fois le point de départ et le foyer organisateur. Je me demande si Bacon n'a pas, lui aussi, été confronté à ce problème : comment mouvoir et animer le corps social quand le point de départ est un projet de société auquel fait défaut un support émotionnel ?

Notre discussion de l'utopie saint-simonienne nous reconduit à mon hypothèse fondamentale : ce qui est en jeu dans l'idéologie comme dans l'utopie, c'est le pouvoir. C'est là que se croisent l'idéologie et l'utopie. Si, conformément à mon analyse, l'idéologie est la plus-value qui s'ajoute au défaut de croyance en l'autorité, l'utopie est ce qui démasque cette plus-value. Toutes les utopies sont finalement aux prises avec le problème de l'autorité. Elles tentent de montrer comment on peut être gouverné autrement que par l'État, parce que chaque État est l'héritier d'un autre. Je me suis toujours étonné du peu d'historicité du pouvoir : il est très répétitif. Un pouvoir en imite un autre. Alexandre s'efforçait d'imiter les despotes orientaux, les empereurs romains tentaient d'imiter Alexandre, les autres d'imiter Rome et ainsi de suite à travers l'histoire. Le pouvoir répète le pouvoir. En revanche, l'utopie tente de le remplacer. Prenez, par exemple, le problème de la sexualité. Là aussi, le souci de l'utopie est le problème de la relation au pouvoir. Pour les utopies, la sexualité n'est pas tant un problème de procréation, de plaisir ou de stabilité institutionnelle que de hiérarchie. L'élément hiérarchique est

typique des pires traditions occidentales depuis, peut-être, le néolithique. Le problème qui se pose en permanence, c'est comment en finir, en la remplaçant, avec la relation de subordination, la hiérarchie des dominants et des dominés. On est à la recherche d'alternatives qui opèrent par le biais de la coopération et des relations égalitaires. Cette question s'étend à tous les modes de relation : de la sexualité à l'argent, à la propriété, à l'État et même à la religion. La religion se révèle comme un problème du même ordre quand nous considérons que les seules religions que nous connaissons ont des institutions qui régissent l'expérience religieuse à travers une structure et donc à travers une certaine hiérarchie. La dés-institutionnalisation des principaux rapports humains est en définitive, selon moi, le noyau de toutes les utopies. La question que nous nous posons à propos de Saint-Simon est de savoir si elle peut se réaliser sous la conduite des savants, des industriels et des artistes.

Nous pourrions également nous demander si les utopies dés-institutionnalisent les relations afin de les laisser telles quelles ou bien pour les ré-institutionnaliser d'une manière supposée plus humaine. L'une des ambiguïtés de l'utopie est qu'il existe en fait deux façons de résoudre le problème du pouvoir. D'un côté, l'argument est que nous devrions nous débarrasser de tous les gouvernants à la fois. De l'autre, il est plutôt que nous devrions instituer un pouvoir plus rationnel. Ce qui peut donner lieu à un système coercitif, l'hypothèse étant que, puisque nous sommes gouvernés par les meilleurs, par les plus sages, nous devons nous conformer à la règle. L'idée d'un pouvoir moral ou éthique est extrêmement séduisante. L'utopie propose donc une situation alternative : être dirigés par de bons gouvernants – ascétiques ou éthiques – ou bien ne pas être dirigés par des gouvernants. Toutes les utopies oscillent entre ces deux pôles.

Ce qui m'intéresse tout particulièrement dans la notion d'utopie, c'est cette variation de l'imaginaire du pouvoir. Il est vrai que les utopies qui se revendiquent comme telles s'efforcent d'être cohérentes, au point, souvent, de l'être de manière obsessionnelle et dans la symétrie. Comme nous l'avons vu chez Saint-Simon, la chambre de réflexion est contrebalancée par la chambre d'inven-

tion, et ainsi de suite. L'histoire n'a pas cette cohérence et, en ce sens, l'utopie est anti-historique. Pourtant, la libre variation des utopies est en définitive plus intéressante que leur revendication de cohérence ou leur demande névrotique de non-contradiction. L'effet que produit la lecture d'une utopie est la remise en question de ce qui existe au présent : elle fait que le monde actuel paraît étrange. Nous sommes ordinairement tentés d'affirmer que nous ne pouvons pas mener une autre vie que celle que nous menons actuellement. Mais l'utopie introduit un sens du doute qui fait voler l'évidence en éclats. Elle opère à la manière de l'*epochè* chez Husserl, quand il parle (dans les *Ideen I*) de l'hypothèse d'une mise entre parenthèses du monde – ce qui est une expérience purement mentale. L'*epochè* requiert la suspension de nos assertions sur la réalité. On nous demande de supposer qu'il n'y a rien qui ressemble à la causalité, etc., et de voir où mènent ces suppositions. Kant a également cette idée : il s'interroge sur la consistance d'un corps, consistance qui fait qu'il peut parfois être décrit comme rouge, parfois comme noir et blanc, et ainsi de suite. L'ordre qui était tenu pour allant de soi apparaît soudain étrange et contingent. L'expérience est celle de la contingence de l'ordre. Telle est, à mon avis, la valeur essentielle des utopies. A une époque où tout est bloqué par des systèmes qui ont échoué mais qui ne peuvent être vaincus – telle est l'appréciation pessimiste que je porte sur notre temps –, l'utopie est notre ressource. Elle peut être une échappatoire, mais elle est aussi l'arme de la critique. Il se peut que certaines époques appellent l'utopie. Je me demande si ce n'est pas le cas de notre présent, mais je ne veux pas prophétiser : c'est une autre affaire.

