

Robert Fossaert
(1983)

La société

Tome 6
Les structures idéologiques
Chapitres 1 à 11

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
et collaboratrice bénévole
Courriel : <mailto:mabergeron@videotron.ca>

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/
Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web : <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole,
professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec,
courriel : <mailto:mabergeron@videotron.ca>

À partir de :

Robert Fossaert (1983)

La société : Les structures idéologiques. Tome 6, chapitres 1 à 11.

Une édition électronique réalisée du livre de M. Robert Fossaert. Paris : Éditions du Seuil, 1983, 620 pages.

[Autorisation de l'auteur accordée le 20 juillet 2003 de diffuser cette œuvre sur ce site].

Courriel : robert.fossaert@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisés :

Pour le texte : Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 30 septembre, 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Robert Fossaert
(1983)



En couverture : Brueghel l'Ancien – *La Parole des aveugles*, 1394 (détail). Naples, galerie nationale de Capodimonté Archives Giraudon.

DU MEME AUTEUR

AUX MEMES EDITIONS

L'avenir du capitalisme, *1961*

Le contrat socialiste, *1969*

La société, tome 1 – Une théorie générale, *1977*
— tome 2 – Les structures économiques, *1977*
— tome 3 – Les appareils, *1978*
— tome 4 – Les classes *1980*
— tome 5 – Les États *1981*
— tome 6 – Les structures idéologiques *1983*

À PARAÎTRE

— tome 7 – Les systèmes mondiaux
— tome 8 – Sociétés et socialisme

En couverture



Robert Fossaert

La société

6

Les structures idéologiques

Aires idéologiques
 Art
 Besoins
 Castes
 Civilisation
 Classes-identité
 Culture
 Discours social
 Droit
 Habitus
 Hégémonie
 Hommes en société
 Identité
 Innovation
 Marxismes
 Mythes
 Nation
 Ordres
 Philosophie
 Religion
 Réseau
 Sciences
 Temps social
 Valeurs
 Vérités

Seuil

L'idéologie est omniprésente. Au même titre que la production économique et l'organisation politique, elle est l'une des trois dimensions consubstantielles à toute société.

L'idéologie est la culture commune à tous les hommes que la société fait vivre ensemble, en de nombreux groupes de convivance reliés en un Réseau plus ou moins vaste. Elle s'enrichit de la culture plus raffinée que les Appareils idéologiques, peu à peu spécialisés, font circuler dans ce Réseau.

En chaque société, les Appareils et le Réseau composent une structure idéologique, de type variable, que les luttes de classes mettent sous tension. L'exploitation économique et la domination politique ont ainsi, pour répondre, une hégémonie idéologique, garante de l'ordre établi et du consentement que lui accordent les hommes-en-société.

Les nations s'identifient, les classes « prennent conscience » d'elles-mêmes, sous cette tension hégémonique. Les us et coutumes s'élaborent, les religions naissent et meurent, les arts et les sciences se cherchent sous cette même tension omniprésente.

Omniprésente et impérissable : l'abolition de l'exploitation et le dépérissement de l'État sont concevables et réalisables ; la « fin des idéologies » est un pur non-sens. D'où l'immense prix de cette invention due à Marx : la prise de distance critique *dans* l'idéologie.

Tomes précédents

La société 1 – Une théorie générale
 2 – Les structures économiques
 3 – Les appareils
 4 – Les classes
 5 – Les États

En couverture : Brueghel l'Ancien – *La Parabole des aveugles*, 1394 (détail). Naples, galerie nationale de Capodimonté Archives Giraudon.

Table des matières

[Table des abréviations](#)

[Table des figures et tableaux](#)

[Présentation](#)

LES HOMMES-EN-SOCIÉTÉ

1. [L'instance idéologique](#)

1. [L'idéologie, selon la pensée savante.](#) — 2. [selon Marx ;](#) — 3. [et selon Lukács, Gramsci et Althusser.](#) — 4. [L'idéologie est sociale et matérielle ; a-t-elle une histoire ?](#) — 5. [Définitions provisoires.](#) — 6. [Les espaces-temps idéologiques.](#)

2. [L'homme-en-société](#)

7. [Le corps et le cerveau.](#) — 8. [La psyché.](#) — 9. [Symbole et langage.](#) — 10. [La frontière H/S.](#)

3. [La convivance idéologique](#)

11. [Groupes élémentaires et Réseau.](#) — 12. [Groupes et classes ; publics.](#) — 13. [Habitus.](#)

LE DISCOURS SOCIAL

4. [Le discours social](#)

14. [Problématique.](#) — 15. [Le discours « primitif » : parenté, mythe, magie.](#) — 16. [Le discours du Réseau et l'action des AI.](#) — 17. [Repérage des idéologies spécialisées.](#) — 18. [Les champs idéologiques.](#) — 19. [Discours social total, discours social commun.](#)

5. [Les idéologies religieuses](#)

20. [Le discours des sociétés régies par un État.](#) — 21. [Le monopole virtuel de la religion...](#) — 22. [... et son reflux.](#)

6. [Les idéologies juridiques](#)

23. [De l'échange à la justice.](#) — 24. [La « normalisation » des relations sociales.](#) — 25. [Les formes du droit.](#) — 26. [Portée et limites de la juridification.](#)

7. [Les idéologies « savantes »](#)

27. [Présentation : la philosophie.](#) — 28. [Idéologies médiatisées par l'école.](#) — 29. [Effets « savants » des autres médias.](#) — 30. [Les sciences.](#) — 31. [Illusions positivistes et théoriciens.](#)

8. [Les idéologies « sociales »](#)

32. [L'économie.](#) — 33. [Discours politiques et « sciences politiques ».](#) — 34. [Sociologie et histoire.](#) — 35. [La société comme objet de sciences.](#) — 36. [Les marxismes.](#) — 37. [Efficacité pratique des idéologies.](#)

9. [Les besoins](#)

38. [Retour au discours social commun.](#) — 39. [Typologie des besoins.](#) — 40. [Sa justification théorique.](#) — 41. [Les modalités du discours social commun.](#)

10. [Les identités](#)

42. [Identités collectives...](#) — 43. [et différentielles.](#)
44. [Leurs entrelacs et replis.](#) 45. [Tâtonnements marxistes sur l'identité des classes.](#)

LES FORMATIONS IDEOLOGIQUES

11. L'hégémonie

46. Les valeurs « fondamentales ». — 47. Les intérêts sociaux. — 48. Les luttes de classes dans l'idéologie. — 49. L'hégémonie selon Gramsci. — 50. Les types d'hégémonie.

12. Les formations idéologiques

51. Le concept de FI. — 52. FI 1-théocratique. — 53. FI 2-religieuse. — 54. FI 3-citoyenne. — 55. FI 4-juridique. — 56. FI 6-fasciste. — 57. FI 7-communiste.

13. Les classes et la nation

58. Présentation ; les articulations idéologiques. — 59. Les aires idéologiques. — 60. Le temps social. — 61. Les logiques idéologico-politiques. — 62. Classes et nation sous hégémonie.

14. Encore l'homme-en-société

63. L'individualisation. — 64. L'innovation. — 65. Les vérités sociales.

15. L'avenir de l'idéologie

66. Les crises hégémoniques. — 67. Pérennité de l'hégémonie ? — 68. État *moins* et hégémonie *plus*. — 69. Idéologie et socialisme.

16. Critique de la théorie des FI

70. Objet. — 71. Idéologies sur l'idéologie. — 72. Idéologie et culture. — 73. La spécialisation idéologique. — 74. L'idéologie omniprésente et quotidienne. — 75. Encore le concept de FI. — 76. Discussion des FI.

17. La France comme FI

77. Encore l'Ancien Régime. — 78. Naissance d'une nation. — 79. La nation française au XX^e siècle. — 80. L'identification fluctuante des classes. — 81. La croisée des avenir. — 82. Des régions en mal d'identités.

ANNEXES

1. *Réseaux*
2. *Les Formations idéologiques*
3. *FE, États et FI*

TABLES

Table des ouvrages cités (Voir fichier Annexes)

[*Table des matières*](#)

Table des abréviations

[Retour à la table des matières](#)

		<u>Se reporter à</u>
A	relation de propriété	Tome 2, chapitre 5.
AE	appareil d'État	} L'ensemble du tome 3.
AI	appareil idéologique	
B	relation de production	Tome 2, chap. 6.
FE	formation économique	Tome 2 chap. 14 à 17
FI	formation idéologique	Chap. 11 et 12 <i>supra</i>
FP	formation politique	Tome 5, chap. 8 à 10.
FS	formation sociale	Tome 1, fiche 24.
H	l'homme, comme ordre du réel	Chap. 2 et 14 <i>supra</i> .
ID 0	l'idéologie en général	} Chap. 1 et 16 <i>supra</i> .
ID 1	l'ensemble du discours social	
ID 2	une (ou plusieurs) idéologie(s) spécialisée(s)	
ID 3	l'idéologie au sens péjoratif et « politique »	
I/D	réseau impôt/dépense	} Tome 2, chap. 12 et
M/C	réseau monnaie/crédit	} Tome 3, chap. 4.
MP	mode de production	Tome 2, première partie.
MT	moyen de travail	Tome 2, chapitre 4.
N	la nature, comme ordre du réel	Tome 2, chap. 10 et chap.2 <i>supra</i>
P	propriétaires des moyens de production	Tome 2, chapitre 3.
S	la société, comme ordre du réel	Tome 2, chap. 1 et 10 et chap. 2 <i>supra</i> .
SC	société civile	Tome 5, chap. 5 à 7.
SM	système mondial	Tome 1, fiches 19 à 21 ; à étudier au tome 7.
T	travailleurs	Tome 2, chapitre 2.
VD	valeur de développement	Tome 2, chapitre 11.
VE	valeur d'échange	Tome 2, chapitre 10.
VU	valeur d'usage	Tome 2, chapitre 10
W	forme de la coopération des travailleurs	Tome 2, chapitre 10.

Table des figures et tableaux

[Retour à la table des matières](#)

Tableau 1	Les réseaux idéologiques primaires
Tableau 2	Les besoins
Tableau 3	Les identités
Tableau 4	Les types d'hégémonie
Tableau 5	Les aires idéologiques
Tableau 6	Repérage des logiques idéologico-politiques
Tableau 7	États, FI et logiques idéologico-politiques.
Tableau 8	L'innovation enregistrée par le discours total
Tableau 9	Discours social et FI
Tableau 10	Types de FI et aires idéologiques.
Figure 11	Les formations idéologiques en France
Tableau 12	Des classes-statut aux classes-identité

Tableau 1, annexe 1 Organisation du travail dans les diverses FE

Tableau 2, annexe 1 Déterminants des réseaux par type de FE

Tableau 1, annexe 2 Réseaux et S.A.I.

Tableau 2, annexe 2 Les formations idéologiques (hégémonie/AI)

Tableau 1, annexe 3 Types de FE et types de FI.

Tableau 2, annexe 3 Types d'État et types de FI.

Présentation

[Retour à la table des matières](#)

S'il fallait résumer d'un mot ce que les cinq volumes précédents nous ont appris de la société, je dirais : presque tout ! Mais une autre réponse, tout aussi exacte, serait : deux fois rien !

Presque tout ? Entendons-nous bien. Il serait follement présomptueux de présenter ces volumes comme une sorte d'encyclopédie des sociétés passées, présentes et à venir, comme une histoire universelle doublée d'une sociologie générale, etc. Leur objet était autre. Sous la poussière des événements que l'histoire rapporte et derrière l'infini détail des agencements que la sociologie explore, il s'agissait de repérer les structures sociales les plus essentielles. Il s'agissait de comprendre comment les sociétés sont organisées, pour produire les subsistances nécessaires à leurs populations et pour assurer la coexistence et la cohérence de celles-ci. Cette recherche a pu progresser méthodiquement, des modes de production aux formations économiques qu'ils composent, des appareils qui servent le pouvoir à ceux qui colportent l'idéologie, des luttes de classes aux États qu'elles fondent et aux sociétés civiles qui contestent et confortent ces États. Comme cette exploration n'a été bornée par aucune limite, dans le temps historique ou dans l'espace géographique, elle a donné, de toutes ces structures économiques et politiques, des représentations toujours différentielles. Chaque structure a été définie, moins par ses qualités intrinsèques, que par les variations significatives qui la distinguent des autres structures de même espèce.

Certes, les représentations ainsi obtenues demeurent justiciables de maintes critiques. Il se peut que les matériaux mis en œuvre soient d'inégale qualité et que les méthodes réglant leur assemblage fassent mauvais usage du matérialisme historique qu'elles entendent respecter, fût-ce en l'enrichissant d'hypothèses ou de thèses nouvelles. C'est pourquoi toutes précautions ont été prises, pour permettre à la critique de s'exercer à chaque jointure de la recherche. Cette critique, à jamais renouvelable et perfectible, pourra ainsi substituer à mes résultats, d'autres résultats mieux établis. Si bien qu'au bénéfice de cette perpétuelle révision, *on sait désormais ce que société veut dire.*

Mais le sait-on vraiment ? L'imposant édifice des structures économiques est bâti sur le sable. Il est fondé sur une analyse détaillée des rapports de production et

des forces productives, il représente avec précision les diverses formes que prend la production et les diverses logiques que celle-ci impose à toutes les activités sociales (tome 2, n° 68) ¹. Pourtant, lorsqu'il s'agit de définir la production elle-même, il est fait référence aux *besoins* qu'elle doit satisfaire, mais la nature de ces besoins demeure tout à fait mystérieuse. L'assise des structures politiques est tout aussi incertaine. On connaît les appareils dont le pouvoir d'État dispose, on sait à quelles luttes de classes il doit répondre, on peut analyser les organisations, assemblées en une société civile de consistance variable, auxquelles l'État est affronté. Mais on ne peut rendre compte de l'acquiescement que les hommes-en-société donnent généralement à l'action étatique, de leur *consentement* à l'ordre social établi. On ne sait rien de la légitimité qu'ils reconnaissent, le plus souvent, à l'État, à son prince ou à ses institutions. Qui plus est, les classes sociales dont les luttes sous-tendent toutes les structures économiques et politiques sont, elles-mêmes, d'une conception encore unilatérale. On peut analyser très exactement leurs statuts respectifs (tome 4, n° 2), déceler leurs potentiels de luttes, observer certains au moins des effets structurels de leurs luttes. Mais on ne sait rien de ce que les hommes, ainsi « classés », pensent de leur statut, rien non plus de ce qui les entraîne en des luttes effectives, aux configurations très diverses, ni de ce qui les distrait de ces luttes.

Besoins des hommes, consommateurs de la production. Dispositions des hommes à l'égard de l'État dont ils sont sujets ou citoyens. Réactions des hommes au classement que la structure sociale leur assigne, de par son organisation même. Ces trois questions sans réponse frappent d'incertitude tous les résultats acquis. Or ce ne sont point trois questions isolées. L'inventaire des appareils idéologiques a été accompli, mais les activités que déploient ces appareils restent imprécises, tout comme leurs effets sur les hommes-en-société ou leur retentissement sur les structures économiques ou politiques. Ainsi, par exemple, on sait classer les Églises selon les prises, fort différentes, qu'elles offrent au pouvoir d'État (tome 3, n° 26), mais que penser des religions qu'elles professent ? Quelle influence les prescriptions et les prohibitions religieuses exercent-elles sur la production ou sur l'organisation politique ? Exemple multipliable à l'infini : à côté des religions, les arts, les sciences, le droit et la gamme entière des activités idéologiques appellent des questions analogues. Questions qui culminent en celle-ci : de quel droit peut-on rassembler ces appareils et leurs activités hétérogènes sous la même rubrique ? Quelle est cette idéologie en laquelle s'unifieraient secrètement les institutions les plus diverses et leurs foisonnantes manifestations ?

Ces questions trouveront réponse dans le présent volume. L'hypothèse de travail qu'il va soumettre à vérification affirme non pas l'unité ou l'identité des activités idéologiques, mais leur commune appartenance à une seule et même fonction sociale, tout aussi indispensable que la production économique ou

¹ Les références données entre parenthèses, dans le texte, ont des significations diverses qui sont explicitées par l'annexe bibliographique, page 599. [Édition numérique, voir le fichier Annexes MB]

l'organisation politique. Cette fonction, dont la définition se clarifiera peu à peu, c'est la *représentation du monde*. Les hommes-en-société doivent produire leurs subsistances et la propriété des moyens de production les régit à cette fin. De même, ils doivent être organisés, pour vivre ensemble en une société cohérente, et le pouvoir d'État les régit à cette fin. De même, enfin, ils doivent se représenter le monde où ils vivent, la production qu'ils effectuent, le pouvoir qu'ils subissent et, plus généralement, la terre qui les porte, le ciel qui les « couvre », le monde, enfin, en toutes ses manifestations réelles et imaginaires. Ils le doivent, parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement, parce qu'ils sont faits comme ça. Mais aussi, parce que leur coopération productive et leur coexistence sociale supposent qu'ils se fassent du monde — et notamment de la propriété et du pouvoir — une idée compatible avec cette coopération et cette coexistence.

L'idéologie résume d'un mot cette hypothèse de travail. D'un mot qui signifie que les hommes-en-société ont des idées en tête, que ces idées circulent dans leur société et que, d'une façon qu'il faudra établir, ces idées font système. Ainsi, notre recherche sur la société se voit assigner un nouvel objet, qui est de *comprendre comment les hommes-en-société se représentent le monde où ils vivent* et d'observer les effets qui résultent de cette représentation, quant à leurs travaux, leurs luttes, leurs besoins, quant à l'ensemble de leurs activités sociales. Il s'agit, en d'autres termes, de comprendre ce qu'est la structure idéologique de la société et, par analyse différentielle des sociétés passées ou présentes, de reconnaître les divers types de structures idéologiques observables dans le développement social. La recherche sera pleinement féconde si elle valide l'hypothèse de travail qui la guide, c'est-à-dire si elle permet de concevoir la structure idéologique de la société non pas comme un univers mental déconnecté des structures objectives déjà repérées, mais bien comme une structure tout aussi objective que les précédentes et organiquement liée à celle-ci, par des liens tout aussi nécessaires que ceux qui lient entre elles les structures économiques et politiques.

Le programme de travail qui vient d'être esquissé autorise une recherche individuelle. Certes, s'il s'agissait de maîtriser *dans leurs contenus spécifiques* les espaces infinis où les activités idéologiques se déploient, une immense armée d'érudits ne suffirait pas à la tâche et l'auteur de ces lignes — qui n'est ni théologien, ni musicologue, ni folkloriste, ni doté d'aucun des mille autres savoirs spécialisés indispensables pour analyser d'un peu près ce que disent et font les hommes-en-société et ce qu'ils dirent et firent dans les sociétés du passé — l'auteur, donc, se ridiculiserait dès la première ligne, ce qui n'est nullement son intention. Mais l'ambition du présent volume est autre. Après avoir compris comment les hommes-en-société sont organisés en un système productif et en une collectivité gouvernée, il convient maintenant de comprendre comment la société dispose ces mêmes hommes à se représenter le monde où ils vivent ; de comprendre ainsi quelles représentations du monde l'agencement social en vigueur rend prédominantes. Il s'agit, en somme, de concevoir la structure idéologique *comme un objet*, comme un ensemble de relations sociales établies *entre les*

hommes et qui s'imposent à tous ceux qui vivent dans la société considérée, avec la même force que les relations économiques ou politiques où ils se trouvent nécessairement inscrits, qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veuillent ou non.

Même s'il est prêt à admettre qu'une telle recherche puisse produire quelques résultats, le lecteur *humaniste* n'en sera pas moins choqué. Que l'on analyse les structures économiques comme un objet d'histoire naturelle, soit ! Que l'on étudie de même la structure politique, passe encore ! Mais que l'on applique un semblable traitement au monde des idées ou aux idées des hommes sur le monde, c'en est trop ! Comment connaître les besoins humains sans prêter attention aux pensées et aux désirs des hommes qui éprouvent ces besoins ? Comment se représenter leurs intérêts « de classe » ou de toute autre nature, sans se soucier de la conscience ou de l'inconscient des hommes ainsi « intéressés » ? Comment prendre en considération leurs us et coutumes, leurs mœurs, leurs philosophies — que sais-je encore ? — sans s'inquiéter de leur propre être ? Le lecteur humaniste et lettré pourra d'ailleurs m'opposer d'excellents arguments tirés de Marx lui-même, et pas du jeune Marx encore balbutiant. Par exemple, cette première thèse sur Feuerbach, qui est de 1845 : « Le principal défaut de tout matérialisme passé... est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont considérés que sous la forme *d'objet...* mais non en tant qu'activité *concrète humaine*, en tant que *pratique*, pas de façon subjective... » (106, 57). Arguments que Touraine résume fort bien, en déplorant que « tant de philosophes sociaux s'activent à nous convaincre qu'il faut dessiner la société comme un décor sans acteurs » (228, 39). Serais-je donc l'un de ces « philosophes sociaux », adeptes d'un « matérialisme passé » et dépassé ?