Fourier

Comme nous l'avons vu, l'utopie saint-simonienne anticipe sur la vie que nous connaissons actuellement : pour nous, son monde industriel n'est plus une utopie. La seule différence majeure entre notre époque et l'utopie de Saint-Simon est qu'il pensait que le monde industriel satisferait principalement les intérêts des plus nécessiteux, ce qui n'est pas le cas aujourd'hui. En revanche, l'utopie de Fourier est beaucoup plus radicale. Nul, plus que Charles Fourier, ne met clairement en évidence la nature de l'utopie. Il était contemporain de Saint-Simon et il a écrit l'essentiel de son œuvre entre 1807 et 1836. Fourier est intéressant parce qu'il poursuit son utopie non seulement en deçà du niveau de la politique mais même en deçà du niveau de l'économie : il l'enracine dans les passions. L'utopie fouriériste travaille au niveau du système des passions qui régit toutes les formes de système social. En un sens, cette utopie pourrait être rapportée à Hobbes, puisque ce dernier a été le premier à élaborer ce qu'il appelait une « mécanique des passions » et qu'il a dérivé son système politique de cette perspective. Donc, la question posée par Fourier – comment les institutions politiques sont-elles reliées au système des passions sur lequel repose la vie sociale ? – a une longue histoire.

L'orientation utopique de Fourier est aussi très suggestive car il écrit et lit à la frontière du réalisable et de l'impossible. (Nous pouvons envisager la réalisabilité de son utopie à la fois dans les termes des efforts qu'il ne cessa lui-même de poursuivre et dans les termes des efforts poursuivis par d'autres, en particulier aux États-Unis.) Fourier vit et écrit au tournant crucial de l'utopie.

L'une de mes conclusions d'ensemble à propos de l'utopie sera que toutes les utopies sont ambiguës : elles prétendent à la réalisation en même temps qu'elles sont des œuvres de fiction et revendiquent l'impossible. Entre ce qui est présentement irréalisable et ce qui est impossible par principe, il y a une frange intermédiaire, et c'est là, précisément, qu'on peut situer l'œuvre de Fourier.

L'approche de Fourier est également significative parce qu'elle combine la liberté de conception avec la rigidité des tableaux utopiques. Qu'une quantité considérable d'idées nouvelles soit toujours exprimée par des tableaux extrêmement détaillés, c'est l'une des énigmes propres aux utopies. Chez Fourier, cette compulsion prend la forme d'une obsession liée aux nombres (obsession fréquente chez les penseurs utopiques). Il fait des listes exhaustives : il connaît le nombre des passions et des divers types de personnalité, et il sait combien d'occupations distinctes il y aura dans la cité harmonieuse. Il décrit les horaires, les régimes, les heures de réveil, la nourriture commune, la construction des édifices : tout est prévu dans les moindres détails. Le problème des utopies n'est donc pas seulement celui de la marge entre l'irréalisé et l'impossible, mais aussi celui de la marge entre la fiction (au sens positif du terme) et la fantasmagorie (au sens pathologique). La structure utopique brouille notre catégorisation de la différence entre le sensé et l'insensé. Elle conteste qu'il y ait entre eux une distinction tranchée. Comme nous le verrons, il n'est pas facile de décider lequel de ces deux caractères – sensé ou insensé – doit être appliqué à l'utopie de Fourier elle-même.

Dominique Desanti, dans *Les Socialistes de l'utopie*, intitule le chapitre consacré à Fourier : « Une vie dans l'imaginaire ». Ce titre convient à l'œuvre de Fourier dans son ensemble. Ce qui est caractéristique de son imaginaire, c'est l'usage permanent de l'inversion. Fourier a le désir d'inverser ce que nous voyons dans la vie et d'affirmer son contraire dans l'utopie. L'utopie est l'image renversée de ce que nous voyons dans la « civilisation », terme péjoratif qui désigne chez Fourier la société dans son ensemble. L'utopie est le renversement de ce qui, en fait, est une société inversée. La vie dans la civilisation, qui est mauvaise, s'oppose à

la vie dans l'« harmonie », qui désigne le monde utopique de Fourier. J'ai été intrigué par l'insistance de Fourier sur la notion d'inversion, dont nous avons vu précédemment qu'elle semble être un concept ou un modèle très répandu chez de nombreux penseurs du XIX^e siècle. Hegel y a eu recours, Marx l'a utilisé contre Hegel, et les utopistes s'en servent contre la vie réelle. Ce caractère doit avoir très fortement frappé les contemporains de Fourier, puisque, dans sa brève présentation de Fourier, Engels le crédite précisément de ce pouvoir dialectique d'inversion. Il écrit que Fourier « manie la méthode dialectique avec la même maîtrise que [...] Hegel » (*Socialisme utopique et Socialisme scientifique*, 60-61). L'affirmation est très nette.

Si Fourier se distingue de Saint-Simon, ce n'est pas en raison de ses vues sur l'industrie. Fourier partageait pour une grande part l'enthousiasme de Saint-Simon à ce sujet : lui aussi était un « industriel », au sens où son programme d'émancipation des passions – qui est sa véritable contribution – repose sur l'hypothèse de l'abondance (c'est peut-être en raison de cette hypothèse que la voix de Fourier est si bien entendue par certains courants actuels). Fourier voulait un ordre industriel plus productif, et il se préoccupait également du bien-être des plus pauvres. Sur ce dernier point, il avait des idées tout à fait personnelles : il promouvait par exemple la notion d'un revenu minimal décent et avançait l'idée d'un droit au travail, idée qui n'avait pas encore été admise en France. Il lança également l'idée que les travaux devraient être alternés, proposition assez proche de la conception marxiste d'une vie dans laquelle nous ferions plusieurs choses dans la même journée. Les postes de travail doivent être mobiles en sorte que personne ne devienne le robot d'une seule tâche. Fourier a inventé une manière très précise de réaliser cette organisation du travail, en combinant le libre choix avec la rotation obligatoire. Toutes ses idées sont calculées avec une grande exactitude.