Nous arrivons ici à un carrefour où tant de problèmes circulent à la fois que les pires embouteillages sont à craindre. Problème des hommes-en-société dont il faut se demander ce qui, en eux, est d'essence sociale, avant de préjuger de leur irréductible subjectivité. Problème de cette « façon subjective » de considérer « l'objet, la réalité, le monde sensible », à laquelle Marx nous invite en 1845 : que veut-il dire au juste et a-t-il raison de le dire ? Problème de la pratique, cette « activité concrète humaine » dont il faut se demander si elle est intelligible par ses effets sociaux ou à sa source, en chaque homme, sans oublier que l'essence de l'homme est elle-même en question. Problème du passage de la pratique, concept hégélo-marxiste du XIX^e siècle, aux concepts qui tentent aujourd'hui de la relayer : par exemple ceux de l'action et de l'acteur, forgés par la tradition sociologique qui va de Weber à Parsons et à laquelle Touraine n'est pas étranger. Problème de l'échelle assignée à la représentation du réel social : vise-t-on sa totalité ou quelque segment, et découpé comment ? Problèmes d'échelle qui conduisent évidemment à s'interroger sur la continuité/discontinuité des objets sociaux : la sociologie des groupes concrets, des foules massives, des totalités sociales ou des systèmes mondiaux ressortit-elle aux mêmes modes de représentation ? Problème, donc, de la société comme « décor » ou, plus exactement, comme objet, comme structure de relations sociales *entre les hommes* : ce « décor » est-il de même efficacité partout,

la liberté de mouvement qu'il laisse aux « acteurs » est-elle identique en toute société et à toute échelle ?

Tous problèmes qui sont à considérer, en sachant que nul homme ne peut conquérir, à leur égard, un point de vue superbement extérieur, un point de vue d'où la société et les hommes-en-société pourraient être regardés comme un objet naturel soumis à l'une de ces investigations objectives dont les sciences de la nature font leur pâture quotidienne. Car l'observateur social, qu'il soit philosophe, savant, théoricien ou qu'il pratique d'autres observations moins exigeantes, est toujours un homme-en-société, un homme chargé de l'expérience et de la culture d'une société donnée.

Les éléments de réponse fournis par le présent volume seront acquis, tout d'abord, en poussant *aussi loin que possible* le respect des axiomes qui guident ma recherche, et notamment du premier d'entre eux, à savoir :

— LA société désigne les relations de toute sorte qui existent *entre* les hommes, partout où il y a des hommes.

Soit dit en passant, le second des axiomes liminaires a continué de s'enrichir, grâce aux résultats établis par les volumes précédents. L'étude des États, de leurs aires d'application et de leurs capacités intégratrices (tome 5, n° 62) tend même à convertir cet axiome en un théorème, mais le moment n'est pas encore venu de discuter son statut. Quant à la formulation, elle peut désormais s'énoncer ainsi :

— UNE société désigne l'ensemble des relations sociales observables dans le domaine régi par un État donné ; elle comprend nécessairement une infrastructure matérielle, constituée par un système FE+ Appareil ¹ ; elle comporte un système de classes dont le statut est déterminé par ladite infrastructure ; elle comprend nécessairement une superstructure politique, constituée par une FP d'un type donné.

Mais revenons au premier axiome. Il invite à soumettre la société tout entière à une nouvelle instance, en oubliant les hommes eux-mêmes, pour concentrer toute l'attention sur le *sédiment social déposé entre eux par leurs pratiques idéologiques*. On l'a déjà noté (tome 1, n° 3), une telle *instance* ne désigne pas une propriété du réel social — par exemple : un étage de l'édifice social — ni un pouvoir ou une autorité sociale ou psychique : c'est, à proprement parler, une procédure d'investigation, un moment analytique d'une recherche qui soumet le *même objet social réel* à des analyses spécialisées successives. L'instance idéologique à laquelle le présent volume est consacré fait suite aux instances économique et politique dont les volumes précédents ont produit les résultats.

¹ Les abréviations usuelles sont rappelées sur les rabats de couverture ; voir également la table des abréviations, page 613. [Édition numérique, voir la table des matières et utiliser l'hyperlien Table des abréviations, MB]

La première étape de l'instance idéologique sera d'analyser la portée exacte d'une expression dont j'ai souvent fait usage, sans jamais l'explicitier : les *hommes-en-société*. Analyse qui permettra de préciser l'objet de cette instance, de s'interroger sur l'essence sociale des hommes et d'observer les agencements sociaux dans lesquels les hommes, *non spécialisés* dans le travail idéologique propre aux AI, se trouvent néanmoins pris, pour ce qui est de la circulation de l'idéologie — et même de sa production.

Puis, dans un second temps, il s'agira d'analyser l'énorme *discours social* dans lequel la société fait baigner tous les hommes. Discours social qu'il faut d'ailleurs entendre non point comme le brouhaha des paroles, triviales ou savantes, qui emplissent la vie sociale, mais comme un ensemble infiniment plus vaste, où les gestes se mêlent aux paroles, les écrits aux mots, les œuvres aux routines, les rites aux créations, etc. Dira-t-on que ce discours est totalement incompréhensible, à qui fait abstraction des hommes qui le profèrent, qui le parlent, qui l'agissent ? À quoi je répondrai que la disparition de tous les anciens Romains, Chinois ou Aztèques ne nous interdit cependant pas de comprendre *quelque chose* de leurs civilisations disparues, de leurs discours sociaux à jamais taris. Et que les sociétés vivantes, c'est-à-dire les sociétés où des hommes vivent aujourd'hui, offrent aux archéologues du présent *une matière* infiniment plus riche, laquelle permet, à tout le moins, de comprendre *quelque chose* aux discours sociaux les plus vifs. Car, au fond, comme Foucault l'a bien compris, c'est un véritable travail archéologique qu'il s'agit d'entreprendre.

Il faudra disposer des résultats de ce travail pour spécifier les objectifs assignés à la troisième partie du présent volume, celle où l'ensemble de la structure idéologique propre à une société donnée pourra devenir intelligible comme une *formation idéologique*, c'est-à-dire comme une FI, analogue, sinon identique, aux FE et aux FP que nous savons déjà typifiées.

Les hommes-en-société

Chapitre 1

L'instance idéologique

« À chaque époque, il est des gens qui ne pensent pas comme tout le monde, c'est-à-dire qui ne pensent pas comme ceux qui ne pensent pas. »

YOURCENAR.

[Retour à la table des matières](#)

1. Étrange gloire que celle de l'idéologie ! Aujourd'hui, ce mot pénètre dans tous les domaines. La philosophie et les sciences sociales lui font place, la critique littéraire et artistique en use, le discours politique s'en empare. L'industrie et le marché avaient vulgarisé l'économie, le suffrage universel et la propagande avaient popularisé la politique, voici qu'un troisième terme, de portée aussi vaste, émerge à son tour. Mais pour dire quoi ?

Apparemment, l'idéologie, c'est l'affaire d'autrui. « Mon idéologie... » ne se dit jamais. Il arrive que des militants se plaignent de leur insuffisante formation idéologique, mais ce qu'ils attendent, alors, de leur organisation, ce sont de meilleurs arguments pour répliquer aux adversaires et convaincre les indécis. Ils veulent faire entendre leurs raisons, ils veulent balayer les raisons imaginaires qui obscurcissent l'entendement d'autrui. Sans trop le savoir, ils pensent, comme Spinoza, « que toutes les notions par lesquelles le vulgaire a coutume d'expliquer le Monde, sont seulement des modes d'imaginer et ne renseignent sur la nature d'aucune chose, mais seulement sur la façon dont est constituée l'imagination, et comme [ces notions] ont des noms qui semblent s'appliquer à des êtres existant au dehors de l'imagination, je les appelle êtres non de raison mais d'imagination »

(401, 67). Comme Spinoza ou presque, car j'ai traduit par Monde ce qu'il nommait Nature ; mais ses « êtres d'imagination » ressemblent à ce que la plupart de nos contemporains pourchassent sous le nom d'idéologie.

La pensée savante a beaucoup à dire sur ce mot. Trop même, pour qu'on puisse la suivre en tous ses détours, ou tirer d'elle une définition claire et univoque (ou d'une dialectique maîtrisée). La distance des mots aux choses paraît courte, lorsqu'ils désignent le pain, l'outil et toutes les autres données de l'expérience quotidienne. Les objets conçus par une abstraction raisonnée se plient, eux aussi, à des dénominations précises, dès lors qu'on accepte les raisons qui ont guidé leur abstraction. Ainsi, par exemple, le capital et la république, ou même la production (t. 2, n° 60) et le pouvoir (t. 5, n° 67) peuvent être chargés de significations aussi claires que celles du pain ou de l'outil, pour qui s'applique à discipliner ces mots, par une instance économique ou politique convenablement conduite. Mais la distance des mots aux choses se creuse en abîme, quand les mots annoncent la religion, la science, la philosophie, etc. L'idéologie est de cette famille-là et la consultation de la pensée savante n'a d'autre objet que de commencer à raisonner cette abstraction, à concevoir ce qu'elle distille du réel social. Malheureusement, la pensée savante peuple de nuances infinies et incompatibles l'abîme entre le mot idéologie et la chose qu'il pourrait signifier. On peut en juger, en s'interrogeant sur l'extension donnée à ce concept.

Le prototype des définitions courtes est fourni par Raymond Aron : « l'idéologie est l'idée de mon adversaire » (407, 14). Certes, « mon adversaire » peut être un groupe ou une organisation et « moi » qui en juge, je puis être, de même, un agent individuel ou collectif. Mais, en toute hypothèse, l'idéologie ainsi conçue est changeante comme mon adversaire ou comme les raisons qui m'opposent à lui. De nombreux auteurs — et Aron lui-même, qui ne s'enferme pas dans sa boutade (p. ex. : *id.*, 16) — s'accordent pour donner de l'idéologie une autre définition, déjà plus extensive. Ils la conçoivent comme un *système d'idées orientées* vers la dissimulation, la justification ou la valorisation de quelque intérêt social. Les doctrines politiques illustrent souvent cette conception que les auteurs étendent rarement aux systèmes d'idées apparemment apolitiques. Il est enfin de rares conceptions de l'idéologie où celle-ci en vient à englober *l'ensemble des idées* actives dans une société donnée. Non plus *un* ensemble, mais l'ensemble des ensembles. Mieux, ces conceptions ultra-extensives débordent du domaine des idées, pour étendre l'emprise de l'idéologie à maintes pratiques sociales comme les coutumes, les rites, etc. Foucault qui s'emploie à découvrir les nappes profondes d'un ordre secret, sous chaque discours singulier et dans diverses pratiques non ou peu discursives, me paraît illustrer mieux que quiconque cette vision d'une idéologie coextensive à la société (332/172).

Le vertige n'est pas moindre, si l'on interroge la pensée savante sur les termes réels auxquels l'idéologie est référée : est-ce un phénomène naturel, humain ou social ? (t. 1, n° 1). À ma connaissance, personne ne la considère comme un

phénomène naturel *commun* à l'espèce humaine et à d'autres espèces animales : l'éthologie n'adjoint jamais l'idéologie à la panoplie de ses concepts. Par contre, l'enracinement de l'idéologie dans l'ordre H, c'est-à-dire dans la « nature humaine », a ses partisans. Destutt de Tracy fut le premier d'entre eux. Ce disciple de Condillac a forgé le mot idéologie pour baptiser la nouvelle science qu'il appelait de ses vœux, la science des idées qui se forment chez l'homme à partir des sensations qu'il reçoit du monde extérieur. L'alchimie idéologique des sensations étant passée de mode avec le « sensualisme » de Condillac, elle a été relayée par d'autres conceptions, toujours ancrées en H, mais de nouvelle manière. Ainsi de Baechler qui rattache aux intérêts et aux passions de l'homme chacune des grandes idées actives en société la liberté, l'égalité, etc. (297). D'où, par exemple, ce résultat « l'expression idéologique de l'envie est évidemment le socialisme » (*id.*, 194). Évidemment...

Beaucoup d'auteurs conçoivent l'idéologie comme le fruit d'une interaction de l'homme et de la société. Lorsque le rôle prépondérant est attribué à l'ordre H, l'idéologie est conçue, par Sebag notamment, comme un rapport du sujet humain au signifiant qu'il façonne dans le matériau social (398, 131). Mais la prépondérance peut aussi être accordée à l'ordre S. Tel est le cas de toutes les conceptions de l'idéologie qui tirent leur matière première de l'étude des phénomènes sociaux, mais ne se parachèvent que par référence à la conscience ou à l'inconscient de l'homme. Touraine, par exemple, soutient une telle position. Chez lui, comme chez Mannheim (372), l'idéologie se distingue de l'utopie, laquelle est « une visée du sens de l'histoire » (140, 175). L'idéologie proprement dite a deux pôles. L'un est « une revendication du rôle moteur de l'acteur », l'autre serait « une conception de l'ordre social » (*id.*). Autrement dit, l'idéologie est portée par un acteur social qui y projette sa propre revendication, sa volonté de jouer un rôle moteur dans la société. L'acteur social est lui-même un individu ou un groupe, voire une classe tout entière, mais l'individu ne s'abolit jamais dans l'acteur collectif. Il est la référence ultime de l'action sociale et de l'idéologie dont elle se nimbe.

Y a-t-il, enfin, des conceptions de l'idéologie, étrangères à l'ordre H et totalement inscrites dans l'ordre S ? Autrement dit des conceptions qui reconnaissent à l'idéologie une nature purement sociale ? Pour prévenir de probables malentendus, je précise que de telles conceptions, si elles existent, n'ont pas à nier que les manifestations sociales de l'activité idéologique, comme de toutes les autres activités sociales, soient perceptibles par la conscience humaine et ressaisies dans les replis et surplis de l'inconscient. Simplement, ces conceptions ont à considérer l'idéologie comme déjà nous savons considérer la production, laquelle n'est certes pas un phénomène psychique, même si elle est toujours le fait d'hommes conscients — et inconscients. Bref, elles doivent tenir l'idéologie pour un phénomène dont l'intelligibilité est à rechercher dans l'agencement même de la société. Cette précision dûment notée, il m'apparaît que les conceptions de ce type sont très rares, hors la descendance de Marx. Peut-être pourrait-on en trouver un

exemple pertinent chez Lévi-Strauss, surtout si l'on se reporte à ses œuvres les plus anciennes et si l'on accepte de nommer idéologie ce qu'il appelle culture (p. ex. : 375, 19). Mais Lévi-Strauss pourrait légitimement soutenir que cette substitution détourne sa pensée : son œuvre prise dans sa totalité interdit de voir en lui un douanier inflexible de la frontière H/S.

Que retenir de cette rapide exploration de la pensée savante ? Assurément, de quoi ouvrir une problématique de l'idéologie. Si celle-ci est erreur ou illusion, il faudra rendre intelligibles les ressorts, humains ou sociaux, de l'erreur ou de l'illusion et, *a contrario*, il faudra comprendre comment s'élaborent les certitudes ou les vérités. Si l'idéologie désigne à bon droit un système d'idées, il faudra comprendre comment les idées font système, mais il faudra aussi concevoir *l'autre* de l'idéologie, c'est-à-dire la nature des idées non systématisées en idéologies. Quel sera cet autre ? La religion ? La science ? Quoi d'autre ? Et pourquoi ? Si, enfin, l'idéologie est coextensive à la société, il faudra comprendre comment elle se spécialise en domaines, disciplines, etc., qui semblent bien distincts. Sur l'axe N-H-S, d'autres problèmes prennent forme à chaque étape. Si l'idéologie est le propre de l'homme, il faudra comprendre pourquoi, et peser les conséquences sociales d'une telle propriété. Si la société doit être considérée comme l'ordre de réalité dans lequel l'idéologie acquiert une partie ou la totalité de ses déterminations, il restera à repérer celles-ci et, le cas échéant, à rendre intelligible leur mariage avec les déterminations ancrées en l'homme lui-même.

La problématique qui commence à se dessiner va permettre d'interroger utilement les tenants du matérialisme historique. Leurs contributions méritent une attention particulière, parce que Marx et Engels ont insufflé une nouvelle vie au néologisme de Destutt de Tracy, qui était presque tombé dans l'oubli, quand, un demi-siècle plus tard, ces deux auteurs consacrèrent une volumineuse étude à *l'Idéologie allemande* de leur temps. Leur manuscrit, qui date de 1845-1846, est demeuré presque entièrement inédit jusqu'en 1932, mais l'idéologie est un thème également abordé dans toutes leurs œuvres, publiées ou non, de la jeunesse comme de la maturité. Comme, en outre, aucun autre courant de la pensée savante du XIX^e ou du premier XX^e siècle n'accorde une place significative au mot idéologie — sinon à la chose... — il faut convenir que le succès de ce terme, dans la pensée contemporaine, est un résultat, plus ou moins direct, de la critique appliquée par Marx et ses successeurs, aux idées de toutes sortes contre lesquelles leurs théories et leurs doctrines se sont affirmées. En somme, l'équivoque succès du mot idéologie est l'un des résultats d'une « lutte idéologique » dont les marxismes ont été l'aile marchante.

[Retour à la table des matières](#)

2. N'attendons pas, de Marx, de fulgurantes révélations. Il a dû, tout d'abord, *appréhender* l'idéologie et se libérer de l'emprise qu'elle exerçait sur lui, pour autant qu'une telle libération soit possible. En effet, si l'idéologie se révèle

coextensive à la société, elle n'a pas de sortie, pas d'extérieur : toute pensée s'inscrit, alors, *dans* l'idéologie. Auquel cas, la seule possibilité qui demeure est de l'appréhender *de l'intérieur*, en construisant, en son sein, *une distance critique*. Gramsci a bien vu ce point. « Une philosophie de la *praxis* ne peut se présenter autrement, en son début, que dans une attitude polémique et critique, comme dépassement du mode de penser précédent et de la pensée qui existe concrètement (ou monde culturel existant) » (254, 182). La critique qui se développe de la sorte ne permet pas à la pensée de se projeter hors toute idéologie, mais elle conduit Marx à discuter pied à pied les thèses des auteurs chez qui il apprend à penser (Hegel, Ricardo, etc.), à rompre les champs clos où ces thèses s'inscrivent (la philosophie, l'économie, etc.) et à rapporter méthodiquement ces thèses aux intérêts sociaux qu'elles soutiennent, déguisent ou expriment de quelque autre façon. La critique ne fait pas *exploser* l'idéologie, pour libérer un mode de penser qui serait miraculeusement indemne de toute idéologie ; elle la fait *imploser*, elle sape l'œuvre qui occulte ses propres présupposés réels, elle relativise tous les domaines réservés où de telles œuvres fleurissent comme « pure » philosophie, « pure » économie, « pure » religion, etc. La méthode de Marx se réduit, en somme, à un questionnement féroce : « Pourquoi et *pour qui* dites-vous ce que vous dites ? » Question que Marx n'oublie pas de s'adresser à lui-même, pour définir l'intérêt social que sa pensée entend servir : celui de la classe ouvrière.

Dans cette perspective, on comprend mieux le retour obsédant du mot critique, dans les titres et sous-titres que Marx donne à ses écrits. Sa pensée se forme *en dépendance du « monde culturel existant »* de son temps, mais elle s'affirme par un perpétuel *arrachement critique* dont les *Manuscrits de 1844* annoncent le programme : « ... Je donnerai successivement, sous forme de brochures séparées, la critique du droit, de la morale, de la politique, etc., et pour terminer, je tâcherai de rétablir, dans un travail particulier, l'enchaînement de l'ensemble, le rapport des diverses parties entre elles, et je ferai, pour finir, la critique de la façon dont la philosophie spéculative a travaillé sur ces matériaux » (98, 1). Ce programme ne sera pas pleinement rempli, car la critique de l'économie ne tardera pas à accaparer Marx. Mais il reste que, par toute son œuvre, Marx est critique ; sa conception de l'idéologie s'élabore à coups de sabre. Elle participe d'un mouvement historique où l'« arme de la critique » et la « critique des armes » se relaient ou se mêlent, selon les conjonctures.