Pourtant, la cible de Fourier, ce n'est pas l'industrie mais la civilisation. Pour lui, il y a une distinction d'importance entre le nécessaire développement de l'industrie afin de réaliser certains buts et le mode de vie qui s'y rapporte (savoir si l'on peut ainsi les séparer est pour nous, aujourd'hui, une question capitale).

L'intérêt de Fourier est, pour le dire en termes marxistes, de développer de nouveaux rapports de production pour les forces productives. C'est sur la base de cet intérêt qu'il décrit les horreurs de la civilisation actuelle. Engels loue cette description de Fourier car il voit en lui le critique de la civilisation. Engels fait aussi, à ce moment, une remarque très intéressante : il dit que Fourier est un auteur satirique (60). J'ai été tenté, avec ce commentaire, de mettre en relation l'ironie, comme mode de discours, avec l'utopie. Il y a dans l'utopie un élément d'ironie. L'utopie a l'air de dire quelque chose de plausible, mais elle dit aussi quelque chose de saugrenu. Et en disant quelque chose de saugrenu, elle dit quelque chose de réel. Ce qui va dans la même direction que mes remarques précédentes à propos de l'utopie, qui se situe à la marge du réalisable et de l'impossible et à la marge du sensé (s'il s'agit de fiction) et de l'insensé (le pathologique). Peut-être Wayne Booth devrait-il faire suivre sa *Rhetoric of Irony* d'un ouvrage sur l'utopie ?

Quand la critique de Fourier se déplace du développement industriel vers le mode de vie qui lui est attaché, c'est l'indication d'un changement radical dans l'intérêt utopique lui-même : comme je l'ai dit en guise d'introduction, Fourier creuse sous les couches de l'autorité politique et de l'organisation économique afin de mettre en question leur fondement passionnel. Ce qu'il produit, c'est une théorie des passions qui est déduite d'une cosmologie prétendument newtonienne. C'est déjà le début de quelque chose de très saugrenu. Saint-Simon et Fourier soutiennent tous deux qu'ils sont newtoniens. Pour Saint-Simon, la loi newtonienne est la base d'une physique sociale, et, pour Fourier, l'idée clef est celle de l'attraction. J'ignore ce que Fourier comprenait de la physique et de la mécanique des astres, mais il s'était fixé sur le terme newtonien d'« attraction ». Pour Fourier, la cosmologie de l'attraction est le signe d'une harmonie qui doit être reconquise.

La cosmologie de Fourier situe l'attraction à la racine de toute chose, et il soutient que son utopie est, de fait, conforme à la nature. Ce qui rattache Fourier, une fois encore, au XVIII^e siècle : non pas aux Encyclopédistes mais plutôt à leur ennemi, Rousseau.

Fourier poursuit l'héritage de ce dernier : sa tâche est de dévoiler la nature, qui a été masquée par la civilisation. L'idée de Fourier est que l'attraction est un code divin auquel doit adhérer la société (on reviendra plus tard sur l'aspect religieux de cette thèse). L'utopie prétend restaurer la loi primitive. Elle est donc à la fois progressive et régressive. La progression est en fait une régression vers la loi divine. Cette vision du monde n'a rien de scientifique, mais elle est purement et simplement une connexion mythique qui va de l'attraction des astres jusqu'à un code social de l'*attraction passionnée*. La théorie de Fourier est un code de l'attraction sociale et, sous cette rubrique, il fait dériver des codes spécifiques incroyablement détaillés.

Ce programme est si ambitieux qu'il en devient impossible, mais ce qui demeure très suggestif, c'est son intention : l'idée d'une libération des potentialités émotionnelles qui ont été dissimulées, réprimées et finalement réduites quant à leur nombre, à leur force et à leur diversité. L'un des principaux aspects de la civilisation est le petit nombre des passions : le problème de l'utopie consiste donc à en redéployer l'éventail. C'est alors que prend sens l'obsession de Fourier relative aux nombres. Toute son œuvre est, à certains égards, une redécouverte des passions possibles qui ont été réprimées. De même que Marx écrit *Misère de la philosophie* en réponse à la *Philosophie de la misère* de Proudhon, Fourier répond à la misère des passions. Il combat l'appauvrissement de la notion de passion. Son code de l'attraction sociale n'est pas un code de règles, mais au contraire un code destiné à déployer tout le spectre des passions sous la combinatoire des lois de l'attraction. Il y a, par exemple, douze passions fondamentales ; elles tournent autour de ce qu'il désigne comme le pivot de l'unité, qui a la même position que la justice dans la structure platonicienne. Ce guide de l'unité, Fourier l'appelle « Harmonie », la passion de l'harmonie. Elle intègre les passions qui sont, pour la plupart, des passions sociales (à l'exception des cinq sens, que Fourier inclut parmi les passions). Trois d'entre elles, les trois passions distributives qui régulent la vie sociale, méritent une mention particulière. La première est appelée « alternisme » : c'est la « papillonne ». Elle représente le besoin de variété, que ce soit

dans une occupation ou dans une relation avec un partenaire : c'est la multiplication des relations avec une multiplication de partenaires. On a lu Fourier comme un prophète de l'amour libre, et telle était en fait sa revendication. La seconde passion distributive est appelée passion « composite » ; elle relie les plaisirs des sens et ceux de l'esprit. La troisième est la passion « cabaliste », qui est le goût de l'intrigue, de la conspiration, et la racine de la discussion. Cet ensemble prend, de nouveau, appui sur une théorie des mouvements fondamentaux, des orientations et des attractions.