Toutefois, la critique pratiquée par Marx est moins réflexive qu'on le souhaiterait. Elle s'appesantit sur ses objets successifs, mais s'arrête peu sur ses propres principes et méthodes, surtout à partir du moment où Marx estime avoir réglé ses comptes avec Hegel et Feuerbach. Si bien qu'un décalage croissant s'établit entre sa conception explicite de l'idéologie et, si je puis dire, sa conception pratique. La première s'exprime dans des textes souvent juvéniles, qui ne sont pas réélaborés à mesure que la seconde se déploie et s'enrichit. Ce décalage entre le dire et le faire se complique, d'ailleurs, par suite des retards, parfois énormes, avec lesquels certaines œuvres ont été publiées. Les conflits contemporains de leur

parution ont, en effet, guidé leur interprétation. D'où, par exemple, une fréquente survalorisation antistalinienne des écrits du jeune Marx. Il nous faut donc retrouver le mouvement propre des réflexions de Marx sur l'idéologie, en les séparant des commentaires accumulés à leur propos et en sachant que les déclarations explicites sur la nature de l'idéologie se raréfient, à mesure que Marx maîtrise mieux sa méthode critique.

L'Idéologie allemande présente « la production des idées, des représentations et de la conscience » comme une production des hommes, certes, mais « pour être précis, [des] hommes tels qu'ils sont conditionnés par le mode de production de la vie matérielle, par leur commerce matériel... » (186, 50), lequel commerce inclut l'ensemble des échanges entre les hommes, l'ensemble de leurs communications réciproques. Cependant, les hommes — et leur conscience — ne dessinent pas seulement la ligne d'horizon d'une activité idéologique qui serait inscrite tout entière dans la société. Marx prête également attention à ce qui se passe en l'homme, c'est-à-dire aux formes de conscience que le développement social autorise et provoque en lui. Sa théorie — qu'il résume par le mot *aliénation* pour que son « exposé reste intelligible aux philosophes » (*id.*, 63) — s'élabore dans ses écrits juvéniles, mais demeure sous-jacente et parfois active dans ses œuvres de maturité. Si bien qu'en l'exposant rapidement, je ferai usage ci-après de citations extraites de *L'Idéologie allemande*, comme du *Capital* : aucune coupure épistémologique ne sépare le « fétichisme de la marchandise » de l'« aliénation » juvénile.

En fait, la théorie marxiste de l'aliénation est une esquisse du développement de la conscience humaine, comme effet dialectiquement lié aux diverses grandes étapes du développement social. « La conscience [qui] est... d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes » (*id.*, 59) est, au début, aussi « animale et grégaire » que la vie sociale elle-même. Elle se perfectionne par le modeste progrès des communautés où l'homme est inscrit, sans pourtant être autre chose que conscience de la pratique existante (*id.*, 60). C'est la division du travail qui finit par l'émanciper dangereusement. La division du travail et sa chaîne d'effets : séparation manuels/intellectuels, émergence des classes, de l'État, etc. Les hommes spécialisés dans une activité intellectuelle se libèrent imaginativement de la pratique existante, ils « s'émancipent du monde » et se mettent à fabriquer de « pures théories » de toutes sortes. Mais par le développement des classes et de l'État, ces intellectuels se trouvent pris, comme la généralité des hommes, en des sociétés où « la dépendance personnelle caractérise aussi bien les rapports sociaux de la production matérielle, que toutes les autres sphères de la vie auxquelles elle sert de fondement. Et c'est précisément parce que la société est basée sur des rapports de dépendance personnelle que tous les rapports sociaux apparaissent comme des rapports entre les personnes » (103, 89).

Quand, à leur tour, ces sociétés (esclavagistes, servagistes, etc.), fondées sur la dépendance personnelle, cèdent la place à des sociétés fondées sur l'exploitation

capitaliste de travailleurs libres et salariés, les rapports des hommes entre eux, les rapports sociaux, se *réifient*. Ils prennent, pour ces hommes, « la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles ». Tel est tout particulièrement le cas des produits matériels du travail humain, qui apparaissent comme des marchandises, échangeables entre elles, par l'intermédiaire de la monnaie. De même que, dans le monde religieux, « les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants... en communication avec les hommes et entre eux », de même les produits du travail humain prennent l'aspect de choses indépendantes — la marchandise, la monnaie — qui s'échangent entre elles. Le travail humain est aliéné dans ses produits, dont chacun devient un mystérieux hiéroglyphe (103-I, 85). Cette aliénation ne peut être dissipée par la découverte scientifique de ses ressorts réels. « La transformation par la division du travail des puissances personnelles... 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 » (186, 93-94). Plus précisément, « cette aliénation... ne peut être abolie qu'à deux conditions pratiques » : qu'elle devienne « insupportable » à la masse de l'humanité, totalement privée de toute propriété, et que soient néanmoins conservées et développées les forces productives acquises au bénéfice de la division du travail ; sinon « la pénurie... deviendrait générale et avec le besoin, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait et l'on retomberait fatalement dans la même vieille gadoue » (id., 63-64).

La théorie de l'aliénation est d'une dangereuse efficacité. Dangereuse, parce que superficielle. Elle apparaît souvent comme un sésame, pour les militants, prisonniers de l'opaque objet social et qui, pourtant, s'éveillent à la lutte syndicale ou politique. Elle leur permet, illusoirement, de comprendre « pourquoi ils ne comprenaient pas », avant que leur participation « consciente et organisée » aux luttes de classes vienne déchirer, pour eux, le voile des apparences. L'ennui est que cette aliénation est sans issue. Supposons, avec Marx, qu'« en général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions de travail et de vie pratique présenteront à l'homme *des rapports transparents et rationnels* avec ses semblables et avec la nature » (103-I, 91). Une telle abolition de l'aliénation religieuse, comme de toutes les autres formes d'aliénation, serait, on l'a vu, le résultat d'une abolition de la division du travail, c'est-à-dire des classes (t. 4, n° 64) et de l'État (t. 5, n° 64). Mais aussi radicale que puisse être une telle transformation, elle ne suffira jamais à rendre transparents et rationnels, *pour chaque homme*, les rapports qu'il entretient, directement ou indirectement, avec ses milliards de semblables et avec l'universelle nature... Or l'aliénation, comme *forme de conscience*, renvoie nécessairement à l'individu. Non point à l'homme générique, à l'espèce humaine-sociale, qui pourrait, effectivement, conquérir la maîtrise *collective* de l'objet social mondial qu'elle secrète, mais bien à l'homme tout court, à l'individu, lequel ne pourra jamais proclamer « je suis maître de moi, comme de l'univers »...

Marx demeure, à son insu, prisonnier du « monde culturel existant » de son temps. Prisonnier de Hegel, dont la marque est évidente dans le développement social de la conscience humaine, au sein duquel la théorie de l'aliénation vient se loger comme théorie d'une étape. Prisonnier de Hegel et aussi de Feuerbach, dans la mesure où Marx continue de rapporter la production des idées, des représentations, à la conscience humaine. Car Marx se contente de priver cette conscience des attributs métaphysiques que la tradition idéaliste lui octroie et de la « matérialiser » en faisant d'elle un produit de l'activité sociale des hommes, sans se demander si *et dans quelle mesure* la production des idées doit être rapportée à la conscience des hommes. Prisonnier de son temps, Marx l'est encore par l'idée qu'il se fait de la conscience, qui, pour lui, demeure seule occupante de la *psyché* humaine. Ne prolongeons pas cet inventaire : il suffit à montrer que la théorie de l'aliénation est solidaire d'une philosophie, d'une psychologie, d'une anthropologie qui, vues d'aujourd'hui, résistent mal à une critique marxiste, c'est-à-dire à une prise de distance critique, analogue à celle que Marx a su se ménager, avec bonheur, vis-à-vis d'autres aspects de son « monde culturel ».

Marx a fondé la théorie de l'idéologie par sa pratique, mais l'a assise sur des bases théoriques encore incertaines (339, 40). Quand il l'enracine dans l'ordre S, quand, en de nombreux domaines économiques, politiques, juridiques, philosophiques, etc. il décrypte la charge réelle de maintes œuvres savantes, il nous aide puissamment à concevoir ce que peut être l'idéologie. Mais quand il se réfère à la conscience humaine, il nous brouille l'entendement, pour deux raisons qu'il faut bien distinguer. L'une est que la chose dite « conscience », qu'il a en vue, ne ressemble guère à ce que Freud nous a appris depuis lors... L'autre tient aux incertitudes qui pèsent, dans sa propre conception, sur le rôle de la conscience. Ce n'est plus un esprit souverain, ni une âme ineffable, c'est déjà, à la manière de la philosophie classique, un système perception-conscience ; mais un système dialectiquement lié au monde extérieur par les liens pratiques de la vie réelle. Dans cette dialectique, le rôle propre du monde extérieur — ou, plus exactement, des rapports sociaux dans lesquels chaque homme vit ses relations pratiques au monde extérieur — est clairement établi dans sa prépondérance : la conscience humaine est production sociale. En revanche, le rôle propre de la conscience reste obscur. Quand Marx veut, en 1873, marquer définitivement sa rupture avec Hegel, il indique : « Pour moi [...] le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du monde réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme » (103-I, 29), mais cette « réflexion », aussi « transportée et transposée » soit-elle, va conduire à de redoutables malentendus. Engels la tirera du côté de la conscience fautive : « ... L'idéologie est un processus que le soi-disant penseur accomplit bien avec conscience, mais avec une conscience fautive. Les forces motrices véritables qui le meuvent lui restent inconnues, sinon ce ne serait point un processus idéologique... » (106, 134).

À ce texte de 1893, qu'il ne connaît pas encore, Lénine adjoint, un an plus tard, une autre interprétation où une sorte d'inconscience fait son apparition. Lénine

distingue, en effet, « les rapports sociaux matériels... qui se forment sans passer par la conscience des hommes » (81-I, 92) et les rapports sociaux idéologiques qui « ne sont qu'une superstructure érigée sur les premiers et s'établissent en dehors de la volonté et de la conscience de l'individu, comme [un résultat] une forme de l'activité de l'homme pour assurer son existence » (id., 103). Conscience aliénée, fausse conscience, inconscience, on peut dériver de la sorte, jusqu'à faire de la conscience un miroir passif ou un reflet du monde réel, dût la « conscience de classe » en devenir inintelligible.

On passera plus rapidement sur la seconde question, qui est celle de l'extension de l'idéologie, car Marx est, à cet égard, tout à fait clair. Certes, il lui arrive souvent, ainsi qu'à Engels, de désigner comme idéologie un segment donné du « monde culturel existant » dans une société déterminée. Une œuvre, un écrit, un domaine spécialisé comme la religion, pourront être visés de la sorte. L'idéologie d'une classe pourra également être évoquée, comme « superstructure d'impressions, d'illusions, de façons de penser et de conceptions philosophiques particulières » que « la classe tout entière » crée et forme sur la base de [ses] conditions matérielles [d'existence] et des apports sociaux correspondants » (100, 31). Mais toutes ces conceptions segmentaires sont elles-mêmes tributaires d'une définition beaucoup plus générale qui est celle de l' « énorme superstructure », assise sur une « base économique » donnée, « base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées » (101, 4). L'énorme superstructure peut être, selon les textes, désignée au singulier ou au pluriel, et assortie de qualificatifs variés, mais l'idée essentielle demeure toujours la même. Cette superstructure où le politique et l'idéologique se mêlent intimement couvre toute la base économique ou, pour le dire d'une autre manière, elle occupe le même espace social que cette base. « Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique et intellectuel en général » (id.). Bref les rapports sociaux idéologiques embrassent la société tout entière.

[Retour à la table des matières](#)

3. Dans la descendance de Marx, la théorie de l'idéologie reste en friche jusqu'aux années 1920. Le marxisme répandu par la social-démocratie allemande — ou à son exemple — est un économisme simplifié. La distance critique, creusée par Marx dans le « monde culturel » de son temps, ne se perd pas tout à fait, car les résultats produits par sa critique de l'économie, même affadis, permettent d'opposer au capitalisme une résistance théoriquement fondée. Mais, à mesure que les luttes syndicales et politiques remportent des succès économiques, cette distance critique se réduit. D'autant que rares sont les nouveaux domaines où d'autres critiques, analogues à celles de Marx, viennent se nicher. Un inventaire détaillé rendrait leur dû à Plekhanov et à quelques autres. L'essentiel est pourtant que, des années 1880-1890 à la fin des années 1910, la critique de l'idéologie,

inaugurée par Marx, demeure vivante en pratique, tandis que la réflexion théorique sur cette pratique ne marque *aucun progrès significatif*.

Adviennent, alors, d'immenses bouleversements. Une guerre mondiale où les prolétaires de tous les pays s'entre-tuent par millions. Une révolution russe où les organisations politiques du mouvement ouvrier s'entre-déchirent. Une révolution allemande où périt la minorité spartakiste. Une contre-révolution italienne où le parti fasciste entraîne une bonne part de la classe ouvrière. D'où l'intensité dramatique que prennent les questions naguère négligées : *pourquoi les hommes pensent-ils ce qu'ils pensent ? Pourquoi et par quoi se laissent-ils entraîner à des pratiques si contraires à leurs intérêts réels (ou supposés tels) ?* À vrai dire, il ne suffit pas que ces questions soient posées de fait, pour que chacun s'emploie à leur trouver réponse. L'URSS, bientôt stalinienne, et la III^e Internationale qu'elle contrôle n'y consacrent guère de soins, passé les années 1920. La II^e Internationale, reconstituée vaille que vaille, se soucie de politique plus que d'idéologie. C'est sur leurs marges que des individus, libérés des préoccupations tactiques et des disciplines partisans, peuvent réfléchir à loisir sur les principes mêmes de la théorie de l'idéologie. Lukàcs et surtout Gramsci y excellent tout particulièrement.

La contribution de Lukàcs, faite d'articles rassemblés en 1923, dans *Histoire et Conscience de classe*, nous retiendra peu, parce qu'elle demeure largement tributaire des thèses de Marx sur la conscience humaine et ne les approfondit que par des moyens tirés du discours philosophique. Plus systématiquement que Marx, Lukàcs étend le domaine de la réification à toutes les relations sociales, marchandes ou non. Réification qui, selon lui, « imprime sa structure à toute la conscience de l'homme » (370, 123). La conscience aliénée devient, de ce fait, le lot commun de tous les hommes, même si ses formes et ses effets diffèrent selon les classes. La prise de conscience par laquelle le prolétariat se constitue en classe pour soi, est au centre des analyses lukacsiennes. Il analyse la conscience de classe, comme une conscience « adjudgée », à partir d'une critique théorique et pratique de « la société comme totalité concrète », critique dont l'organisation politique est l'agent. « En rapportant la conscience à la totalité de la société, on découvre les pensées et les sentiments que les hommes *auraient eus* » — c'est Lukacs qui souligne — « dans une situation vitale déterminée s'ils *avaient été capables de saisir parfaitement* cette situation et les intérêts qui en découleraient tant par rapport à l'action immédiate que par rapport à la structure, conforme à ces intérêts, de toute la société ; on découvre donc les pensées, etc., qui sont conformes à leur situation objective » (id., 73). En d'autres termes, les luttes sociales effectives révèlent les contradictions réelles de « la société comme totalité concrète » et donnent prise à l'analyse théorique de celle-ci, cependant qu'en retour, la théorie ainsi élaborée peut, par la médiation de l'organisation politique, pénétrer dans la classe ouvrière et y provoquer une « prise de conscience », garante d'une orientation plus pertinente des luttes et, donc, d'une accentuation des contradictions réelles de la société, laquelle, à son tour, ouvre à l'analyse théorique

de nouveaux champs d'investigation et de nouvelles possibilités de vérification pratique de ses résultats.

Néanmoins, que d'incertitudes dans cette dialectique dont l'élément central est l'organisation politique ! D'où vient que celle-ci véhicule la théorie la plus scientifique de la société, plutôt qu'une autre doctrine ? Comment se fait-il qu'au moment même où écrit Lukàcs, le parti fasciste italien ou le parti social-démocrate allemand éveillent beaucoup plus d'échos, dans les consciences ouvrières d'Italie ou d'Allemagne, que les jeunes partis communistes de ces pays, pourtant porteurs d'une théorie plus « conforme à la situation objective » des ouvriers, si l'on en croit Lukàcs ? Que penser de cette « prise de conscience » où les pensées et les sentiments que les prolétaires « auraient eus [...] s'ils avaient été capables de saisir parfaitement [...] leur situation objective » leur sont finalement « adjugés », dans une épiphanie de la raison ? Chez Lukàcs, comme chez Marx, l'idéologie et la conscience continuent de faire mauvais ménage.

Avec Gramsci, la théorie de l'idéologie s'engage, enfin, sur un terrain plus solide. Il s'agit désormais de comprendre comment se forment et se déforment les « conceptions du monde » opérantes en société, sans guère les rapporter à des phénomènes de « conscience » qui auraient, à leur égard, valeur explicative. Certes, la conscience montre le nez, de temps à autre, dans les *Cahiers de Prison*, mais il ne m'apparaît pas que Gramsci ait à s'embarrasser d'elle pour rendre intelligible l'idéologie à laquelle il consacre pourtant une part essentielle de ses recherches. C'est au fonctionnement social du « monde culturel existant » que Gramsci prête attention, étant bien entendu que, pour lui, l'idéologique et le politique sont pratiquement indissociables et constituent une seule et même superstructure.

Gramsci définit souvent l'idéologie, mais d'une façon qui peut paraître fluctuante, voire contradictoire. Toutefois, les équivoques disparaissent, si l'on se souvient que les *Cahiers de Prison* sont non point des ouvrages préparés pour la publication, mais des notes personnelles, constamment enrichies. Il faut donc se garder d'isoler un passage singulier pour l'opposer à d'autres passages tout aussi arbitrairement choisis. Lorsqu'il introduit une nuance nouvelle ou considère l'idéologie sous un nouvel angle, Gramsci ne juge pas utile de rappeler ce qu'il a déjà noté par ailleurs. Il avance, il continue d'élargir l'espace critique où sa propre pensée vient se loger dans (et contre) le « monde culturel existant » de son temps, car, pas plus que Marx à qui il applique cette formule, il ne peut lui-même s'abstraire, sans un permanent effort, de l'insidieuse invasion des idées reçues. Ainsi, lorsqu'il définit l'idéologie comme une « conception du monde qui se manifeste implicitement dans l'art, dans le droit, dans l'activité économique, dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective » (254, 180), on pourrait penser qu'il a en vue l'ensemble des activités par lesquelles les hommes, d'une société donnée, manifestent l'idée qu'ils se font de leur monde (réel ou imaginaire). Mais ailleurs, cédant à l'usage d'un *Manuel* de Boukharine qu'il

discute, il entendra par idéologie la « phase intermédiaire entre la philosophie et la pratique quotidienne » (*id.*, 230), ce qui ne l'empêchera pas d'analyser, sous le nom de « sens commun », la philosophie implicite dans les propos et pratiques de la vie quotidienne, ni d'inclure derechef la philosophie dans l'idéologie : « la philosophie d'une époque ne peut être aucun système individuel ou de tendance : elle est le système de toutes les philosophies individuelles ou de tendance, plus les opinions scientifiques, plus la religion, plus le sens commun » (*id.*, 208). Inutile de multiplier les exemples, toute lecture de Gramsci en produit à foison.

Ce qui importe, en revanche, c'est de bien concevoir l'ordre général qui se dégage de l'ensemble de ses analyses. Pour Gramsci, l'idéologie est omniprésente, aucune activité sociale ne lui échappe. « En réalité, même la science est une superstructure, une idéologie » (*id.*, 254). La philosophie de la *praxis*, c'est-à-dire le matérialisme historique, ressortit également à l'idéologie (*id.*, 119). Bref, « l'idéologie au sens de la philosophie de la *praxis* [désigne] l'ensemble des superstructures » (*id.*, 101). Cet ensemble est analysable sous divers angles. Il repose sur une « organisation culturelle » dont l'étude des AI nous a déjà révélé une part essentielle. Il se condense en systèmes discrets, nullement arbitraires quant à leur contenu ou à leur forme (religieuse, politique, philosophique, scientifique, etc.). Mais en systèmes « dont il faut démasquer la nature d'instruments de domination », dont il faut comprendre la résultante commune qui est de soumettre la société à l'hégémonie des classes qui la dominent et la dirigent. Gramsci ouvre ainsi la problématique qui sera celle du présent volume et il lui apporte une contribution hors pair, comme on en jugera par chacun des prochains chapitres.

Toutefois, Gramsci médite en prison et ses *Cahiers* ne verront le jour qu'après 1945. En outre, il a trop guerroyé contre Croce pour ne pas s'appliquer à lui-même cette réflexion, nullement désabusée, mais réaliste : « c'est une lubie d'intellectuels fossilisés que de croire qu'une conception du monde puisse être détruite par des critiques de caractère rationnel... » (254, 94). Une nouvelle conception du monde, fût-elle aussi critique que la philosophie de la *praxis*, revivifiée par Gramsci, ne s'impose que par la médiation d'appareils idéologiques — ayant ou non le caractère d'une organisation politique. Gramsci n'échappe pas à la loi commune qu'il a mise au jour. Ainsi, tandis que ses thèses cheminent peu à peu, *via* le PC italien et d'autres AI, la grande interrogation pratique qui avait mûri dans le mouvement ouvrier, au début des années 1920 — pourquoi les hommes se laissent-ils entraîner à des pratiques si contraires à leurs intérêts réels (ou supposés tels) ? —, continue de se poser avec une force dramatique et, sous des variantes diverses, elle préoccupe également maints milieux, intellectuels ou non, souvent fort éloignés du mouvement ouvrier. La montée du fascisme en Europe, la maturation (moins clairement reconnue) du stalinisme en URSS, la Seconde Guerre mondiale, la guerre froide, et tous les spasmes ultérieurs de l'histoire mondiale, nourrissent cette interrogation pressante à laquelle l'efficace intervention de la radio-télévision donne une dimension nouvelle (t. 3, n° 47) : la publicité et la propagande révèlent

la ductilité des idées reçues et des hommes récepteurs d'idées. Il n'est donc pas surprenant que le mot idéologie devienne d'un emploi banal, sinon précis. Il dit, aveuglement, la vulnérabilité nouvelle que se découvrent les hommes-en-société lorsque la manipulation des idées leur apparaît, fût-ce par éclairs.

Dans cette nouvelle situation, la théorie de l'idéologie devrait être le principal chantier de toutes les sciences sociales. Et, d'une certaine manière, c'est bien ce qui se passe. L'histoire se fait attentive aux, « mentalités » et aux crises culturelles, la sociologie scrute les motivations des acteurs sociaux, l'ethnologie et la mythologie se rénovent en s'interpénétrant, l'« histoire des idées » — quand elle se laisse inspirer par Foucault — s'emploie à déceler les structures profondes qui règlent ou circonscrivent les discours sociaux spécialisés, de multiples passerelles sont lancées de Freud à Marx, de nouvelles disciplines tentent de s'affirmer pour dire le sens des choses, des mots ou des désirs. Cette ébullition n'est pas sans rappeler les débats économiques ou politiques du XVIII^e siècle ouest-européen, comme si, après l'économique et le politique, une nouvelle dimension, commune à toute société, devait être communément reconnue. Mais, cette fois, le débat doit se plier à une division du travail intellectuel dont des AI nombreux et peu plastiques sont les gardiens vigilants. Et, comme c'est un débat mondial, il est nécessairement surdéterminé par toutes les tensions du système mondial en vigueur, ce qui ne l'empêche pas d'être sensible, en chaque pays, aux luttes sociales locales.

Dans ce débat, les voies frayées par Marx et élargies par Gramsci sont de plus en plus fréquentées, quand, du moins, la recherche d'inspiration marxiste n'est inhibée par aucune orthodoxie de parti ou d'État. Pour la période contemporaine, les résultats les plus intéressants sont dus à Althusser. Sans revenir, ici, sur son étude des « appareils idéologiques d'État » (5, 67) qui a inspiré ma propre recherche sur les AI (t. 3, chap. 1 et 2), je soulignerai notamment cette thèse essentielle : « l'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence » (*id.*, 101). Thèse essentielle, parce qu'elle rompt les amarres entre le phénomène social qu'est l'idéologie et le phénomène *d'un autre ordre* qu'est la conscience. « En vérité », souligne Althusser, « l'idéologie a fort peu à voir avec la "conscience", à supposer que ce terme ait un sens univoque. Elle est profondément *inconsciente*, même lorsqu'elle se présente (comme dans la "philosophie" prémarxiste) sous une forme réfléchie. L'idéologie est bien un système de représentations : mais ces représentations n'ont la plupart du temps rien à voir avec "la conscience"... elles sont des objets culturels perçus-acceptés-subis et agissent fonctionnellement sur les hommes par un processus qui leur échappe » (2, 239-40). Ces « objets culturels » donnent à l'idéologie une existence matérielle. Les « idées » d'un homme sont des 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 » (5, 108). On pardonnera volontiers la lourde insistance d'Althusser sur la matérialité de l'idéologie, car il s'agit, en effet, de se libérer d'une tradition multimillénaire où, derrière la

conscience, se profilent l'esprit, l'âme et toutes les essences ineffables du même type.

Matérielle et sociale, l'idéologie est aussi une propriété consubstantielle à toute société. Il n'y eut et il n'y aura jamais de société *sans* idéologie (2, 238). Mais cette conception de « l'idéologie en général » est d'une signification très abstraite. Althusser la rapproche, à bon droit, de « la production en général ». Il n'y eut et il n'y aura jamais de société *sans* production, mais cela ne nous dispense pas, loin s'en faut, de spécifier les diverses formes historiques de la production. De même, les diverses formations idéologiques qui se constituent et se transforment, d'un type de société à l'autre, sont à analyser dans leur spécificité, en sachant, évidemment, que « c'est seulement du point de vue des classes, c'est-à-dire de la lutte des classes, qu'on peut rendre compte des idéologies existant dans une formation sociale » (5, 124).

[Retour à la table des matières](#)

4. La conquête de l'idéologie requiert une révolution copernicienne, c'est-à-dire un décentrage systématique des représentations spontanément évidentes. L'éblouissant soleil des Idées ne tourne pas autour d'un Homme qui serait le centre du monde. Bien au contraire, c'est la poussière des hommes-en-société qui gravite irrésistiblement dans le « système solaire » d'une culture donnée, d'une formation idéologique déterminée : celle qui est propre à la société considérée. Étant bien entendu que, dans la galaxie que compose chaque SM, tous les « systèmes solaires » — toutes les cultures — entrent en des interactions de forme et de force variables. J'abuse de la métaphore astronomique pour souligner ce point central : il s'agit de rompre avec une énorme et commune évidence. Je vois le soleil se lever, je pense ceci ou cela, j'ai conscience... J'ai pourtant la chance de vivre dans une culture où, déjà, je puis savoir des choses contraires à ce que je vois, sans perdre pour autant le goût du voir et du savoir : je sais que la Terre tourne autour du Soleil, ce qui ne m'empêche pas de voir d'admirables couchers de soleil... Mais je vis, aussi, dans une culture où la contestation des privilèges naïfs de la conscience n'a pas encore triomphé, malgré l'offensive de ces deux « objets culturels » révolutionnaires : l'inconscient « freudien » et l'idéologie « marxiste ».

Fort heureusement, ces deux « objets » se soutiennent l'un l'autre. Pour qui reparaît l'itinéraire Marx-Lukàcs-Gramsci-Althusser, il est clair que, dans la théorie marxiste de l'idéologie, l'abandon de toute référence à la conscience s'opère avec douleur. Mais Gramsci qui est vaguement informé des découvertes freudiennes et, surtout, Althusser qui a pu méditer les œuvres de Freud et de Lacan (5, 9 sq.) se détachent plus aisément d'une conscience qui a perdu sa souveraineté naguère incontestée. Encore convient-il d'éviter, ici, un dérapage auquel les disciples syncrétistes de Marx et Freud n'échappent pas toujours. Il ne s'agit pas de substituer l'inconscient à la conscience, comme référence exclusive ou partielle de l'idéologie. Il s'agit, au contraire, de comprendre que l'idéologie est une propriété

de l'ordre S, tout comme la conscience et l'inconscient sont des propriétés de l'ordre H, ce qui laisse entier le problème général des rapports entre ces deux ordres de réalité et le problème particulier des rapports entre l'idéologie sociale et l'inconscient ou la conscience.

Lorsque notre recherche a porté sur les activités économiques et les structures sociales où elles s'inscrivent, il n'a pas été nécessaire de s'interroger longuement sur les propriétés humaines dont l'existence conditionne ces activités. On a noté l'existence de mystérieux *besoins* à satisfaire, en renvoyant à l'instance idéologique le soin d'élucider leur mystère. On a constaté que les capacités productives que les hommes déploient en société peuvent varier selon leur *qualification* (t. 2, n° 65), mais on a laissé en suspens l'étude des procédures sociales qui *qualifient* le travail humain, car cette étude ressortit, elle aussi, à l'instance idéologique. En d'autres termes, l'instance économique a tenu pour évidentes certaines propriétés, communes à tous les hommes-en-société : capacité de travail, existence de besoins, aptitude à recevoir une formation, etc. Elle n'a préjugé *en rien* des savoirs que peuvent produire la physiologie de l'homme-travailleur, la psychologie de l'homme-de-*besoins* ou de l'homme *éducable*, etc. Elle s'est attaquée aux réalités de son propre ordre, qui est la société, en tenant pour acquises certaines réalités *d'un autre ordre* dont elle laisse aux sciences de l'homme et de la nature le soin de rendre compte. L'instance idéologique va procéder de même, mais le départ sera plus délicat entre ce dont elle doit et peut connaître et ce qui constitue pour elle — c'est-à-dire pour la théorie de la société — *un donné* dont elle n'a pas à rendre compte. Accomplir ce départ, c'est précisément reconnaître celles des propriétés, communes à tous les hommes-en-société, qui font de l'espèce animale-humaine une espèce toujours sociale. Quand cette reconnaissance aura été opérée et dûment justifiée, l'instance idéologique, partant du *donné humain*, ainsi établi, pourra développer ses analyses et maîtriser son propre objet : les activités idéologiques des hommes-en-société et les structures où elles s'inscrivent.

En visant à ancrer la théorie de l'idéologie dans la seule société, on s'expose à une pseudo-aporie. L'accusation peut s'enrichir de nuances diverses, mais, pour l'essentiel, elle s'énonce comme suit. Vous dites que l'idéologie représente un rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence. Vous dites bien : des individus, de tous les individus, en toute société. Il en résulte, donc, que l'idéologie est coextensive à la société, qu'elle n'a pas d'extérieur, pas de sortie. Que la religion, la philosophie, la science, etc., ressortissent à l'idéologie. Que le marxisme lui-même — ou le matérialisme historique, si vous préférez — en relève également. Mais alors, que faut-il penser de votre théorie de l'idéologie ? N'est-elle pas, elle-même, pleinement inscrite dans l'idéologie que vous dites omniprésente ? Dès lors, quelle garantie a-t-on que votre théorie vaille mieux que la mienne, qui est... (la suite *ad libitum*).

En réalité, l'idéologie est, comme la production, une fonction consubstantielle à toute société et, comme il n'est d'hommes qu'en société, elle implique

nécessairement tous les hommes. Ceci posé, *le problème est de savoir comment la société est agencée pour exercer cette fonction vitale*. On peut aisément concevoir que la réponse à ce problème sera historiquement variable : comme les structures économiques et politiques, les structures idéologiques se transforment au cours du développement social. L'une des modalités des variations structurelles que nous aurons à examiner peut déjà être pressentie. Nous savons que la religion n'existe pas de toute éternité, que la philosophie ne se constitue pas partout ni toujours en discipline autonome, que la science se spécialise comme telle sous des conditions bien précises. Plus généralement, nous savons que des domaines spécialisés se forment et se transforment, *dans* l'idéologie. Sauf à préciser cette conception par la suite, nous savons également *qu'il se passe des choses substantiellement différentes dans les divers domaines idéologiques spécialisés*. Les pratiques qui ont pour siège l'école, l'église, le laboratoire ou la rédaction d'un journal ont beau relever toutes de l'idéologie — puisqu'elles participent des activités sociales par lesquelles les hommes-en-société se représentent leur monde — ce n'en sont pas moins des pratiques bien distinctes *dans* l'idéologie. Ainsi, celles des pratiques que l'on vise sous le nom de sciences s'emploient à construire des « objets culturels » d'un genre spécial : des théories visant à représenter quelque aspect des conditions réelles d'existence des hommes, en combattant l'illusoire et l'irrationnel des autres représentations du monde. Autrement dit, les sciences sont les résultats des diverses pratiques qui, avec des moyens et des bonheurs divers, se battent *dans et contre* l'idéologie, pour saisir quelque chose du réel, en donner une représentation cohérente et vérifiable, mais toujours perfectible et renouvelable.

En taillant *dans* l'idéologie la distance critique qui leur est nécessaire, les sciences construisent des représentations du réel qui ne sont *jamaïs* « exactes » ni « vraies », mais qui sont *toujours* « plus vraies » que les représentations du même objet données dans les divers autres domaines, spécialisés ou non, de la structure idéologique. D'autant « plus vraies » que leur vérification pratique, dûment contrôlée, et leur révision permanente visant à les rendre « plus vraies encore » ne cessent d'entretenir et d'élargir la distance critique, propre aux théories scientifiques. Une science sortirait de l'idéologie si elle réussissait : à épuiser son objet réel, c'est-à-dire à en acquérir une connaissance finie ; à se protéger parfaitement de toute contamination idéologique « extérieure » ; et à élaborer son « objet culturel », c'est-à-dire sa théorie, de façon à y exprimer pleinement la connaissance acquise et à assurer sa pleine intelligibilité. Ainsi, donc, dire que la connaissance est un processus infini et dire que les sciences sont *dans* l'idéologie, c'est dire, au fond, la même chose. Mais cela n'empêche pas les sciences d'affirmer leur efficace spécificité *dans* l'idéologie.

L'aporie, dite plus haut, commence à s'effiloche, s'il y a place, *dans* l'idéologie, pour des théories « plus vraies » que les autres représentations. Mais y a-t-il place pour une théorie scientifique *de* l'idéologie, visant à embrasser celle-ci dans tous ses aspects, tous ses domaines, toute sa structure ? La difficulté tient à ceci : comment construire *dans* l'idéologie une distance critique vis-à-vis *de* l'idéologie ?

Cette difficulté serait insurmontable, si l'idéologie qui n'a pas de sortie *en tant que telle* formait un monde totalement clos sur soi et parfaitement indépendant de toute influence extérieure. Mais, à moins de transposer à l'échelle de la société tout entière le solipsisme des idéalistes les plus extrêmes, il ne fait aucun doute que l'idéologie n'est qu'une fonction, une propriété de la société. Aucune société ne peut se contenter de se représenter le monde qu'elle forme ou qui l'entoure. Chaque société doit *aussi* produire sa subsistance et s'organiser de façon à demeurer cohérente. Autrement dit, sa vie et sa survie requièrent, à tout le moins, l'exercice de trois fonctions que l'économique, le politique et l'idéologique désignent chacun d'un mot. Ces trois fonctions peuvent certes se spécialiser, mais elles ne peuvent jamais se disjoindre. Tous les hommes vivent *finalement* de la production, tous sont impliqués dans l'organisation sociale, tous sont immergés dans l'idéologie, quelles que soient leurs spécialisations et leurs positions relatives, au regard de ces trois fonctions. Si bien que l'activité de chaque homme participe à la fois de l'économique, du politique et de l'idéologique. Par ce canal vivant, l'idéologie imprègne assurément toutes les activités économiques et politiques. Mais, réciproquement, ce même canal vivant ouvre l'idéologie à des déterminations économiques ou politiques qu'elle peut métamorphoser de mille manières, mais auxquelles elle ne peut échapper. Au demeurant, on aura reconnu le canal vivant dont je viens de parler : ce n'est pas l'homme, *in abstracto*, mais, tout simplement, l'activité concrète des hommes-en-société. Ou, pour le dire comme Marx (n° 1) : *leur pratique*.

À partir du moment où ce rapport fondamental entre la pratique *multiforme* des hommes-en-société et l'idéologie est bien reconnu, une problématique féconde peut s'ouvrir. Négligeons, pour un temps, tout ce qui se dit, *dans* l'idéologie, sur la nature, l'homme, les dieux, le diable et son train, pour prêter une attention exclusive à ce qui s'y dit des deux autres fonctions vitales de la société. Mettons ces discours économiques et politiques en rapport avec les pratiques économiques et politiques effectivement observables. Essayons d'opérer cette mise en rapport à la façon dont les sciences déjà constituées procèdent de leur côté. Considérons, par exemple, l'économie « comme un processus d'histoire naturelle ». Bref, commençons à construire une distance critique, non pas dans l'idéologie en général, mais dans cette partie de l'idéologie qui se dénomme économie politique ou philosophie du droit, etc. On connaît la suite : Marx l'a vécue.

Mais attention : la critique qui fonde la théorie de l'idéologie ne doit pas être comprise simplement comme un nouveau chapitre de l'« histoire des idées ». Encore faut-il trouver, dans le réel économique et politique, un principe actif qui vienne valider et vérifier une critique nécessairement cantonnée *dans* l'idéologie.

Un principe actif ? Qu'est-ce à dire ? Quel est cet ingrédient dont les théories scientifiques semblent se dispenser ? Disons-le plus brutalement : j'imagine qu'à ce point, le lecteur averti, voyant venir la « prise de parti sur les positions du prolétariat », sera tenté d'objecter que le chimiste n'a pas à prendre parti « pour les

acides contre les bases », afin de développer sa théorie ; dès lors, pourquoi la théorie de la société ou, plus spécialement, la théorie de l'idéologie aurait-elle à « s'impliquer dans son objet » ? Le chimiste n'a nul besoin de s'impliquer dans l'objet réel que sa théorie vise à représenter, parce qu'il peut travailler *sur* cet objet. La théorie sociale ne dispose pas d'un tel recours. L'observateur est, *de fait*, impliqué *dans* l'objet social et cette implication atteint son maximum quand l'objet social est, précisément, l'ensemble de l'idéologie en vigueur dans l'aire culturelle dont l'observateur relève. Faute de pouvoir trouver un quelconque point de vue extérieur à l'objet social, il ne reste qu'une possibilité : prendre *appui sur ses contradictions internes*, repérer de l'intérieur ce qui déchire et ce qui meut la société. Bref, trouver au sein même de l'objet son principe actif.

En s'engageant dans cette voie, Marx n'a pas innové. Il n'a fait que reprendre et clarifier une méthode pratiquée de longue date à l'aveuglette. En effet, une part au moins des infinis débats d'idées dont l'histoire est pleine est faite d'explicites prises de position, en faveur de tel intérêt social, contre tels autres. Ainsi, une part essentielle de la littérature politique ou économique dont Marx entreprend la critique est expressément partisane. Mieux : les intérêts sociaux que maints penseurs du premier XIX^e siècle entendent servir sont assez souvent conçus comme les intérêts de classes sociales distinctes et opposées. Ici, non plus, Marx n'a pas innové et il a pris soin de marquer sa dette à l'égard des historiens français ou des économistes anglais. Sa véritable innovation tient à la qualité du travail qu'il a effectué pour épurer et préciser la conception de la lutte des classes comme moteur de l'histoire, c'est-à-dire comme premier des principes actifs *dans* l'objet social. Mais aussi pour généraliser cette conception, pour l'étendre à toute société (non « primitive ») et à toutes les fonctions inhérentes à la vie sociale, y compris à l'idéologie. Sa critique, tournée vers les représentations de l'économique et du politique, les questionne sur leur aptitude à rendre compte des luttes de classes et sur le rôle qu'elles jouent dans ces luttes mêmes. Mais, cette même question peut être adressée à tous les autres domaines de l'idéologie où l'on ne parle apparemment ni de l'économique ni du politique et où, parfois, on croit ne pas même parler de la société — mais de choses autrement essentielles : le Beau, le Bien, le Vrai, les Dieux, etc. Il est licite d'interroger l'idéologie, élaborée en ces domaines, sur le rôle qu'elle joue dans les luttes de classes qui ont lieu « par ailleurs », *dans la même société*, ce qui, de proche en proche, ouvre une immense problématique : celle, précisément, que la théorie de l'idéologie doit résoudre, sans craindre la pseudo-aporie où on espérait l'enfermer.