Le projet de Fourier consiste donc à révolutionner les passions. La vie civilisée les a réprimées et a réduit leur nombre. Nous pourrions dire que ce projet est une archéologie des passions oubliées ; dans une certaine mesure, il anticipe sur la description freudienne du ça. Donc, en un sens, l'œuvre de Fourier est une métapsychologie du ça, en admettant que cela puisse également infléchir la politique, puisque la tâche de cette dernière est de multiplier et d'amplifier les plaisirs et les joies. La multiplication des diverses occupations reflète l'intérêt de Fourier pour la résurrection des passions. On en a une trace chez le jeune Marx, lorsqu'il écrit que l'humanisation de la nature et la naturalisation de l'homme seront une résurrection de la nature. Ce thème disparaît ultérieurement chez Marx – il est même absent au moment de *L'Idéologie allemande* –, mais il fait retour chez Marcuse et dans certains courants actuels du naturalisme allemand et américain. L'idée est que la nature a été asservie, à la fois hors de nous et en nous : notre tâche et notre possibilité consistent donc à la sauver. Nous constatons une fois de plus que ce projet ne s'inscrit pas tant dans la filiation des Lumières que dans celle de Rousseau. Dans le chapitre de l'ouvrage de Desroche consacré à Fourier, cette perspective est présentée comme le mythe du jardin d'Eden, le mythe édénique de l'harmonie conforme au principe de l'attraction. La présupposition commune à Fourier et à Rousseau est que les passions sont des vertus et que la civilisation en a fait des vices. Le problème est de libérer les passions des vices, d'affranchir ceux-ci de la condamnation morale (et même du jugement moral) afin de reconquérir les passions sous-jacentes.

Il importe de voir la composante religieuse de l'utopie de Fourier. En abordant ce problème, nous soulèverons une question plus large : toutes les utopies ne sont-elles pas, en un sens, des religions sécularisées qui prennent aussi toujours appui sur la prétention à avoir fondé une nouvelle religion ? Le lieu spirituel de l'utopie se situe entre deux religions : entre une religion institutionnalisée en déclin et une religion plus fondamentale qui reste à découvrir. L'argument utopique est que nous pouvons inventer une religion fondée sur les débris de l'ancienne, et ma question est alors la suivante : cette combinaison d'une tendance anti-religieuse et de la recherche d'une nouvelle religion issue des ruines de la religion classique est-elle un trait permanent ou accidentel de l'utopie ? La composante religieuse de l'utopie traverse en tout cas massivement l'œuvre de Fourier.

Pour lui, l'élément religieux a une signification à la fois négative et positive. Négativement, sa cible permanente est la prédication de l'enfer (il était peut-être exact qu'à son époque cette prédication était centrale dans l'Église catholique mais j'ignore ce qu'il pourrait en dire aujourd'hui : il semble qu'en de nombreuses confessions elle ait fondamentalement disparu). S'il combat cette prédication avec autant de force, c'est que l'idée du Paradis est pour lui extrêmement importante. Il veut retenir de cette dernière idée qu'elle revendique la possibilité, pour nous, de retourner à un état antérieur à cette prétendue catastrophe qu'est la chute. Son problème est de développer une politique qui aurait pour but un retour à un état d'avant la chute. Dans la prédication de l'enfer, il voit en revanche un symbole de la structure tout entière : non seulement de la religion mais de la structure répressive de la civilisation dans son ensemble. Lorsqu'il décrit la cité moderne comme un enfer, c'est un enfer sur la terre qui reflète l'enfer de la prédication. Il y a deux enfers, et ils se reflètent l'un l'autre.

Fourier considère que la religion institutionnelle est foncièrement traumatisante car elle est basée sur l'image d'un Dieu qui, pour l'essentiel, est un tyran cruel. C'est pour répondre à cette image que Fourier se qualifie lui-même d'athée. De nombreuses pages sont consacrées à la nécessaire combinaison de l'athéisme et du théisme. Mais son approche n'est pas très dialectique, au

sens où il s'agit d'un pur et simple affrontement entre deux revendications énoncées chacune avec la même vigueur. Fourier est un esprit très religieux – et il pense que l'humanité est foncièrement religieuse –, mais sa perspective s'affirme au travers d'une attitude athée à l'égard d'un Dieu-tyran. Son athéisme est le refus de ce Dieu qui, dans son esprit, incarne la divinisation de la privation. Il invoque, en lieu et place, la divinisation du plaisir, qui serait pour lui le Paradis. Dans un passage satirique, il écrit que le Paradis, tel qu'il est décrit par les prédicateurs, doit être un lieu beaucoup plus triste que la vie sur cette terre, car il n'offre que des choses à voir – des robes blanches – et à entendre – la musique céleste –, mais rien à manger et pas d'amour sexuel ! (voir Desroche, 119-120). Le Paradis n'a, dit-il, pas grand intérêt ! En fait, le Paradis de la prédication est l'ombre de l'enfer. La caractérisation de Fourier est un séduisant commentaire de la réduction, à travers son histoire, du symbolisme religieux du fait de ses propres institutions.

L'aspect positif de la religion s'exprime par le fait que, pour Fourier, l'attraction est un code divin. L'invocation de Dieu est aussi forte que son rejet. Fourier parle par exemple de l'attraction comme d'une « boussole », d'une « baguette enchantée entre les mains de Dieu qui lui fait obtenir par amorce d'amour et de plaisir ce que l'homme ne sait obtenir que par violence » (cité par Desroche, 102). Il affirme que son accusation méthodologique à l'égard de Dieu est la composante interne d'une « foi raisonnée » (Desroche, 103). Il y a, dans cette approche, quelque chose de très moderne. Je tente moi-même ailleurs de parler de la nécessaire conjonction du soupçon et de la recollection¹. En un sens, Fourier est le prophète de ce difficile paradoxe.

La plupart des pages critiques de Fourier sont dirigées contre une position qu'il appelle demi-athéisme et demi-croyance. Cette attaque est dirigée contre les « philosophes », non pas Kant ou Platon, mais les philosophes français – Diderot, Voltaire, etc. Parce qu'ils étaient déistes, les « philosophes » n'étaient pour lui que des demi-athées. Ils n'allaient pas assez loin. Voltaire, par

1. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit.

exemple, concevait Dieu comme une horloge. Ce Dieu mécanicien est totalement étranger à Fourier : c'est un aspect de l'enfer. L'attaque de Fourier contre le déisme rationaliste est tout à fait semblable à celle de Rousseau.