Le lecteur averti, qui attendait le prolétariat et a vu apparaître, à sa place, la lutte des classes prise dans toute sa généralité, peut se demander si je ne trahis pas Marx : que devient la « mission historique » du prolétariat ? Je prie ce lecteur de suspendre son jugement jusqu'au moment où la lutte des classes dans l'idéologie et l'idéologie dans les diverses classes en lutte nous seront devenues accessibles (n° 62).

L'idéologie, qui est sociale et connaissable, est aussi matérielle. Il faut le souligner, non seulement pour s'arracher à une tradition idéaliste tenace, mais aussi pour se faire une idée exacte de *la matière* que l'instance idéologique doit rendre intelligible. Même si, par commodité langagière, j'ai fait et ferai encore un usage fréquent des mots pensée, idée, esprit, etc., il importe de vider ces mots de toute connotation métaphysique et de les remplir d'une signification bien précise. Les idées, par exemple, n'ont d'existence sociale que sous des formes dûment matérialisées : ce sont des paroles, des écrits, des images, des sons, etc. C'est-à-dire, plus généralement, des relations sociales (t. 1, p. 17). Encore faut-il comprendre que, contrairement à ce que son nom suggère, l'idéologie ne s'intéresse pas qu'aux « pures idées », matérialisées sous une forme quelconque dans la vie sociale. Soit deux objets bien précis, le livre et l'hostie. La matière idéologique portée par le premier est simple : elle est contenue dans le livre lui-même, considéré dans son fonctionnement social effectif : comme écrit, mais aussi comme objet disponible ou non en librairie, en bibliothèque, etc. ; et encore, comme objet exposé à des censures, des pertes, des restaurations plus ou moins fidèles (p. ex. : 202, 47). Avec l'hostie, l'affaire se complique, car, de proche en proche, il faut prendre en considération tout le rite dont son emploi relève, tout un pan de la pratique religieuse que son usage atteste. On comprend mieux, dans cette perspective, l'insistante énumération d'Althusser : rituels, pratiques, codes, etc. (n° 3). *L'idéologie s'évade du royaume des idées*. Les mœurs et les modes, les us et coutumes, les gestuelles, etc., entrent de plein droit dans son domaine auquel aucune limite *a priori* ne peut être assignée, car il est coextensif à la société. L'idéologie, c'est l'ensemble des pratiques sociales, en tant qu'elles participent de la représentation du monde, propre aux hommes de la société considérée ; c'est donc aussi l'ensemble des structures sociales où ces pratiques s'inscrivent.

L'analyse de cette matière immense et vivante doit être conduite avec une extrême prudence, car aucun « découpage » ne peut être opéré innocemment en son sein. Ainsi, les domaines spécialisés qui ont été évoqués dans la discussion précédente doivent être acceptés sous bénéfique d'inventaire. Dire : ceci est de la religion, cela est de l'art, cet objet relève de la physique, c'est formuler, en chaque cas, un jugement qui doit être justifié et qui, de proche en proche, intéresse toute la structure idéologique. De ce fait, l'analyse de l'idéologie doit nécessairement *partir de la « totalité sociale concrète »*, comme le demande Lukàcs (n° 3), et justifier pas à pas chacune des distinctions qu'elle introduit. Pas à pas, c'est-à-dire en demeurant toujours attentif aux conditions historiques réelles.

Mais aux conditions historiques *de quoi*, s'il est vrai que « l'idéologie n'a pas d'histoire » ? Cette dernière formule vient de *l'Idéologie allemande*. Pour Marx et Engels, « la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie » sont des « fantasmagories dans le cerveau humain », des « sublimations résultant nécessairement du processus de (la) vie matérielle » des hommes. De ce fait, elles « perdent [...] 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 vie matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée » (186, 51). Pas d'autonomie, pas d'histoire : cette position extrême serait inintelligible, si l'on oubliait son contexte... historique. Marx et Engels, en plein combat contre Hegel et ses disciples, s'enivrent de leurs propres découvertes. Ils viennent de comprendre comment la théorie de l'idéologie peut être fondée en raison et s'accorder au principe des luttes de classes, principe de plus en plus actif dans les sociétés qu'ils connaissent. À la traditionnelle souveraineté des idées, naguère hypostasiée par Hegel, ils opposent la parfaite dépendance des idées envers les « rapports matériels » de la « production matérielle ». Un examen détaillé de leurs œuvres d'après 1845 ferait apparaître nuances et repentirs, mais aussi rechutes vers une conception qui réduit l'idéologie à un simple *reflet* d'une réalité qui lui est extérieure. Mais, comme ils ne développent guère la théorie de l'idéologie qu'ils ont initiée, on peut se dispenser de cet examen. Mieux vaut sauter un bon siècle et suivre, chez Althusser qui est l'un des marxistes les plus attentifs à cette théorie, le sort qui advient à ces trois concepts, ici liés : histoire, autonomie et reflet.

En 1961, Althusser demeure très proche des jeunes Marx et Engels, du moins quant aux thèmes en discussion. Il estime « que l'histoire idéologique n'est pas elle-même son propre principe d'intelligibilité ; quand on saisit que l'histoire idéologique ne peut se comprendre que par l'histoire réelle qui explique ses formations, ses déformations et leurs restructurations, et émerge en elle, il faut bien alors se demander ce qui subsiste encore de cette histoire idéologique elle-même, en tant qu'histoire, et avouer qu'elle n'est rien » (2, 80). Pas d'histoire, donc. Mais, un an plus tard, ce refus devient problématique, car les réflexions d'Althusser sur la contradiction et la surdétermination le conduisent à reconnaître « l'existence réelle, en grande partie spécifique et autonome, irréductible donc à un pur phénomène, des formes de la superstructure... » (2, 113). L'idéologie n'est plus considérée comme un pur phénomène, c'est-à-dire comme un pur *reflet* ; elle accède à « l'existence réelle » par la grande porte, puisqu'elle se révèle « en grande partie spécifique et autonome ». De l'autonomie à l'histoire, la distance est courte. Elle semble franchie, dès 1968, pour « les sciences... [qui] ont un objet dont elles peuvent approfondir la connaissance, ce qui leur donne une histoire » (290, 35), mais le cas est douteux, car Althusser, à cette époque, oppose encore la ou les sciences à l'idéologie. Toutefois, en 1970, le doute n'est plus permis : « les idéologies ont une histoire à elles (bien qu'elle soit déterminée en dernière instance par la lutte des classes) » et elles se distinguent, à ce titre, de « l'idéologie en général » qui, pour sa part, « n'a pas d'histoire » (5, 100).

Les positions d'Althusser dont je viens de baliser les grandes étapes doivent être bien comprises. Il serait stupide de les considérer comme l'indice d'une pensée incertaine. La théorie de l'idéologie s'attaque à ce qu'il est le plus difficile de comprendre et d'expliquer en toute société : sa « conscience de soi », l'idée (les idées) qu'elle se fait d'elle-même et du monde. Il est relativement facile de produire

une représentation brillante de quelque partie, plus ou moins arbitrairement choisie, de l'immense matière idéologique. Mais cet art, qui s'apparente à la photographie des nuages, n'enrichit guère la théorie cosmologique... Or la théorie de l'idéologie, c'est cela : *non point un jeu d'idées sur le monde, mais une claire représentation du monde des idées comme produit social*. Par son objet et par sa tension interne, elle conduit, plus que toute autre théorie, à des erreurs tranchantes dont elle ne s'émancipe, partiellement et progressivement, que par l'affermissement de ses thèses et de ses méthodes. Deux obstacles majeurs s'opposent à son progrès. L'un est aussi vieux que la société : il prend, dans l'idéologie, la forme infiniment changeante du rêve idéaliste, mais il est enraciné dans l'organisation même de toute société divisée en classes, comme on le montrera prochainement (n° 48). L'autre est aussi vieux que le « marxisme » devenu idéologie d'État et privé, de ce fait, de tout mordant, de toute distance critique. Par quoi la théorie de l'idéologie s'est enrichie d'une contradiction supplémentaire ; elle procède de Marx, mais ne peut s'établir qu'en construisant sa propre distance critique, vis-à-vis de Marx et du ou plutôt des « marxismes ».

C'est d'ailleurs le mouvement réel de cette dernière contradiction qui rend intelligible le déplacement des thèses d'Althusser (5, 127 sq.). De 1961 à 1970, la scission du mouvement communiste international, la révolution culturelle chinoise et la crise hégémonique de mai 1968 (n° 79) manifestent puissamment une certaine autonomie et une certaine spécificité de la chose idéologique, tout en rendant patente la contradiction (le système de contradictions) du ou des « marxismes ». Les aphorismes du jeune Marx philosophant ses principes — avant de convertir certains d'entre eux en concepts théoriques bien enracinés dans les domaines où sa distance critique fait réellement merveille — les aphorismes, donc, volent en éclats quand l'histoire réelle leur inflige un parfait démenti. Après 1914, il devint impossible de soutenir que « les prolétaires n'ont pas de patrie ». De même vers 1966-1968, il devint difficile de penser que « l'idéologie n'a pas d'histoire ».

La distinction que formule Althusser, à ce propos, me paraît pertinente dans son principe. Il est vrai que « l'idéologie en général » (n° 3) n'a pas d'histoire, qu'elle participe de la même éternité transhistorique que l'inconscient (5, 100). Il est vrai également que les manifestations concrètes de cette propriété intemporelle, c'est-à-dire les activités idéologiques déployées en société et les structures idéologiques où elles s'inscrivent, sont, comme ces sociétés elles-mêmes, prises dans le mouvement d'une histoire dont les luttes de classes sont le ressort ultime. Mais, cette distinction étant admise, il reste à se demander comment les choses se passent exactement, du côté où l'histoire a prise. De ce côté-ci, Althusser abandonne la thèse de Marx qui accordait à l'idéologie une histoire-reflet : pas d'histoire propre, mais le reflet d'une histoire qui se jouait ailleurs. On le suivra sans hésitation, ne serait-ce qu'en raison de ce que l'étude des AI nous a appris : ils ont une histoire, relativement autonome (t. 3, chap. 15), et l'on voit mal comment l'idéologie qu'ils véhiculent pourrait être indifférente à leur histoire propre. Mais Althusser va plus loin, il assigne une capacité historique « aux idéologies », c'est-

à-dire aux systèmes idéologiques « régionaux », aux « idéologies particulières »... quelle que soit leur forme (religieuse, morale, juridique, politique) (5, 98). Pour le suivre ou pour prendre une autre direction, il convient, tout d'abord, de faire le point sur les diverses acceptions de l'idéologie, ce qui permettra, du même coup, de fixer le programme de l'instance idéologique.

[Retour à la table des matières](#)

5. On se gardera de répondre à la question : qu'est-ce que l'idéologie ? par une définition univoque. En effet, il ne s'agit pas d'enfermer l'immense matière idéologique dans le corset d'une définition formellement satisfaisante, mais bien de poser un réseau précis de concepts, dialectiquement liés entre eux de façon à exprimer correctement la dialectique réelle des hommes-en-société se représentant leur monde.

Pour déblayer le terrain, on peut poser une série de distinctions que les discussions précédentes ont déjà justifiées. On obtiendra de la sorte quatre définitions provisoires, compatibles entre elles et dûment hiérarchisées. Je vais indexer chacune d'elles par l'abréviation ID suivie d'un numéro de 0 à 3, sauf à justifier chemin faisant cette numérotation. Par la suite, lorsque l'emploi du mot idéologie ne sera pas suffisamment défini par son contexte, les indices ID 0 à ID 3 serviront à lever toute équivoque.

ID 0 peut désigner « l'idéologie en général », c'est-à-dire cette fonction commune à toutes les sociétés et dont l'objet est la représentation du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence. J'abrègerai souvent cette définition, en évoquant simplement la fonction de *représentation*. La représentation ainsi entendue est l'objet général de l'instance idéologique, tout comme la production et l'organisation ont été les objets respectifs des instances économique et politique. La distinction entre ID 0, d'une part, et, d'autre part, la série des termes ID 1 à ID 3 a été fort bien établie par Althusser (n° 4).

ID 3 mérite à peine de figurer ici : c'est *l'idéologie considérée dans un sens polémique unilatéral*. Tel commentaire sur « l'idéologie des pays communistes... » émanant de chefs d'État occidentaux qui croient leurs pays indemnes de toute idéologie, telle ironie laïciste sur « l'idéologie religieuse », telle goguenardise de scientifiques envers leurs collègues littéraires ou philosophes « perdus dans les brumes de l'idéologie » relèvent de cet emploi qu'une liste infinie d'exemples pourrait illustrer. Cette conception de l'idéologie — si ce n'est de *l'idéologie*, tant le mot le charge de hideuses connotations — est des plus répandues, car on ne sort de la définition ID 3 qu'à partir du moment où l'on reconnaît pleinement l'omniprésence de l'idéologie, c'est-à-dire la validité générale de ID 0 et sa portée concrète dans la société considérée, sans réserver, *ailleurs*, un quelconque sanctuaire « non idéologique ».

ID 2 correspond à ce qu'Althusser appelle les idéologies « régionales », si du moins le découpage des « régions » s'applique bien à la totalité de la matière idéologique ; sinon, on retombe, consciemment ou non, vers une définition du type ID 3, en laissant subsister, fût-ce par négligence, un ailleurs, un sanctuaire. Mais la séparation des diverses idéologies (ID 2) peut être effectuée selon des critères très divers. De ce fait, ID 2 n'est pas *une* définition, mais la matrice de définitions qui peuvent être, *a priori*, innombrables. Les idéologies (ID 2) peuvent ainsi être définies, fort naïvement, selon l'usage courant des mots : ici la religion, là le droit, ailleurs les arts, etc. Les découpages de ce type sont évidemment un effet de l'idéologie (ID 1) en vigueur dans la société considérée et comme tels, ils peuvent faire l'objet de recherches utiles ; mais on ne peut leur reconnaître aucune valeur heuristique, lorsqu'il s'agit d'asseoir théoriquement la définition des idéologies (ID 2). Une telle valeur peut être attachée, en revanche, aux découpages qui résultent de critères précis et explicitement justifiés, telle la référence aux divers AI ou aux problématiques objectives qui spécifient chaque « région » (2, 64), etc. Je dis « etc. », car il peut être légitime de faire usage *simultanément* de critères tout à fait distincts : on en discutera ultérieurement (n° 17).

ID 1, en revanche, ne peut être qu'une définition univoque. C'est l'ensemble de la matière idéologique propre à une société donnée, à un moment donné de son développement. Autrement dit, c'est ce que Gramsci appelle « le monde culturel existant » et que je désignerai comme *discours social total*, pour des raisons à justifier ultérieurement (n° 19). ID 1 est l'ensemble qui, correctement découpé, se décompose en idéologies au sens ID 2.

L'instance idéologique a, certes, pour objet d'analyser l'idéologie (ID 1), d'opérer et de justifier les découpages pertinents par lesquels peuvent être définies les idéologies (ID 2) et de rendre intelligible le fonctionnement de celles-ci, jusqu'à éclairer, le cas échéant, les conditions dans lesquelles « l'accusation d'idéologie » (ID 3) devient une pratique courante. *Mais cet objet immense n'est pas son objet unique, ni même son objet principal, dans l'état présent de la théorie de l'idéologie.* Une brève comparaison avec l'instance économique éclairera ce point. Cette instance a analysé les structures économiques de la société et n'a guère prêté attention au détail concret des produits, des prix, des revenus, etc. Disons, pour aller vite, qu'elle a considéré l'économie sous l'angle de la FE et non pas sous l'angle du produit national brut (PNB). *Mutatis mutandis*, le discours social total (ID 1) ressemble au PNB, il désigne l'immense matière idéologique en laquelle les hommes-en-société se représentent leur monde, tout comme le PNB désigne l'immense matière économique en laquelle les hommes-en-société concrétisent leurs subsistances. Mais, dans les deux cas, cette matière n'est pas amorphe : sa production, sa circulation, sa répartition et sa consommation sont réglées par des structures sociales contraignantes. La FE est la structure qui règle le PNB. Le discours social total (ID 1) est, lui aussi, réglé par une structure dont l'analyse est *l'objet principal* de l'instance idéologique.

Cette structure qui sera désignée comme **FI** — ou formation idéologique — ne nous est pas totalement inconnue, puisque l'étude empirique des appareils idéologiques, présentée au tome 3, nous en a déjà révélé un aspect. Le caractère empirique de cette première recherche nous obligera d'ailleurs à la reprendre pour vérifier la validité théorique de ses résultats (n° 73). Cependant, la FI ne se réduit pas aux seuls AI. À côté de ces appareils où sont rassemblés les hommes que la division sociale du travail *spécialise* dans une activité idéologique, il nous faudra comprendre comment les hommes *ordinaires* sont disposés, au regard de l'idéologie (ID 1), par l'ensemble des structures sociales déjà connues ou qu'il nous reste à repérer. Cette nouvelle recherche nous conduira notamment à étudier le rapport, très complexe, qui existe entre le système des classes en lutte dans la société, d'une part, et, d'autre part, la matière idéologique (ID 1) où sont immergés tous les hommes-en-société. L'un des principaux résultats que l'on obtiendra, de la sorte, sera la mise en lumière *des rapports d'hégémonie qui s'établissent, entre les classes, dans et par l'idéologie* (ID 1). Ces rapports se révéleront aussi fondamentaux que les rapports de domination, déjà décelés par l'instance politique (t. 5, n° 5). Si bien que la structure idéologique de la société — la FI — présentera une forme analogue à celle de la structure politique — la FP. En effet, la FP a pu être caractérisée, comme l'exercice d'un certain rapport de domination, au moyen d'un AE de type donné, et la FI nous apparaîtra, de même, comme l'exercice d'un certain rapport d'hégémonie, au moyen d'un AI d'un type donné. Cette analogie n'a d'ailleurs rien qui doive surprendre, car l'instance politique nous a déjà permis d'entrevoir l'intime interpénétration du pouvoir et de l'idéologie (t. 5, n° 56).

L'instance idéologique aurait aussi vocation à envahir, de proche en proche, l'ensemble du discours social (ID 1) et à rendre compte de tout son fonctionnement, y compris dans ses diverses formes spécialisées (ID 2). Mais il m'est évidemment impossible d'entreprendre une recherche aussi immensément ambitieuse, car le temps et, plus encore, les compétences spécialisées qu'elle requiert, me font défaut. C'est pourquoi, *en l'état actuel* d'une théorie de l'idéologie, dont les principes se dessinent à peine, et qui ne peut faire état d'un stock important de résultats déjà acquis, il m'apparaît indispensable de commencer par repérer, fût-ce à grands traits, la structure de la FI et les divers types de FI que le développement social a produits jusqu'ici, et de n'entrer dans l'analyse du discours social que dans la mesure où cela est indispensable pour concevoir ce qu'est la FI ou pour poser de premiers repères sur la spécialisation des diverses idéologies (ID 2) et sur le fonctionnement de certaines d'entre elles.

La présente recherche présentera donc d'immenses lacunes, à la mesure de mes ignorances. Son objectif sera néanmoins atteint si elle offre à la critique théorique et à la réflexion politique cet objet nouveau dont la théorie de l'idéologie porte la promesse : une représentation théorique de la société considérée sous l'angle de l'idéologie (ID 1) qu'elle produit nécessairement et de la structure (FI) par laquelle cette « production » est réglée. Car l'instance idéologique, comme les instances précédentes, est avant tout une investigation *spécialisée* portant *sur l'ensemble* de

la structure sociale. Une nouvelle fois, la société tout entière va être soumise à examen, mais sous un éclairage différent de celui qu'avaient donné les examens antérieurs : il s'agit d'observer non plus la société qui produit, ni la société qui s'organise, mais la société qui se représente soi-même (et qui, du même coup, se représente tout son monde, réel ou imaginaire).