De même, la religion, telle qu'il la connaît, n'est elle-même qu'un *demi-témoin* – car elle a, selon lui, oublié, dissimulé et trahi la révélation de la destination sociale de l'humanité, à savoir, l'harmonie sociale. Le fait que les Églises ne prêchent pas l'harmonie sociale est le signe de leur trahison. La prédication des bonnes passions a été remplacée par le prêche moral. Pour Fourier, la morale exemplifie l'infection de la foi par le concept d'enfer. Dieu, dit-il, est de ce fait rabaissé au règne industriel de nos devoirs. Le sage a trahi et enseveli la mémoire du bonheur perdu. Contre une religion de l'austérité, il prêche une religion du pur amour et de l'imagination. La misère de la religion et la religion de la misère sont une seule et même chose.

La tonalité religieuse des proclamations de Fourier pose un problème quant à l'utopie dans son ensemble : dans quelle mesure le futurisme utopique est-il fondamentalement un « retour à » ? Fourier observe très souvent que ce qu'il préconise n'est pas une réforme mais un « retour », un retour aux racines. On trouve chez lui de nombreuses pages sur le thème de l'oubli. Lequel est également très présent chez Nietzsche et chez d'autres, comme Heidegger : l'idée est que nous avons oublié quelque chose et que, par conséquent, notre problème n'est pas tant d'inventer que de redécouvrir ce que nous avons oublié. En un sens, tous les fondateurs de philosophies, de religions et de cultures disent qu'ils produisent quelque chose qui a déjà existé. Même les Grecs, qui se considéraient eux-mêmes comme des civilisés et qui tenaient leurs prédécesseurs pour des barbares, pensaient qu'avaient existé dans le passé des sages qui détenaient le savoir. Il y avait en Grèce un mythe à propos de l'Égypte : les Égyptiens incarnaient cette mémoire. Ainsi, lorsque Platon présente des idées nouvelles, il dit qu'il propose un *palaïos logos*, un discours ancien. Le nouveau logos est toujours un ancien logos. De même, un caractère commun à l'attitude futuriste en Afrique est (d'après ce que je comprends) qu'elle se relie à un passé perdu non seulement en

raison du colonialisme mais au travers du processus civilisateur. L'idée est de libérer un pouvoir perdu.

Ce processus du « retour à » a souvent été couplé au schéma de l'inversion. L'effacement ou l'oubli étaient une inversion, et nous devons alors inverser l'inversion. Le retour est un nouveau tournant. Comme je l'ai indiqué, cette notion de « tournant », *die Kehre*, n'est pas rare dans la philosophie moderne. Heidegger en est un bon exemple. Mais quand le retour n'est qu'une inversion, on a l'aspect faible de cette conceptualisation. Le retour prend la forme d'un simple renversement des prétendus vices en vertus, et nous avons ainsi un simple remplacement par le contraire.

Ce renversement comporte également ses aspects humoristiques. On trouve chez Fourier un plaidoyer en faveur de l'orgueil, de la luxure, de l'avarice, de la cupidité, de la colère, etc. On a aussi quelques pages curieuses sur l'opéra : il pense que l'opéra devrait remplacer le culte religieux. Il voit dans l'opéra la convergence de l'action, du chant, de la musique, de la danse, de la pantomime, de la gymnastique, de la peinture, etc., et c'est pour lui une rencontre religieuse. C'est une parabole de l'harmonie passionnelle, une sorte de cérémonie du culte. Il nous faut alors nous demander si l'utopie fouriériste n'est qu'un renversement au sens littéral, un simple retournement des vices en vertus, ou bien si elle est ironique. Comme le remarquait également Engels, on ne peut minimiser la composante ironique chez Fourier.

L'expression dernière de l'empreinte religieuse qui marque toute chose est son invocation d'un régime de plaisir. Je ne sais si sa vision est praticable ou plutôt vouée à l'échec, mais il prophétise l'idée selon laquelle le plaisir peut être religieux. L'ouvrage intitulé *Le Nouveau Monde amoureux* est une exploration, une spéculation sur les combinatoires possibles de l'amour sexuel sous la loi de l'attraction passionnée, et cette loi, nous nous en souvenons, est un code divin. Certains y verront un ouvrage pornographique (il a même été éliminé par ses disciples et publié seulement en 1967), mais l'élément religieux ne peut être congédié. Fourier y combine l'imagination, l'amour et le culte. Pour transposer l'expression de Habermas, nous pourrions dire que le problème n'est plus la discussion sans bornes ni contrainte, mais

l'imagination sans bornes ni contrainte. L'identification à Dieu réside dans l'élément d'enthousiasme, l'enthousiasme de l'amour, que Fourier appelle la « passion de la déraison » (cité par Desroche, 145). Cette image de Dieu est à l'opposé de celle du Dieu horloger du déisme. Dieu, dit Fourier, est l'ennemi de l'uniformité et l'amour est le printemps de cette passion de la déraison.

La notion fouriériste de passion est particulièrement intéressante, car ce qui semble dénié ou sapé par cette religion des passions, cette divinisation des passions, c'est la structure du pouvoir. Cette remarque nous ramène une fois de plus à mon hypothèse. L'idéologie et l'utopie convergent en définitive vers un problème fondamental : l'opacité du pouvoir. Chez Fourier, le problème du pouvoir est coupé à sa racine par la renaissance de l'amour, par une résurrection de l'amour. Son utopie ne fournit pas de réponse politique mais elle récuse plutôt l'idée que la politique soit la question ultime. Le problème n'est pas : comment créer un bon pouvoir étatique ? Il est : comment vivre sans État ? Ou bien : comment créer un État inspiré par la passion ? L'élément utopique récuse la problématique du travail, du pouvoir et du langage – domaines qui sont tous les trois sapés par la problématique fouriériste des passions.

Pour conclure ces pages sur l'utopie, j'aimerais dire encore quelques mots sur les raisons qui m'ont fait choisir Saint-Simon et Fourier comme créateurs d'utopies significatives. Pourquoi ai-je choisi d'explorer leurs utopies, plus pratiques que d'autres, qui sont purement littéraires ? L'une des raisons de mon choix tient à Mannheim. J'ai été précisément attiré par le paradoxe qu'on rencontre chez ce dernier : ce qui caractérise l'utopie, ce n'est pas son incapacité à être actualisée, mais sa revendication de rupture. C'est l'aptitude de l'utopie à ouvrir une brèche dans l'épaisseur du réel. Je n'ai pas choisi d'examiner une utopie comme celle de Thomas More car, bien qu'elle soit une alternative à la réalité, More dit clairement qu'il n'entretient aucun espoir quant à sa mise en œuvre. En tant qu'elle véhicule l'ironie, l'utopie peut fournir un outil critique afin de miner la réalité, mais elle est aussi un refuge contre cette même réalité. Dans ce cas,

nous ne pouvons pas agir : nous écrivons. L'acte d'écrire permet une fuite qui reste l'une des caractéristiques de l'utopie littéraire. La seconde raison de mon parti pris ou de mon choix préalable de ces utopies pratiques plutôt que littéraires est peut-être moins visible. Les utopies que j'ai examinées sont en phase avec mes autres travaux portant sur la fiction. Les fictions sont intéressantes quand elles ne sont pas seulement des rêves hors de la réalité mais qu'elles dessinent une nouvelle réalité. Ma curiosité a donc été attirée par le parallèle entre la polarité du tableau et de la fiction et celle de l'idéologie et de l'utopie. En un sens, toutes les idéologies répètent ce qui existe en le justifiant, et cela donne ainsi un tableau – un tableau déformé – de ce qui est. En revanche, l'utopie a le pouvoir fictionnel de redécrire la vie.

Je voudrais maintenant faire quelques dernières remarques sur l'ensemble de ce qui précède. Ce qui rend difficile la discussion à propos de l'utopie, c'est que le concept comporte, finalement, la même ambiguïté que l'idéologie et ce, pour des raisons analogues. Parce que le concept d'utopie est un outil polémique, il appartient au champ de la rhétorique. La rhétorique continue de jouer un rôle parce que tout ne peut pas être scientifique. Comme le dit lui-même Althusser, la plus grande part de notre vie est de fait idéologique – nous pourrions également dire utopique –, en ce sens que cet élément de déviance, de prise de distance à l'égard de la réalité, est fondamental. De même que l'idéologie travaille à trois niveaux – la distorsion, la légitimation et l'identification –, l'utopie opère aussi à trois niveaux. D'abord, là où l'idéologie est une distorsion, l'utopie est fantasmagorique – totalement irréalisable. La fantasmagorie côtoie la folie. C'est une échappatoire, et on en a l'exemple dans la fuite en littérature. Ensuite, là où l'idéologie est légitimation, l'utopie est une alternative au pouvoir en place. Elle peut être soit une alternative au pouvoir, soit une forme alternative de pouvoir. Toutes les utopies, écrites ou réalisées, tentent d'exercer le pouvoir autrement qu'il ne s'exerce. Je vois même dans les fantaisies sexuelles de l'utopie – comme chez Fourier – une recherche qui ne porte pas tant sur les instincts humains que sur les possibilités de vivre sans struc-

ture hiérarchique et sur un mode communautaire. Le concept d'attraction est anti-hiérarchique. A ce deuxième niveau, le problème de l'utopie est toujours la hiérarchie : comment traiter de la hiérarchie et comment lui donner sens ? A un troisième niveau, de même que la fonction positive de l'idéologie est de préserver l'identité d'une personne ou d'un groupe, de même la fonction positive de l'utopie est d'explorer le possible, ce que Ruyer appelle « les possibilités latérales du réel ». Cette fonction de l'utopie est finalement celle du « nulle part ». Pour être là, *Dasein*, je dois aussi pouvoir être nulle part. Il y a une dialectique du *Dasein* et du nulle part. Dans la septième des *Élégies de Duino*, Rilke écrit : *Hiersein ist herrlich*, il est glorieux d'être ici. Nous devons transformer ce sentiment et dire à la fois qu'il est glorieux d'être ici et qu'il serait mieux d'être ailleurs.

Sans clore trop rapidement la problématique par ce schéma (les schémas sont très dangereux), disons que cette polarité de l'idéologie et de l'utopie permet d'illustrer les deux versants de l'imagination. L'une des fonctions de l'imagination est, sans aucun doute, de conserver les choses par le moyen des portraits et des tableaux. Nous gardons la mémoire de nos amis et de ceux que nous aimons par le moyen des photographies. Le tableau perpétue l'identité, alors que la fiction dit autre chose. Par conséquent, la dialectique propre à l'imagination elle-même est peut-être ici à l'œuvre, dans la relation entre tableau et fiction, comme elle est à l'œuvre dans le champ social, dans la relation entre idéologie et utopie. C'est pour repérer ce dynamisme élargi que j'ai constamment insisté sur le fait qu'il nous faut creuser sous la couche de surface, là où les distorsions de l'idéologie s'opposent aux illusions fallacieuses du fantasme. Si l'on en reste à cette couche de surface, on ne trouve qu'une apparente dichotomie de forces sans intérêt. Si l'on creuse en profondeur, on atteint le niveau du pouvoir. Le problème du pouvoir est pour moi la structure la plus fascinante de l'existence. Il nous est plus facile d'analyser la nature du travail et du discours, mais le pouvoir demeure une sorte de point aveugle dans notre existence. Je partage avec Hannah Arendt une grande attirance pour ce problème.