[Retour à la table des matières](#)

6. Les définitions provisoires qui viennent d'aider à fixer le programme de l'instance idéologique permettent également de reprendre, au point où nous l'avions laissée, la discussion sur l'historicité de l'idéologie. Qu'est-ce qui a ou n'a pas d'histoire, dans l'idéologie ? La FI, c'est-à-dire la structure idéologique de la société, a évidemment une histoire, tout comme la FE ou la FP, mais cette histoire n'est pas spécialement idéologique, elle se confond avec l'histoire même de la société, prise dans sa totalité concrète. En effet, il ne faut jamais oublier que la FI est, comme la FE ou la FP, un être de raison, une représentation unilatérale et atrophiee (t. 1, n° 4). Ce qui existe réellement et qui a une histoire, c'est la société elle-même. Ce qu'il faut mettre au jour, théoriquement, c'est la FS, la formation sociale, comme représentation de la société saisie *dans l'unité* de ses représentations particulières. La FI est l'une de ces représentations particulières, celle que l'on peut obtenir en observant uniquement l'exercice de la fonction de représentation.

La question de l'historicité se résout différemment, si on l'applique non plus à la FI, mais aux divers objets que les définitions ID 0 à ID 3 désignent. Comme Althusser l'a bien vu, l'idéologie en général, c'est-à-dire ID 0, n'a pas d'histoire. En revanche, ID 1 est un objet historique. Le discours social total, le « monde culturel existant » est une variable historique. Mais, avant de déclarer cette variable solidaire — ou non — de la FI, il vaut mieux s'interroger sur l'historicité des idéologies (ID 2) auxquelles Althusser reconnaît finalement la capacité d'avoir « une histoire à elles » (n° 4).

Pour discuter ce point, il faut évidemment supposer que l'on ait défini les diverses idéologies à distinguer, par des critères pertinents (n° 17). Cela fait, chacune des idéologies apparaît comme un système de représentations, système *relativement* séparé de ses voisins et doté d'une certaine cohérence. Cette cohérence peut être, par exemple, celle d'une religion dont une Église est gardienne, celle d'un art fondé sur le tumultueux accord des artistes et de leur public, celle d'une science liée par l'enchaînement rigoureux de ses concepts et par les expérimentations/vérifications qui relient sa théorie à l'objet qu'elle entend représenter, etc. D'une idéologie (ID 2) à l'autre, les principes de cohérence sont donc d'une extraordinaire diversité. On peut dire, en somme, que chaque idéologie dûment définie se déploie *dans son espace propre*, dans un espace imaginaire qui est sien, et qu'il ne faut pas confondre avec l'espace géographique réel qu'elle marque, par ailleurs, de sa présence pratique. Je veux dire par là que la religion

catholique, par exemple, n'est pas circonscrite dans l'espace réel que trament ses églises, ses couvents, son Vatican, etc., mais emplit également un « espace » imaginaire où sa Trinité, son Ciel, son Enfer, ses Anges et ses Saints, mais aussi sa théologie, sa pastorale, sa liturgie, etc., peuvent se répandre comme *objets de pensée*. De même l'espace de la physique, en tant que théorie scientifique, ne se confond pas avec l'espace géographique qu'occupent les physiciens et leurs appareillages, etc. ; ni avec l'espace de la *physis*, de la matière dont la physique veut rendre compte ; c'est, lui aussi, un espace de pensée où la théorie physique étale ses concepts, ses lois, ses procédures, etc. Un espace de pensée, où, par exemple, les particules élémentaires qui peuvent se manifester pendant une picoseconde dans un synchrotron acquièrent une existence durable, en tant que concept. Mais pas une existence éternelle : tel concept physique (ou théologique ou relevant de quelque autre idéologie ID 2) *apparaît* à un certain moment et *disparaît* pour céder la place à d'autres concepts et pour devenir, du même coup, un objet... historique.

On voit par là que, dans l'espace de pensée propre à chaque idéologie ID 2, des changements s'opèrent. Ces changements constituent l'histoire propre de l'idéologie considérée et leur portée dépend de la logique interne qui règle cette idéologie, c'est-à-dire de sa problématique spécifique : elle peut se vouloir fixiste comme une religion révélée, mercantile comme une mode, curieuse comme une science tendue vers la « conquête » de l'objet réel qu'elle veut représenter, etc. Mais, en toute hypothèse, cette logique interne autorise et oriente une certaine capacité de changement, un certain potentiel de développement historique.

Au reste, l'histoire réelle d'une idéologie (ID 2) dûment définie ne se réduit jamais à cette histoire propre, car ladite idéologie est nécessairement affectée par l'histoire de la société enveloppante. Il s'établit de la sorte une dialectique entre l'histoire propre à une idéologie donnée et l'histoire ambiante qu'elle essaie de maîtriser, de « digérer », selon sa logique interne, par les moyens et dans les limites de sa problématique spécifique. Dialectique où la prépondérance revient toujours, en définitive, à la société enveloppante, si bien que les idéologies (ID 2) naissent, meurent, sont frappées de syncopes, sont coupées de rupture ou sont absorbées par d'autres idéologies, sans que leur propre être puisse garantir leur pérennité. Bref, les idéologies (ID 2) ont « une histoire à elles », dans les limites d'une souveraineté toujours conditionnelle et vulnérable.

Quand on considère derechef l'ensemble des idéologies, c'est-à-dire le discours social total (ID 1), on voit mieux en quoi consiste son histoire. Celle-ci est solidaire de la FI, elle est un effet global des luttes de classes dont la société est le siège. Mais pour bien mesurer cet effet, il faut être attentif à toutes les formes des luttes de classes, y compris celles qui se jouent, de façon parfois très subtile, dans le détail des divers AI et dans la problématique des diverses idéologies (ID 2). Il faut être attentif également à toutes les dimensions de la FI. Ainsi, par exemple, si l'on réduisait la FI aux seuls AI spécialisés, on pourrait s'étonner qu'une religion

survive durablement à la disparition de l'Église qui l'animait et à la répression des résurgences clandestines de cette Église. Ce serait oublier cet autre élément *actif* de la FI qu'est le « public » religieux lui-même (n° 12), c'est-à-dire la troupe des fidèles retranchés dans leurs « réseaux idéologiques primaires » (n° 11). Lorsque, à l'inverse, on prend en compte tous les éléments de la FI et toutes les manifestations des luttes de classes qui l'affectent de près ou de loin, l'histoire du discours social (ID 1) devient intelligible, jusque dans les décalages et rémanences qui le caractérisent et dans les archaïsmes qui l'encombrent. Le temps de l'idéologie est un temps lourd, visqueux, mais c'est un temps historique.

Inutile de s'interroger, enfin, sur l'historicité de l'idéologie ID 3 : on est là dans le contingent des débats idéologiques, c'est-à-dire dans un domaine qui n'explique rien par lui-même, mais doit être rapporté au jeu des idéologies (ID 2) dont il n'est qu'une manifestation parmi d'autres.

Les réflexions précédentes permettent de bien situer la principale difficulté méthodologique que rencontrera l'instance idéologique. Les instances économique et politique ont observé la société, *là où elle est : dans le temps historique* où chaque histoire sociale se révèle riche de continuités et de ruptures, mais dont la théorie peut extraire (= abstraire) la représentation d'un développement (t. 1, n° 8) ; et *dans l'espace géographique* où les structures sociales étalent leurs propres aires, jusqu'à cette aire la plus vaste qu'est le système mondial (t. 1, n° 97). L'instance idéologique, qui s'applique aux sociétés déjà visées par les instances précédentes, va évidemment se référer aux mêmes coordonnées de temps et d'espace, pour discerner le développement des structures idéologiques et reconnaître les aires idéologiques (ou culturelles) qu'elles impriment dans l'espace géographique. Mais elle ne peut s'en tenir à ces deux dimensions réelles, sans laisser échapper tout ce qui fait *la spécificité imaginaire de l'idéologie*. On a vu, en effet, que chaque idéologie (ID 2) construit son propre espace de pensée et tend à se développer selon sa logique interne, c'est-à-dire selon sa propre temporalité (361, 73).

Dans l'espace-temps imaginaire de chaque idéologie, des révolutions fondamentales peuvent survenir, mais ce sont des révolutions qui, d'abord, ne font presque aucune ride dans l'espace et le temps réels des sociétés où elles se produisent. Telles furent, par exemple, la révolution copernicienne de l'astronomie, la révolution freudienne de la psychologie, la révolution einsteinienne de la physique. Ou, pour prendre des exemples plus complexes : la révolution marxiste, intervenue à l'intersection des diverses idéologies (ID 2) visant à représenter la chose sociale ; la révolution surréaliste, inscrite à l'intersection des diverses idéologies (ID 2) littéraires et artistiques. Si bien qu'il est impossible de conduire l'instance idéologique sans prêter attention à ce qui se joue hors l'espace et le temps réels, dans les espaces infinis de l'imaginaire : d'où de *redoutables problèmes d'échelle*.

Les instances précédentes ont systématiquement contrôlé la portée théorique des changements d'échelle grâce auxquels le réel à représenter peut être saisi de façon synthétique (à une échelle de plus en plus petite) ou de façon détaillée (à une échelle de plus en plus grande.) En toute hypothèse, il s'agissait de vérifier si les concepts significatifs à une échelle donnée gardent une signification (et laquelle ?) lorsque l'échelle de la représentation est modifiée (p. ex. : t. 3, n° 63). Une telle vérification n'avait pas à se soucier de ce qui advenait *du côté du réel à représenter* : le changement d'échelle en montrait un *espace* plus ou moins grand, pour une période de *temps* plus ou moins longue et, donc, en faisait apparaître plus ou moins de détails, plus ou moins de mouvements, mais par référence au seul espace-temps réel. C'est la représentation elle-même, c'est-à-dire la capacité représentative des concepts utilisés, qui était seule en discussion. L'instance idéologique va recourir, elle aussi, aux changements d'échelle et sera donc justiciable des mêmes vérifications. Mais elle devra s'inquiéter, en outre, des conséquences que peuvent entraîner les diverses échelles de représentation et les changements d'échelle, quant à la représentation de ce qui se passe dans les espaces-temps imaginaires, propres aux diverses idéologies (ID 2).

Soit, par exemple, l'AI ecclésial que l'on a déjà défini, à l'échelle de la société tout entière, en privilégiant les rapports entre le pouvoir d'État et la ou les Églises (t. 3, n° 26). Un tel concept peut rendre de bons et loyaux services pour la représentation du corps des AI qui opèrent simultanément dans une société donnée et aussi, le cas échéant, pour la représentation du corps des AE dont se sert l'État qui régit cette société. En revanche, ce concept *écrase* complètement l'espace-temps propre à chacune des religions activées par ledit AI ecclésial. Si, donc, l'on voulait représenter avec précision l'activité spécifique d'une Église singulière, il faudrait démultiplier l'AI ecclésial, de façon convenable. Mais cette façon pourrait fort bien ne point convenir aux autres Églises alors en activité, soit qu'elles fassent l'objet d'une répression particulière, soit qu'elles présentent les vertus particulières d'une prophétie naissante et non celles d'un « charisme routinisé » (200, 253), soit pour maintes autres raisons encore. Soyons plus précis : la démultiplication du concept d'AI ecclésial doit s'inspirer de principes différents, selon qu'elle vise à éclairer la compétition séculière des Églises, l'adaptation de leurs discours et de leurs rites à leurs publics respectifs ou l'élaboration et la transformation de leurs doctrines, etc. Et rien ne garantit — bien au contraire — que la même batterie de principes puisse guider la démultiplication d'autres concepts, par exemple ceux qui ont servi à caractériser d'autres AI. Ainsi, l'ajustement des outils représentatifs à la chose idéologique à représenter doit être opéré, cas par cas, selon l'objet *principal* dont la représentation est visée. Faute d'un tel raccordement explicite, l'étude de l'idéologie (ID 2), arbitrairement livrée à elle-même, serait condamnée à une dérive aléatoire et idéaliste, car l'histoire propre de cette idéologie (ID 2) serait déconnectée de celle de la société enveloppante ou — ce qui est pire encore — lui serait rattachée par des liens artificiels ou capricieux.

Chapitre 2

L'homme-en-société

« De même, quand ils voient la structure du corps humain, ils sont frappés d'un étonnement imbécile et, de ce qu'ils ignorent les causes d'un si bel arrangement, concluent qu'il n'est point formé mécaniquement, mais par un art divin ou surnaturel, et en telle façon qu'aucune partie ne nuise à l'autre. »

SPINOZA.

[Retour à la table des matières](#)

7. Quelles sont les propriétés communes à tous les hommes, dont l'existence rend possible le fonctionnement social de l'idéologie ? Autrement dit, quelles sont les caractéristiques de l'homme-en-société, que la théorie sociale peut et doit prendre comme des *données* ?

La plupart des variétés d'idéologie (ID 2) que nous aurons à distinguer (n° 17) discourent d'abondance sur ce sujet. Les sciences qui se donnent pour objet la représentation de quelque aspect du réel humain offrent maints résultats utiles, qu'elles s'emploient à réviser et à perfectionner sans cesse. Mais ce sont des résultats fragmentaires, dont les lacunes sont masquées par des hypothèses aventurées ou par des généralisations hasardeuses. La difficulté redouble lorsque l'objet considéré est l'activité psychique. Trois armées, plus ou moins scientifiques, s'efforcent d'investir cette citadelle, par des approches différentes — et elles se distraient de leur long siège par de fracassants conflits entre elles. « La place est à nous ! » affirment les psychanalystes qui pensent l'avoir pénétrée par la parole. « Nous la tenons déjà ! » répliquent les spécialistes du système nerveux supérieur, eux-mêmes rangés en cohortes rivales. « Vous n'y entrerez pas de sitôt ! » rétorquent les psychologues qui, de l'extérieur, observent les comportements de l'assiégée.

Conflits et lacunes rendent les sciences de l'homme particulièrement poreuses aux retours insidieux d'autres discours sur l'homme, émanés d'idéologies moins

scientifiques encore. Si bien qu'il nous faudra avancer à pas prudents, en marquant la qualité des résultats retenus et en pointant leurs lacunes. Toutes observations qui, je le souligne, seront elles-mêmes tributaires de mes ignorances. Mais la frontière H/S est à ce point stratégique pour la théorie sociale (t. 1, n° 1) que je dois indiquer ce que je crois savoir de l'ordre H qu'elle délimite, afin que la critique puisse clairement s'exercer sur cette frontière, comme en toutes les autres parties de l'ordre S où s'étale ma recherche.

L'homme ressortit à la « logique du vivant » (350). Produit de la sélection naturelle qui a différencié son espèce, il est l'héritier d'un patrimoine génétique que sa reproduction sexuée distribue en génotypes individuels différenciés. Au demeurant, la mémoire génétique commune à l'espèce et les gènes qui règlent l'activité biochimique de chaque organisme individuel ne peuvent être déjà conçus comme des « textes » dont la lisibilité serait parfaitement acquise. Les scientifiques en sont encore à déchiffrer laborieusement l'alphabet, le vocabulaire et la syntaxe de ces « textes ». Si bien qu'en maintes questions essentielles, les hypothèses à retenir demeurent incertaines. À quoi s'ajoute cette interrogation : où s'arrête l'empire du code génétique ? Où commence l'emprise d'autres régulations propres au phénotype (c'est-à-dire à l'organisme bâti sur la base d'un génotype donné) ou dépendantes du milieu naturel et social ? Il y a là tout un jeu de « frontières » mal assurées, qui séparent des phénomènes et des savoirs *d'échelles différentes*. De la molécule à la cellule, de l'organe à l'organisme, de l'individu au milieu, le corps humain offre prise à des recherches dont la cohérence fait problème. Les disputes sur le normal et le pathologique, sur l'inné et l'acquis, etc., attestent que, comme objet de connaissance, l'homme est un immense chantier.

Toutes les sciences sociales reconnaissent aux hommes certaines propriétés physiques communes (organisme individuel, organisation sensori-motrice et capacité de travail, reproduction sexuée, échanges matériels vitaux avec le milieu naturel, etc.) dont le réglage intime est inégalement élucidé par les sciences de l'homme. Une seule de ces propriétés communes vaut que l'on s'y arrête : la prématuration de l'homme. Chaque animal humain naît prématuré. Sa formation organique (y compris corticale) se poursuit pendant une longue période et le condamne à une dépendance qui est sans commune mesure avec celle des autres mammifères supérieurs. Dépendance vis-à-vis des adultes de la même espèce et, tout spécialement, vis-à-vis des géniteurs. Dépendance vitale durant laquelle la maturation organique du nouvel individu l'inscrit nécessairement dans un réseau de liens transindividuels. Considérée sous l'angle social, cette dépendance signifie évidemment que tout homme est socialisé, c'est-à-dire inséré dans la société où il naît, par la médiation de ses parents (ou, plus exceptionnellement, d'autres agents sociaux) qui le protègent, l'initient au langage, guident ses premiers comportements et s'offrent à lui comme modèles, d'abord exclusifs. Tout homme parachève son organisme corporel et son organisation corticale sous une telle dépendance : *en quoi le corps humain est un produit social*.

Cette finition, naturelle et sociale tout à la fois, est décisive pour le néo-cortex, c'est-à-dire pour la part principale du cerveau humain. Les autres étages du système nerveux supérieur sont semblables à ceux d'autres espèces animales chez qui ils exercent, comme chez l'homme, un ensemble de fonctions (pré-programmées ou innées) de régulation organique. Le néo-cortex, en revanche, spécifie l'espèce humaine, par l'extension considérable qu'il prend en elle. Cette part du cerveau est disponible et dépendante. Disponible, puisque les étages inférieurs du système nerveux suffisent à réguler l'organisme, à régler sa vie animale. Dépendante, parce que le néo-cortex reçoit, par le canal des autres éléments du système nerveux, une masse d'« informations » ou de « signaux » en provenance des organes sensoriels et de tout le corps, cependant qu'en retour, l'« influx nerveux » émané du néo-cortex « perturbe » l'activité régulatrice exercée par les étages inférieurs du système nerveux. Les « signaux » reçus par le néo-cortex sont la matière première de sa propre activité, la substance de toute l'activité psychique.

Parmi ces signaux, les plus archaïques sont d'ordre sexuel. En effet, dans l'évolution des espèces vivantes, la reproduction sexuée, qui s'est lentement affirmée comme un caractère adaptatif particulièrement efficace, a pour corollaires la mort des individus et la production de signaux de communication entre individus de même espèce. En d'autres termes, la reproduction sexuée a été et demeure le premier ressort de la communication entre individus de même espèce, mais entre des individus tous périssables. L'espèce humaine est ainsi porteuse d'un ensemble de caractères dont la combinaison lui est propre : à un extrême, elle participe des lois communes à toutes les espèces dont la reproduction est sexuée ; à l'autre extrême, elle possède en propre un néo-cortex riche de particularités que l'on peut résumer par le mot « pensée » ; et, d'un extrême à l'autre, s'étale l'unité de l'homme, cet individu sexué, pensant et mortel.

Les rapports entre l'individu humain et son milieu naturel et social ne se réduisent évidemment pas à une activité sexuelle et pensante. Mais, en tous leurs aspects, ils sont nécessairement soumis à la logique du vivant humain, que la sexualité couplée à la pensée vient spécifier. Pour son entretien, le corps humain requiert un permanent échange avec le milieu naturel, mais on ne peut dire, pour autant, que l'homme respire, mange, excrète, etc., à la façon des animaux d'autres espèces : chez cet animal sexué pensant, les échanges matériels avec la nature se muent en besoins, en désir, en travail, etc. Comme tout organisme animal doté d'un système nerveux complexe, le corps humain est équipé de centres nerveux qualifiant positivement ou négativement les *stimuli* reçus (en « plaisir » ou en « douleur »). Équipé également d'organes sensoriels qui codifient les signaux qu'ils transmettent (longueurs d'ondes visibles, seuils d'excitabilité auditive, etc.). Mais ces « sensations » et ces « perceptions » ne s'inscrivent pas sur une cire vierge, comme l'imaginaient les « sensualistes » du XVIII^e siècle, elles sont intégrées dans l'activité psychique d'un animal sexué pensant. On pourrait penser aussi que l'animal humain partage avec d'autres espèces animales la possession de

programmes comportementaux innés, plus ou moins ouverts à des variations dues à l'apprentissage, mais, à ma connaissance du moins, aucune éthologie humaine ne semble avoir établi, à ce propos, des résultats comparables à ceux de l'éthologie animale, sans doute en raison des surdéterminations psychologiques et sociologiques qui rendent difficile ou impossible le repérage de cette « dimension cachée » (344).