Lorsque nous creusons encore plus profondément, nous tou-

chons à notre intérêt ultime, lequel dépasse le niveau de la désignation réciproque et même celui du pouvoir, pour atteindre la profondeur où l'imagination est constituante. Contrairement au stade de la distorsion, où les expressions s'excluent les unes les autres, les expressions de la fonction constitutive ne sont pas exclusives. Plus nous creusons en deçà des apparences, plus nous approchons d'une sorte de complémentarité des fonctions constitutives. Les symboles qui règlent notre identité ne proviennent pas seulement de notre présent et de notre passé mais aussi de nos attentes à l'égard du futur. S'ouvrir aux imprévus, aux nouvelles rencontres, fait partie de notre identité. L'« identité » d'une communauté ou d'un individu est aussi une identité prospective. L'identité est en suspens. Par conséquent, l'élément utopique en est une composante fondamentale. Ce que nous appelons « nous-mêmes » est aussi ce que nous attendons et ce que nous ne sommes pas encore. C'est le cas même si nous parlons, avec Geertz et d'autres, de la structure de l'identité comme d'une structure symbolique : comme le signale Geertz, nous pouvons différencier les « modèles de » des « modèles pour ». Les « modèles de » regardent vers ce qui est, mais les « modèles pour » regardent en direction de ce qui devrait être conformément au modèle. Le modèle peut refléter ce qui est, mais il peut également frayer la voie à ce qui n'est pas. Cette dualité peut être constitutive de l'imagination elle-même. Comme je l'ai suggéré, elle se reflète non seulement comme idéologie et comme utopie, mais aussi en art, comme tableau et comme fiction.

Mon analyse de l'utopie et de l'idéologie est une analyse régressive de la signification. Elle n'est pas une analyse des idéal-types, mais plutôt une phénoménologie génétique au sens proposé par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*. Cette méthode nous permet d'atteindre le niveau de la description sans nous situer hors des connexions qui relient l'idéologie et l'utopie. Une phénoménologie génétique s'efforce de creuser sous la surface de la signification apparente jusqu'aux significations plus fondamentales. L'effort consiste à reconnaître la revendication d'un concept, qui est à première vue un simple outil polémique, pour tenter de légitimer le concept.

Au moment de conclure ces pages sur l'idéologie et l'utopie, je voudrais faire quelques remarques sur le statut de ces réflexions, et me demander si elles peuvent elles-mêmes éviter d'être idéologiques et utopiques. Tel était, vous vous en souvenez, le paradoxe affronté par Mannheim. Ma conviction est que nous sommes toujours pris dans cette oscillation entre idéologie et utopie. Il n'y a pas de réponse au paradoxe de Mannheim, sauf à dire que nous devons essayer de guérir la maladie de l'utopie à l'aide de ce qui est sain dans l'idéologie – son élément d'identité qui est, encore une fois, une fonction essentielle de l'existence – et tenter de guérir la rigidité, la pétrification des idéologies par l'élément utopique. Mais il est trop simple de répondre que nous devons garder l'enchaînement dialectique. Nous devons plutôt nous laisser attirer dans le cercle et ensuite tenter d'en faire une spirale. On ne peut éliminer l'élément de risque d'une éthique sociale. Nous parions sur un certain ensemble de valeurs et nous tentons ensuite d'être conséquents par rapport à elles : la vérification est donc une question qui concerne l'ensemble de notre vie. Nul ne peut y échapper. Celui qui prétend avancer en étant exempt de jugements de valeur ne trouvera rien. Comme l'énonçait Mannheim lui-même, celui qui n'a ni projets ni objectifs n'a rien à décrire : il n'a pas non plus de science à laquelle il puisse faire appel. En un sens, ma réponse est fidéiste mais, pour moi, c'est un aveu de simple honnêteté que de l'admettre. Je ne vois pas comment nous pouvons affirmer que nos valeurs sont meilleures que celles des autres, sauf qu'à risquer sur elles notre vie tout entière, nous avons l'espoir de réaliser une vie meilleure, de voir et de comprendre les choses mieux que les autres.

Pourtant, même avec cette réponse, nous courons encore, semble-t-il, le danger d'être entièrement captifs du fait que toute idéologie, quelle qu'elle soit, est ce qui nous oriente. Mannheim, rappelons-le, répondait à cela en distinguant le relativisme et le relationnisme. Il affirmait qu'il n'était pas relativiste mais relationniste. Sa position était que si notre perspective est suffisamment large, nous pouvons voir comment les diverses idéologies reflètent des points de vue limités. Seule l'amplitude de notre vision nous affranchit de l'étroitesse d'une idéologie. C'est, nous

l'avons remarqué, une sorte de revendication hégélienne, car le projet de Hegel consistait précisément à dépasser les variétés de l'expérience humaine en les englobant dans un tout. Chaque part de l'expérience prend alors sens par sa place dans le tout. Nous pouvons situer une idéologie déterminée comme une partie du tableau d'ensemble. Cette proposition est néanmoins liée, une fois de plus, au problème du spectateur non impliqué, qui est en fait l'Esprit absolu, le *Geist*. Le Savoir Absolu de Hegel devient le spectateur exempt de jugements de valeur. Mannheim avance l'idée de l'intellectuel non engagé dans la lutte pour le pouvoir et qui comprend tout. Je dirais plutôt que nous ne pouvons pas nous retirer du cercle de l'idéologie, mais que nous ne sommes pas non plus entièrement conditionnés par notre place dans ce cercle. Nous savons que le paradoxe de Mannheim existe uniquement parce que nous avons la capacité de réfléchir sur notre situation : c'est cette capacité que Habermas appelle *Selbstreflexion*. Par ailleurs, les gens ne sont pas non plus entièrement pris dans une idéologie : un langage commun implique des échanges, une neutralisation des préjugés étroits. Cet exercice du soupçon, qui a commencé il y a plusieurs siècles, nous a déjà transformés. Nous sommes plus prudents relativement à nos croyances, parfois même jusqu'à manquer de courage. Les gens sont aujourd'hui plus paralysés qu'aveuglés. Nous savons que notre idéologie est susceptible de nous faire réagir comme nous le faisons.