De l'homme, considéré dans sa *physis*, c'est-à-dire dans sa matérialité corporelle, que retenir pour les besoins de la théorie sociale ? Un corps individualisé, séparé du monde extérieur par une enveloppe corporelle et par une barrière immunologique, mais ouvert sur ce monde par des organes sensoriels aux capacités définies, et apte à agir sur ce monde, de par son organisation même (organisation dont il eût été loisible de souligner certains traits : la station debout, la main, etc.). Un corps individualisé, donc, mais rendu dépendant d'autres individus, de même espèce, par sa prématuration et par la communication que requiert sa reproduction sexuée. Et, enfin, un potentiel qu'il nous reste à explorer : celui qu'ouvre la disposition d'un cerveau excédant les capacités des autres espèces vivantes.

Gardons-nous, cependant, de prendre ce résumé pour l'image d'un objet bien connu. De vastes déserts séparent les uns des autres les savoirs acquis. Du code génétique au corps pleinement déployé, la liaison demeure incertaine, comme demeurent incertaines les liaisons entre le néo-cortex et le reste du corps. De ce fait, évitons d'extrapoler métaphoriquement des savoirs à validité locale. Le corps n'est pas une machine, le cerveau n'est pas un ordinateur, l'information mise en forme et véhiculée par le système nerveux n'est pas *a priori* assimilable aux flux mécaniques, électriques ou d'autre nature, ailleurs baptisés du même nom (382, 317 sq.). Aujourd'hui, nous sourions en relisant les pages où Marx, prisonnier de la science provisoire de son temps, abuse métaphoriquement du métabolisme ou de l'évolution. Mais, sachant que nous sommes, nous aussi, prisonniers de la science provisoire de notre temps et condamnés à la métaphore par la pente même du langage, évitons d'aggraver naïvement les périls que notre réflexion encourt de ce fait.

[Retour à la table des matières](#)

8. Les sciences dont les recherches viennent d'être évoquées considèrent l'homme comme un objet naturel parmi d'autres, lequel participe de la physique et de la chimie communes à toute la matière, ou de la biochimie commune à toute la matière vivante. Cette naturalisation de l'homme est pleinement légitime, si elle sait respecter deux principes nullement contradictoires : viser tout l'homme sans le réduire à une pure nature. Tout ce qui se passe en l'homme appartient de plein droit aux sciences de la nature : il n'est point d'homme, hors le déploiement réglé d'agencements biochimiques à analyser comme tels. Mais, « décrire en termes de

physique et de chimie un mouvement de la conscience, un sentiment, une décision, un souvenir, c'est là une autre affaire ». Et François Jacob d'ajouter : « Rien ne dit qu'on y parvienne jamais » (350, 337). Ajout incomplet : si le biochimiste y *parvenait*, il n'éclairerait cependant pas la nature spécifique de ces réalités d'un autre ordre. La frontière N/H marque une discontinuité repérable à l'émergence de propriétés de qualité nouvelle : celles qu'évoquent les mots « pensée », « conscience », « communication », mais aussi les mots « désir », « inconscient », « signification ». Par pure commodité langagière, je resterai fidèle à la tradition qui subsume ces propriétés à l'enseigne de la *psyché*, même si le « psychisme » ou l'activité « psychique » demeurent — en toute rigueur — des champs d'investigation et non point l'objet de savoirs solidement établis.

Il existe pourtant plusieurs disciplines qui s'efforcent de rendre compte du psychisme, par des méthodes objectives, inspirées des sciences de la nature ou de la société. Leur dessein est d'observer les comportements humains ou d'autres traces, plus indirectes, de l'activité psychique, pour en inférer la nature et les structures de cette dernière. À des degrés divers, les psychologues, les psychiatres, les pédagogues, etc., avancent d'une telle démarche. Les résultats que produisent leurs disciplines sont rarement rigoureux. Ce sont au mieux des corrélations externes indiquant que « tout se passe comme si... », mais n'apportant aucune lumière décisive sur « ce qui se passe » effectivement dans la psyché. Il faudrait, certes, nuancer ce jugement sommaire, car il s'applique à un vaste domaine où des recherches, apparemment précieuses, comme celles de Piaget, se mêlent à des discours qui, débarrassés de leur savant habillage, ne dépassent guère le sens commun. Mais, toutes nuances dûment exprimées, il resterait que l'attaque *indirecte* d'un objet aussi spécifique que le psychisme humain ne peut guère nous renseigner sur lui.

À première vue, la psychanalyse semble appeler des réserves plus graves encore. En effet, les discours ésotériques où se complaisent beaucoup de ses praticiens (et de ses non-praticiens ...) n'offrent, par eux-mêmes, aucune garantie qu'il puisse y avoir là un quelconque savoir en gestation. La garantie n'est pas meilleure chez ceux qui, tout en tenant un discours plus intelligible, ne s'en retranchent pas moins derrière l'infini mystère du divan, comme si le colloque singulier d'un patient allongé, disert et payant et de l'initié qui le sonde, procurait un savoir incommunicable. Toutefois, la psychanalyse ne se réduit pas à cette magie lucrativement modernisée. À commencer par Freud lui-même, les meilleurs de ses praticiens ont tiré de leur pratique spécifique les rudiments d'une théorie dont l'avenir dira s'il faut la ranger aux côtés des sciences déjà établies ou s'il faut voir en elle l'amorce d'un nouvel ordre de connaissance. Quoi qu'il en soit des fruits, on peut juger les fleurs : la psychanalyse de Freud vaut bien la chimie de Lavoisier.

La psychanalyse a un objet réel qui lui est propre, le sujet humain. Elle en construit une représentation théorique qu'elle s'emploie à développer et à affiner,

tout en maintenant à bonne distance critique les autres discours sur « la psyché » qui viendraient la contaminer. Enfin, elle dispose, à tout le moins, d'une première méthode assurant l'articulation pratique de sa théorie à son objet réel. On pourra m'objecter que je viens d'enjoliver le tableau de cette « science » naissante. Il est vrai, je le répète, que la psychanalyse compte sans doute plus d'alchimistes que de chimistes. Il est vrai, aussi, que ses plus fermes théoriciens ne prétendent guère construire une « science » : mais c'est qu'ils se défendent contre le modèle, supposé unique et idéal, des sciences de la nature, pour protéger la spécificité de leur objet et de leurs concepts. Au reste, leur « science » naissante peut se flatter de présomptions adventices non négligeables. Bien qu'elle répugne aux références organiques, elle n'en explicite pas moins les effets, dans l'homme pensant, de la reproduction sexuée impartie à son espèce, ou de sa prématuration congénitale. Bien qu'elle répugne à l'histoire (si ce n'est à l'histoire immobile du passé subjectif, actualisé par la vie inconsciente de chaque homme), elle permet néanmoins de réévaluer une part immense des savoirs empiriques accumulés par l'humanité sur elle-même. Enfin, il est à peine besoin de noter l'élan nouveau qu'elle a donné à maintes autres pratiques idéologiques (littéraires, artistiques, philosophiques, scientifiques, etc.), pour souligner son efficace.

Des propositions théoriques de la psychanalyse, je retiendrai seulement ce qui peut aider à reconnaître les propriétés humaines que la théorie sociale doit recevoir comme des données, en laissant de côté ses thèses centrales sur les formations primaires ou secondaires de la psyché, sur les topiques dessinées par Freud et Lacan ou sur les névroses et psychoses observées chez les analysés.

Et d'abord, il convient d'observer ce dont la psychanalyse fait table rase. Avant Freud, le discours dominant, qui était d'origine philosophique, représentait le « psychisme » comme un système perception/conscience. Le cerveau, dûment informé par l'appareillage sensoriel, était censé « prendre conscience » des perceptions ainsi reçues, qu'il soumettait ensuite à divers traitements. La mémoire, l'imagination, la réflexion, la volonté et bien d'autres catégories — nées de l'expérience naïve des hommes pensant à leur propre activité pensante, et retravaillées par les diverses philosophies — servaient à rendre compte de cette activité corticale. Corticale vraiment ? La philosophie et le sens commun continuaient souvent de faire intervenir, en la circonstance, un principe métaphysique, dénommé âme, esprit, etc., dont la combinaison avec le corps et le cerveau s'accommodait de « solutions » diverses. La découverte de l'inconscient, par Freud, a bousculé tout cet édifice verbal et l'a remplacé par une problématique nouvelle.

Si nouvelle qu'au passage, quelques vrais problèmes, enkystés dans le discours ancien, ont été perdus de vue. Soit, par exemple, l'imagination et la mémoire. La psychanalyse a substitué à la première une fonction imaginaire, de tout autre portée. Mais elle a pratiquement oublié la seconde. Certes, les troubles de la mémoire jouent un rôle éminent parmi les symptômes qu'elle guette, mais le processus même de la mémorisation l'intéresse infiniment moins que les accidents

de la remémoration, tandis que la lourde matérialité organique de la mémoire la laisse de marbre. L'exemple est généralisable. La psychanalyse s'est quasiment coupée de tout substrat organique. Cette coupure est légitime, car elle spécifie un objet réel (l'homme, ça pense), objet doté de propriétés non réductibles à quelque autre niveau d'organisation de la matière. Mais cette coupure devient illégitime lorsqu'elle nie la dépendance de l'objet visé vis-à-vis des autres niveaux d'organisation de la matière qui lui sont réellement liés. L'homme, ça pense dans (ou « avec ») un système nerveux qui est l'un des organes d'un corps donné. L'interdépendance du psychique et de l'organique produit des effets dont la psychanalyse ne peut pas rendre compte sans demeurer attentive aux théories qu'élabore la physiologie du corps et notamment celle du cerveau — sauf à se réfugier dans un discours imaginaire où les désordres de l'organisme sont toujours analysés comme des symptômes résultant de mouvements propres à la psyché. En cédant à cette pente idéaliste, la psychanalyse se dégrade en un « psychanalysme » (317), comme si, par un miracle propre à l'animal humain, la logique du vivant devenait, chez lui, muette.

À vrai dire, l'objet de la psychanalyse vient d'être annoncé en termes trop vagues. « L'homme, ça pense », certes, mais il s'agit surtout de comprendre les effets de « la longue marche forcée qui, des larves mammifères, fait des enfants humains, des sujets » (5, 20). Cette aventure inéluctable résulte de la prématuration de l'homme (393, 68), laquelle « assure son sol à une psychologie de la dépendance... [ensuite] maintenue par un univers de langage » (74-II, 172). Les soins, l'initiation au langage sont les formes concrètes d'une action parentale qui répond à cette dépendance, en entourant l'enfant d'affects puissants qui ordonnent le bouillonnement pulsionnel de ce jeune animal humain. Dans ce long travail secret qui le conduit d'une sexualité sans lois à l'univers des signes et des règles, l'enfant, d'abord animé par le seul principe de son plaisir, bâtit son identité et découvre une réalité corporelle, naturelle et sociale (c'est-à-dire, d'abord, parentale) avec laquelle son désir doit composer. Il donne ainsi forme(s) à ses relations avec autrui et avec soi-même et, tout en construisant cette *Gestalt* relationnelle, il se trouve branché sur la société où le langage l'introduit. Ce processus — qui est, du même mouvement, celui de son hominisation et celui de sa socialisation — se joue normalement dans le triangle « œdipien » que composent l'enfant, sa mère et son père. Là, l'enfant découvre dramatiquement les différences sexuelles, les obstacles à son désir, les affects d'autrui et sa propre finitude (comme corps individuel et comme individu mortel). Au sortir de ce drame qui se joue en plusieurs actes, il s'organise en une structure de pulsions et de résistances, d'images et de règles. Structure qui lui est propre, qui spécifie sa personnalité et qui constitue une configuration singulière dans le système des configurations humainement possibles.

Freud et, plus encore, Lacan soulignent l'un des effets de la *Gestalt* relationnelle dont chaque individu construit sa variante propre : c'est que cette structure qui le spécifie déborde de beaucoup son identité. Le moi, jadis souverain,

est détrôné et décentré : « ... le moi prend statut de mirage, comme le reste, il n'est plus qu'un élément des relations objectales du sujet » (358-I, 219). Lacan insiste : « le moi est structuré exactement comme un symptôme privilégié. C'est le symptôme humain par excellence, c'est la maladie mentale de l'homme » (id., 22). Négligeons le paradoxe il est d'autres maladies mentales que ce « symptôme » banal... — pour bien comprendre le point essentiel qui est mis en relief : le moi, « l'ego est une fonction imaginaire... » (id., 218). Le sujet ne prend pas conscience de soi et du monde dans leur réalité, il les imagine, il les rêve. La représentation du réel ne lui est pas miraculeusement donnée, il doit la conquérir par des méthodes et des pratiques convenables. Le XVIII^e siècle faisait grand cas des illusions d'optique et autres déformations perceptives, dues aux pièges où les appareils sensoriels pouvaient se trouver pris. La psychanalyse a fait remonter l'illusion des perceptions à la conscience elle-même. Autant dire que, dans cette perspective, la théorie de la « fausse conscience » et de l'aliénation s'évanouit, comme cas particulier à certaines classes ou comme effet de conditions sociales particulières (n° 2). Elle doit céder la place à la théorie de l'« idéologie en général » (ID 0), car le psychisme humain est ainsi fait qu'il condamne l'homme à entretenir, avec ses conditions réelles d'existence, un rapport imaginaire (n° 3).

La psychanalyse déplace l'attention de la conscience vers l'inconscient. Ce domaine immense nous retiendra par deux aspects seulement : ceux qu'évoque la célèbre formule de Lacan, « l'inconscient est le discours de l'Autre » (74-II, 63). Formule d'allure mystérieuse, mais qui nous aidera à mieux comprendre ce qu'est l'idéologie (ID 1), c'est-à-dire le discours social.

Le discours évoqué par Lacan n'est pas une vague image. Il désigne la matière même dont l'inconscient tire forme : le langage. L'initiation du sujet au langage et la structuration de son inconscient sont deux façons d'exprimer un même processus. L'inconscient est structuré comme un langage. Langage qu'il faut d'ailleurs entendre dans son acception la plus extensive, car il est corporel autant que verbal : « un geste humain est du côté du langage et non de la manifestation motrice » (358-I, 280). Néanmoins, dans la totalité langagière qui est co-extensive à l'activité humaine, la parole occupe une place privilégiée, par son infinie plasticité et par son abstraite disponibilité. *Les mots sont les seules choses qui aient pour unique fonction de signifier quelque autre chose.* Lacan emprunte à Saussure une terminologie linguistique dont il bouleverse l'usage. Pour Saussure, un signifiant est un élément qui peut devenir porteur de sens, tel un mot utilisé conformément aux règles du langage dont il relève. Le sens que ce mot porte à l'entendement de qui le reçoit est son signifié. En somme, le dictionnaire est le cimetière des signifiants morts, que le langage effectivement usité ranime sans cesse et charge de signifiés qui correspondent plus ou moins aux acceptions canoniques compilées par le dictionnaire. Toujours est-il que Saussure construit une linguistique pour sujets à conscience souveraine, lesquels sont censés convertir le signifiant, inscrit dans quelque signe matériel, en un signifié dont leur conscience appréhende le sens.

C'est pourquoi Lacan détourne les concepts saussuriens (344, 438 sq.). Pour lui, le signifié, c'est le discours prononcé, le texte écrit, le geste accompli, c'est-à-dire l'expression singulière d'un sujet. Mais d'un sujet dont le moi est une fonction imaginaire, si bien que ce qu'il dit n'est pas ce qu'il veut dire, ce qu'il croit dire, mais un discours chargé de signification par son désir inconscient. Cette signification doit s'exprimer en usant du matériel disponible, c'est-à-dire du langage (de l'ensemble des langages, verbaux ou non) en usage dans l'aire culturelle dont relève le sujet. Dans ce matériel de signes, le sujet s'approprie certains éléments et les rend signifiants. C'est dans la chaîne des signifiants mis en mouvement par les sujets que s'opère la communication entre les hommes. Tout discours se joue dans cette chaîne, dans ce réseau.

En effet, le signifiant par lequel (ou « dans » lequel, ou « sous » lequel) le sujet communique avec d'autres sujets n'est pas une libre et permanente création. Le sujet subit deux contraintes inéluctables. Il doit découper son signifiant dans un matériau social qui s'impose à lui : celui du langage « naturel » et de tous les autres « langages » auxquels il a accès (n° 9). Et il ne peut le faire qu'après avoir été initié à ces langages dans les conditions dramatiques déjà dites, c'est-à-dire dans des conditions, pour lui inconscientes, et qui l'assujettissent au discours de l'Autre.

Mais quel est cet Autre dont le discours informe l'inconscient ? Pour en juger, il faut comprendre que la psychanalyse a détrôné la conscience et révélé la soumission du Moi à une autre formation de la « psyché », qui est inconsciente et qui la régit. L'Autre est une notion plus riche que le Surmoi freudien. C'est le sédiment, déposé en chaque homme, des investissements et des attentes — bref : des significations effectivement chargées — dont il a été l'objet, de la part de ses parents — ou de ceux qui ont rempli leur rôle.

Ainsi se constitue, en chaque sujet, un discours étranger qui est en lui et le domine, qui parle en lui et par lui. Par son origine, le discours de l'Autre est, en principe, parental, mais, par ce canal, il renvoie évidemment à la société entière. L'Autre, parental et social, dont le discours donne forme à l'inconscient du sujet, assujettit celui-ci à une série d'injonctions et d'attentes qui concrétisent, pour lui, l'ordre familial et social, et qui parent les signifiants, langagiers ou autres, des prestiges de cet ordre, de cette loi. Par sa constitution même, le sujet est soumis à ce que Lacan appelle la loi de l'Ordre — ou le symbolique —, et qu'Althusser préfère désigner comme loi de la Culture (5, 25), pour des raisons dont on jugera bientôt (n° 9).

De l'homme, considéré dans sa structure subjective, la théorie sociale peut retenir certaines propriétés communes, bien établies par la théorie psychanalytique et validées par la pratique spécifique dont cette théorie se soutient. L'activité pensante et langagière de l'homme ne peut être rapportée à une conscience claire et souveraine qui en serait le siège et l'agent. Chaque homme est porteur d'une structure complexe, qui est inconsciente pour l'essentiel et dont la configuration —

sans doute aussi individualisée que celle du génotype — relève néanmoins des lois générales. L'activité psychique de l'homme convertit en désir les « besoins » de l'animal sexué, mortel et pensant, qu'est l'individu humain. Ce désir est réglé par la structure qui se construit en chaque homme au cours de la période de gestation, de dépendance et d'élevage où sa socialisation s'opère par l'intermédiaire parental. De cette structure complexe, les principaux registres sont le symbolique, l'imaginaire et le « réel » : le symbolique d'un Ordre ou d'une Culture qui impose sa loi dans l'inconscient ; l'imaginaire d'un individu conscient de soi, mais inconscient... de son inconscient ; le « réel » d'une énergie pulsionnelle, force constante d'un désir qui ne s'éteint qu'avec la vie elle-même. Tous registres à concevoir comme des éléments d'un même système : un désir réel soumis à la dialectique infinie de l'imaginaire et du symbolique, dans la *Gestalt* relationnelle propre à l'individu considéré.

Ces leçons de la psychanalyse doivent être relativisées. Elles résument les dires actuels d'un savoir naissant, aux assises encore fragiles et dont les résultats sont, autant ou plus que d'autres, promis à de radicales révisions : la « psyché » a eu son Copernic et peut-être son Newton, mais elle attend encore son Einstein... Elles portent aussi la marque de l'impérialisme propre aux savoirs naissants, lequel se traduit, en l'occurrence, par le souverain mépris de l'organique et par l'annexion naïve du social. En réalité, une énorme distance sépare, aujourd'hui encore, les discours des sciences naturelles de l'homme et celui de la théorie psychanalytique, mais rien n'autorise à préjuger du tracé futur de la frontière N/H, ni des échanges qui pourront fructueusement s'établir, de part et d'autre de cette frontière. De même, la frontière H/S où l'Ordre et la Culture mènent bataille, à l'enseigne de la loi symbolique, doit être attentivement explorée, sans réduire, *a priori*, les sociétés aux jeux du désir et du signifiant, ni les drames des sujets aux jeux des luttes de classes ou des conflits internationaux...