En un autre sens encore, le paradoxe de Mannheim n'est pas le dernier mot lorsque, considérant l'histoire des idées, nous reconnaissons que les grandes œuvres littéraires, et celles des autres disciplines, ne sont pas purement et simplement l'expression de leur temps. Ce qui fait leur grandeur, c'est leur capacité à être décontextualisées et recontextualisées dans de nouveaux cadres. La différence entre une idéologie qui est le pur reflet de son temps et quelque chose qui ouvre vers des temps nouveaux est que cette dernière n'est pas seulement le miroir de ce qui existe présentement. Une grande part de notre culture se nourrit d'idées projectives qui ne sont pas seulement l'expression, fût-elle dissimulée, du temps où elles ont vu le jour. Si nous pouvons lire une tragédie grecque, c'est précisément parce qu'elle n'est

pas simplement l'expression de la cité grecque. Cette dernière n'est pas notre souci : l'économie de l'Athènes ancienne est morte, mais ses tragédies sont vivantes. Elles ont la capacité projective de parler à des lecteurs ou à des auditeurs qui ne sont pas leurs contemporains, qui ne sont pas leur public d'origine. La capacité de s'adresser, au-delà du public immédiat, à un auditoire inconnu et la capacité d'être parlantes à plusieurs époques prouvent que les idées importantes ne sont pas que des échos. Elles ne sont pas de pures réflexions au sens des reflets dans un miroir. Nous devrions nous appliquer le même critère. L'élément utopique a toujours fait bouger l'élément idéologique.

Une analyse qui s'efforce d'explorer la nature du changement historique a peut-être du mal à progresser quand elle ne dispose plus de la possibilité d'une vue totalement englobante. Pour répondre à cette difficulté, Mannheim parle d'un « critère de convenance ». Ce critère est assez difficile à appliquer, mais il est peut-être notre seule alternative. Pour Mannheim, le problème est que la non-congruence de l'idéologie et de l'utopie ne doit pas aller trop loin : si tel est le cas, soit elle est distancée par le changement historique soit elle prend une trop grande avance. L'idéologie est, en fin de compte, un système d'idées qui devient obsolète parce qu'il ne peut venir à bout de la réalité présente, alors que les utopies sont salutaires uniquement dans la mesure où elles contribuent à l'intériorisation des changements. Le jugement de convenance est la façon de résoudre ce problème de la non-congruence. C'est pratiquement un jugement de goût, une aptitude à apprécier ce qui est approprié dans une situation donnée. Au lieu d'une prétention pseudo-hégélienne à disposer d'une vision totale, la question est celle de la sagesse pratique : nous avons la sécurité du jugement parce que nous apprécions ce qui peut être fait en situation. Nous ne pouvons pas sortir du cercle de l'idéologie et de l'utopie, mais le jugement de convenance peut nous aider à comprendre comment le cercle peut devenir spirale.

REMERCIEMENTS

De nombreuses personnes ont été associées à la publication de cet ouvrage de Paul Ricœur : toutes méritent d'être remerciées pour ce qu'elles ont apporté.

Bien qu'il n'ait pas eu conscience sur le moment que ses efforts seraient couronnés par la publication de ce livre, c'est Paul Casey qui a enregistré toutes les conférences et qui en a déposé les bandes à la Bibliothèque Harper de l'université de Chicago. Jim Burris a réalisé une transcription abrégée, basée sur son propre enregistrement des conférences ; ceux d'entre nous qui avaient entendu les conférences dans leur version originelle en connaissaient l'importance, mais les transcriptions de Jim Burris ont rendu la chose encore plus évidente. A un moment où mes propres contraintes de temps étaient fortes, Judy Vaughan a pris du temps sur ses propres horaires, déjà lourds, pour m'aider à réenregistrer les bandes originales sur de nouvelles cassettes, afin d'en faciliter la transcription. Joel Guerra, John Monroe et Rahner James apportèrent leur concours pour ce travail technique. Diane Luneau m'a aidé pour les vérifications bibliographiques et David Pellauer m'a donné des indications suggestives à propos de textes inaccessibles de Ricœur. La perspicacité éditoriale de Candice Hoke fut, comme toujours, décisive, en particulier au début et à la fin de mon travail. J'imagine difficilement meilleur éditeur et amie plus proche.

En fin de compte, mes remerciements vont à Paul Ricœur pour avoir permis cette entreprise et pour le temps généreusement alloué à la révision de l'ensemble. J'apprécie grandement d'avoir eu le privilège de travailler avec lui.

G. H. T.

Table

Introduction <i>par George H. Taylor</i>	7
Avant-propos <i>par Myriam Revault d'Allonnes</i>	13
1. Leçon d'introduction	17

PREMIÈRE PARTIE

IDÉOLOGIE

2. Marx : <i>La Critique de la philosophie du droit de Hegel</i> et les <i>Manuscrits de 1844</i>	41
3. Marx : Le premier <i>Manuscrit</i>	61
4. Marx : Le troisième <i>Manuscrit</i>	79
5. Marx : <i>L'Idéologie allemande</i> (1)	103
6. Marx : <i>L'Idéologie allemande</i> (2)	127
7. Althusser (1)	149
8. Althusser (2)	173
9. Althusser (3)	195
10. Mannheim	215
11. Weber (1)	241

12. Weber (2)	263
13. Habermas (1)	285
14. Habermas (2)	307
15. Geertz	335

DEUXIÈME PARTIE

UTOPIE

16. Mannheim	355
17. Saint-Simon	375
18. Fourier	395
<i>Remerciements</i>	413