[Retour à la table des matières](#)

9. Symbole, symboliser, symbolique : quels rapports y a-t-il entre ces termes et quelle(s) propriété(s) désignent-ils ?

Dans l'ordre N que vise sa recherche, Jacob considère la faculté de symboliser comme un caractère adaptatif, tard venu dans l'évolution des espèces et dont l'homme n'a pas le monopole « ... avec les mammifères se relâche de plus en plus la rigidité du programme génétique. Les organes des sens s'affinent. Les moyens d'action s'accroissent, avec la préhension notamment. La capacité d'intégration augmente avec le cerveau. On voit même apparaître une propriété nouvelle : le pouvoir de se libérer de l'adhérence aux objets, d'interposer une sorte de filtre entre l'organisme et son milieu, de symboliser. Peu à peu, le signal devient signe. Déjà un rongeur peut apprendre à... » (350, 340). Laissons le rongeur et les espèces plus évoluées, pour noter que l'homme *partage* avec ces espèces la faculté de

symboliser, de prendre des signes pour des choses et d'opérer avec (ou sur) ces signes. Ce *partage* interdit de spécifier *a priori* les traits distinctifs de la symbolisation humaine. Au stade actuel de leurs recherches — encore balbutiantes — les sciences de l'ordre N dressent entre la symbolisation animale et la symbolisation humaine une frontière dont j'emprunte le dessin à Lapierre : « dans une espèce donnée d'animaux sociaux, le code de la communication entre les membres d'un groupe est unique, immuable et identique pour toute l'espèce ; les comportements significatifs et "ritualisés" se reproduisent de génération en génération sans évoluer. Seule une mutation biologique pourrait les modifier en produisant une nouvelle espèce. Dans l'espèce humaine, le langage s'est différencié en langues diverses selon les groupes — sans mutation biologique — et il évolue en se transmettant de génération en génération » (258, 298). À quoi Bateson ajouterait : en langues et en comportements signifians de toute sorte, tant il est vrai que la communication humaine circule par tous les canaux qui s'offrent à elle (611).

Pour Lacan, qui inscrit toute sa recherche dans l'ordre H, la symbolisation animale ne mérite pas ce nom. Le symbole est restreint au seul animal humain. « L'homme parle parce que le symbole l'a fait homme » (74-I, 155) et il ne parle qu'avec d'autres hommes, pris comme lui dans le réseau du signifiant. Mieux, la psychanalyse semble graviter tout entière autour de la faculté de symboliser, conçue dans sa forme spécifiquement humaine. « Car la découverte de Freud est celle du champ des incidences, en la nature de l'homme, de ses relations à l'ordre symbolique, et la remontée de leur sens jusqu'aux instances les plus radicales de la symbolisation dans l'être » (id., 154). Le symbolique, autour duquel Lacan réorganise la théorie freudienne, unit dialectiquement plusieurs éléments, qu'il est bon de séparer, ne serait-ce que pour les concevoir distinctement. Il y a d'abord un élément objectif — c'est-à-dire extérieur à tout sujet : c'est le langage, entendu dans son acception la plus large — paroles, écrits, gestes, etc. Mais le langage considéré comme constituant d'un ordre, réglé par des normes. Bref, c'est le langage comme « ordre symbolique ». Il y a ensuite un élément subjectif, opérant en tout sujet et qui marque sa soumission à l'« ordre symbolique » : c'est la fonction symbolique ou le fonctionnement symbolique du sujet. Il y a enfin un élément discret, toujours emprunté à l'ordre symbolique, mais qui tire sa force du fonctionnement symbolique du sujet : c'est le symbole. Symbole objectif d'apparence, mais toujours subjectif par destination : « bien qu'il y ait des milliers de symboles au sens où l'entend l'analyse, tous se rapportent au corps propre, aux relations de parenté, à la naissance, à la vie, à la mort » (id., 175).

La fonction symbolique rend intelligibles *l'efficace de la société en l'homme et la « disponibilité » de l'homme-en-société*. L'efficace de la société — c'est-à-dire de ses normes, de ses usages, de ses règles, de ses mœurs, etc. — est instillée en chaque sujet humain par son initiation langagière, comme par les soins dont l'enfant, prématuré et dépendant, a nécessairement besoin (n° 8). Cette intériorisation des normes sociales a un contenu empirique. Elle n'opère pas sur

l'ensemble des normes en vigueur dans la société, mais sur la part qu'en retiennent, de fait, les parents qui sont les médiateurs privilégiés de la socialisation du nouvel enfant. À travers cet échantillon — qui constitue peut-être le premier des *habitus* (n° 13) — le sujet est soumis à une loi qui contraint son désir, loi que la fonction symbolique désigne. D'où cette conséquence : la loi ainsi gravée dans la structure psychique de chaque sujet le rend disponible à la loi sociale, c'est-à-dire à l'acceptation des normes, règles, usages, etc., auxquels son activité pratique l'exposera durant toute sa vie sociale. Subir, accepter ou aimer la loi (364) est une propriété commune à tous les sujets humains, même si les formes, les degrés et les limites de ce *potentiel d'obéissance* peuvent varier selon les accidents de leur structuration psychique et selon les péripéties concrètes d'une existence sociale qui les expose à des conflits de devoirs.

Potentiel d'obéissance à la loi sociale : mais à quelle loi ? La psychanalyse peut répondre à cette question, mais cas par cas et dans ses limites propres. Elle peut mettre la *Gestalt* relationnelle d'un individu analysé en rapport avec le système des normes et contraintes sociales qui affectent cet individu. Mais, par ses propres ressources, elle ne peut rien dire des lois, normes, règles, etc., en vigueur dans la société. Rien qui éclaire en quoi que ce soit leur spécificité sociale. L'« ordre symbolique » a un sens par référence au sujet qu'il ordonne, mais il ne peut rien nous apprendre de l'ordre social. À travers les analyses singulières publiées par Freud et ses disciples, on chercherait vainement des traces significatives des transformations sociales survenues, de la Vienne impériale aux républiques bourgeoises actuelles... Quand Lacan annonce qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre et dénonce l'imposture du législateur (74-II, 174), il nie certes tout Dieu et toute vérité fondatrice, mais du même coup, il marque involontairement les limites de l'ordre H. De son point de vue — c'est-à-dire dans le « champ freudien » — il n'y a effectivement pas d'Autre de l'Autre. La loi symbolique est inscrite dans le sujet, par une empreinte ineffaçable, et elle n'a nul besoin d'être activée « de l'extérieur » ni nulle possibilité d'être effacée ou surclassée « de l'extérieur ». Donc, dans le fonctionnement psychique de tout sujet, le législateur est un imposteur, il n'a d'efficacité qu'en usurpant le nom ou la qualité du Père ou de tout autre fixateur psychique de la loi. Par cette imposture, il se retrouve d'ailleurs en excellente compagnie, avec les Dieux, les Princes, les Chefs et toutes les autres figures aptes à fonctionner psychiquement comme symboles de la loi. Mais il suffit de sortir du sujet individuel pour reconnaître aux législateurs, aux Dieux, aux Princes, etc., une existence sociale qui ne doit rien à l'imposture. Imposteurs *dans* la psyché, ils ont en société un fonctionnement propre dont la théorie sociale doit rendre compte et dont la théorie psychanalytique ne dit qu'une seule chose : *leur fonctionnement social est possible, parce qu'il trouve en chaque homme son point d'application, de par la fonction symbolique qui assujettit sa psyché à la loi*. Dès lors, la discussion laissée pendante (n° 8) s'éclaire : loi de l'Ordre ou loi de la Culture ? Il faut, assurément, approuver la réserve d'Althusser : la fonction symbolique assujettit l'homme à la culture dont la société est porteuse. Au reste, on ne tardera pas à vérifier que cette culture est un synonyme de l'idéologie (n° 72).

Si la loi symbolique se réduit au potentiel d'obéissance imprimé en chaque sujet, les prestiges octroyés par Lacan à l'« ordre symbolique » et, par son intermédiaire, au langage, doivent être modérés. À tout prendre, Lacan lui-même peut nous y aider. En effet, il nous invite, indirectement, à distinguer les symboles « au sens où l'entend l'analyse » et ceux, d'acception beaucoup plus généreuse, que d'autres disciplines nomment tels. Il établit, d'ailleurs, la liaison des premiers aux seconds, notamment lorsqu'il évoque l'« être évanouissant où le symbole trouve la permanence du concept » (74-I, 155). Le langage peut se réaliser, il peut devenir une chose « qui ne sert plus que comme une monnaie effacée que l'on se passe en silence », comme dit Lacan, après Mallarmé (358-I, 180). Aller au bout de cette distinction conduirait à reconnaître deux modes de fonctionnement du langage, selon qu'il est pris dans un discours « signifiant » ou dans un discours « utilitaire-communicatif » (411, 65), mais Lacan ne s'arrête guère aux symboles devenus insignifiants.

Pourtant, ces concepts « que l'on se passe en silence » emplissent de leur bruit toute la vie sociale. Ils sont la matière première de la communication triviale entre les hommes, c'est-à-dire de leur vie quotidienne. Et, sous des formes plus raffinées, ils sont aussi la matière première de tout discours élaboré, y compris la théorie sociale... ou psychanalytique. On comprend, dans ces conditions, que les sciences du langage ne fassent aucune différence *a priori* entre les symboles « au sens où l'entend l'analyse » et toutes les autres manifestations langagières de la faculté de symboliser que Saussure estime inhérente à la condition humaine. Plus exactement, les sciences du langage découpent leur objet, mais selon d'autres critères, fondés sur les propriétés objectives du langage. Elles mettent l'accent sur sa matérialité sonore (phonologie), sur le fonctionnement de ses éléments discrets (linguistique), sur les règles qui régissent leurs combinaisons (grammaire, etc.), sur la dérive historique des graphismes et des acceptions (philologie), etc. Pour leurs propres besoins, ces diverses disciplines font d'ailleurs peu usage du concept de symbole, mais produisent autant que de besoin leurs concepts propres : phonème, signe, etc. D'où un retour du symbole, en d'autres acceptions plus spécialisées. Le symbole devient un signe au second degré, un signe représentant un autre signe : c'est, par exemple, le drapeau considéré non pas comme pièce d'étoffe colorée, attachée à une hampe, mais comme symbole de la patrie. Un pas de plus est accompli par ceux qui, comme Cassirer (347), s'attachent à définir des « formes symboliques » qui se confondent, à la limite, avec les divers objets culturels élaborés par les diverses branches de l'idéologie (ID 2). Cependant le symbole et le signifiant lacaniens ne sont pas étouffés par les diverses disciplines, langagières ou non, qui font usage du symbole et de la signification en d'autres acceptions. On assiste, au contraire, depuis quelques décennies, à une prodigieuse floraison de recherches nouvelles, greffées de diverses façons sur ces disciplines, à l'enseignement de la sémiologie.

La sémiologie ne se limite pas au langage « naturel », c'est-à-dire à celui que les hommes parlent et écrivent. Hors ce domaine linguistique, elle tend à considérer l'ensemble des modes de communication entre les hommes comme autant de langages. Les règles sociales implicites qui régissent les usages alimentaires et vestimentaires, les bonnes manières et tous les us et coutumes des hommes-en-société composent une « civilisation des mœurs » (170) dont le discours latent peut être décodé, tout comme peuvent l'être les discours enfouis en toute pratique sociale. La société apparaît alors comme un immense fouillis de langages démultipliant le langage « naturel ». À la limite, la sémiologie peut embrasser toute l'activité sociale en la considérant comme un faisceau de discours décryptables : « toute pratique peut être scientifiquement étudiée en tant que modèle secondaire par rapport à la langue naturelle, modelée sur cette langue et la modelant » (356, 27). Cette orientation générale a d'évidents mérites. Elle permet de questionner l'arbitraire des usages, des mœurs, etc., établis dans une société donnée et, en révélant « ce qu'ils disent », d'ouvrir l'accès à l'analyse de leur charge idéologique. Elle permet également de transposer les méthodes linguistiques en de nouveaux domaines où leur imitation peut — éventuellement — se révéler fructueuse. Elle permet, enfin, d'étendre la portée des concepts psychanalytiques hors le colloque singulier de l'analyste et de son patient, en observant la prise que les langages exercent sur les sujets et la façon dont ceux-ci y tracent leurs signifiants. Mais la médaille a son revers. La sémiologie risque d'effacer la spécificité sociale — sinon physique — du langage « naturel » qui est d'être « le système de signification, par excellence », le système qui « ne peut pas ne pas signifier » et dont toute l'existence « est dans sa signification » (88-I, 58), alors que les autres « langages » sociaux ont toujours d'autres fonctions : ils disent plus ou moins secrètement quelque chose, mais, du même mouvement, ils manifestent quelque autre pratique.

Au reste, il importe de ne point se faire d'illusions sur la nature du langage « naturel ». Cette épithète traditionnelle est trompeuse. Non qu'elle soit fautive : le langage est effectivement une propriété naturelle de l'espèce animale-humaine. Mais il n'est pas que cela et les sciences de l'ordre N sont impuissantes à en rendre pleinement compte, même si, par exemple, la phonologie leur doit beaucoup. En effet, le langage appartient de plein droit à l'ordre H et à l'ordre S, autant qu'à l'ordre N. Propriété naturelle de l'espèce, le langage se noue intimement à la « psyché », au point que Lacan ne démentirait pas Marx et Engels pour qui « le langage est aussi vieux que la conscience... le langage *est* la conscience réelle, pratique, existant pour d'autres hommes, existant donc alors seulement pour moi-même aussi... » (186, 59). Mais son existence, son contenu et son développement ressortissent non moins évidemment à la société et à son histoire. Cette radicale transversalité du langage, qui lui permet de participer pleinement à trois ordres de réalité par ailleurs distincts, spécifie son originalité essentielle — et rend bien ridicules les pondéreux débats de la vulgate marxiste, que Staline illustra jadis en affirmant que le langage ne relève ni de la base, ni de la superstructure (403)...

[Retour à la table des matières](#)

10. « L'institution, le champ social comme présence partout dense d'un collectif anonyme, le champ historique comme irruption d'un nouveau que personne n'a voulu comme tel, présupposent l'individu dont parle la psychanalyse, mais sont en même temps présupposés par elle » (318, 61). Les analyses précédentes rejoignent cette conclusion de Castoriadis, quand bien même « la présence partout dense d'un collectif anonyme » céderait la place à un collectif *moins anonyme*, c'est-à-dire à un groupe concret, ou à une présence *moins dense* du collectif anonyme, c'est-à-dire à des phénomènes sociaux d'échelle telle que les rapports intersubjectifs ne soient pas écrasés sous la pression des relations sociales objectives. Nous avons déjà rencontré ce problème, en étudiant les rapports entre classe et individu (t. 4, n° 5), mais il se pose dans toutes les situations où les rapports interpersonnels deviennent socialement visibles, auquel cas « l'investissement libidinal des individus dans [la] structure sociale » (317, 219) peut devenir l'objet d'une étude où la théorie psychanalytique a son mot à dire, *concurrentement* avec la théorie sociale. Je dis *concurrentement* et non pas conjointement, parce qu'une « application, juste dans son principe... des concepts de la psychanalyse » à des domaines qui relèvent « de l'anthropologie, de l'histoire et des "sciences humaines" est », comme le dit fort bien Castel, « d'une orchestration délicate » (*id.*). Analyser en termes psychanalytiques les rapports intersubjectifs ou les investissements libidinaux dans la structure sociale, d'une part, et, d'autre part, analyser le jeu des relations sociales à même échelle, c'est mener de front deux recherches également légitimes, mais aussi distinctes *par leur objet* que peuvent l'être la physiologie du cerveau d'un individu et la psychanalyse de ce même individu.

La frontière H/S a contre elle deux évidences. L'une est l'expérience vécue par chacun de nous. Nous sommes hommes et vivons en société et nous unifions ces deux réalités. Mais, précisément, le travail secret de l'inconscient et de l'idéologie doit nous rendre modestes : notre « psyché » et notre société ne se livrent pas à nous et l'évidente unité de notre vie humaine sociale vaut ce que valent les évidences conscientes... Si bien qu'on peut attacher plus de prix à une autre évidence qui, elle, est objective : c'est que la matière langagière traverse assurément la frontière H/S, si frontière il y a. Mais qu'advient-il de cette matière en l'homme et en la société ? Pour en juger, laissons-nous porter par cette suggestion de Lacan selon qui « la division non pas du travail, mais du désir et du travail » se manifesterait « depuis la première transformation introduisant dans l'aliment sa signification humaine, jusqu'aux formes les plus élaborées de la production des biens qui se consomment » (74-I, 244). Cette « division du désir et du travail » invite à regarder l'institution sociale comme une structure en tout point pénétrée et travaillée par l'homme désirant, ce qui paraît fort raisonnable, au premier abord : la société n'est-elle pas remplie d'hommes qui travaillent, certes, mais aussi d'hommes toujours mus par leur désir ? Pourtant, cette évidence résiste mal, à l'examen. Peut-on vraiment penser que tous les hommes signifient toujours

leur désir en toutes leurs activités ? Comment comprendre, dans ces conditions, l'énorme résidu in-signifiant des discours « utilitaires-communicatifs » dont la vie sociale ne cesse de se nourrir ? Généralisons la question à l'ensemble des concepts forgés par la théorie psychanalytique. Saura-t-on mieux comprendre et mieux distinguer les structures économiques, politiques et idéologiques en usant de ces concepts ? À quels sujets rapportera-t-on une guerre mondiale ? À quelles *Gestalten* relationnelles fera-t-on référence pour identifier les luttes de classes d'une société esclavagiste et pour les distinguer de celles d'une société étatique-socialiste ? À quels jeux spécifiques du désir rapportera-t-on une révolution — et son succès ou son échec ? À quelle dialectique du symbolique et de l'imaginaire recourra-t-on pour enrichir, aussi peu que ce soit, l'analyse de la crise du système monétaire international ? Par quels traits « psychiques » distinguera-t-on les prophètes inefficaces des fondateurs de sectes ou de religions rayonnantes ?

Bref, la « division du désir et du travail » ne définit pas un objet social-humain unifié ou unifiable. Elle confond verbalement les deux côtés d'une frontière réelle : celui où se déploie la division *sociale* du travail et celui où s'involute la division « *psychique* » du désir. C'est pourquoi, après avoir fait droit à la coupure N/H que les psychanalystes érigent en principe (n° 7), on doit reconnaître, de même, l'existence d'une coupure H/S dont les caractéristiques peuvent maintenant être précisées.

1. Fondamentalement, la coupure H/S se justifie par l'émergence de propriétés nouvelles, propres à l'ordre S et inintelligibles dans les termes théoriques par lesquels il peut être rendu compte de l'ordre H. Autrement dit, la structure sociale n'est pas une extrapolation de la structure du sujet. Ceci posé, la coupure H/S se distingue de la coupure N/H par une différence qualitative. La coupure N/H résulte de l'évolution des espèces vivantes et n'entraîne aucune implication réciproque. Les phénomènes de l'ordre H sont inintelligibles sans la connaissance des phénomènes de l'ordre N, alors que l'inverse n'a aucun sens. Par contre, la coupure H/S entraîne une implication réciproque. Pas d'homme sans société, pas de société sans hommes, si ce n'est comme souvenir culturel d'une société historique défunte, réactualisée par les hommes des sociétés survivantes.

Cette implication réciproque a deux conséquences qui méritent réflexion : l'omniprésence de la société dans l'homme et l'omniprésence de l'homme *dans* la société. La première de ces conséquences doit désormais nous paraître familière. En effet, qu'est-ce que la fonction symbolique, sinon la marque indélébile de la société en tout homme, marque dont l'omniprésence est expressément soulignée par Lacan (*id.*, 225) ? La deuxième conséquence est d'une évidence dangereuse. Très souvent, elle conduit à concevoir la société comme la collectivité des hommes qui y sont assemblés, comme leur « collectif anonyme », selon la formule de Castoriadis. Or cette conception est erronée, car elle prend l'effet pour la cause. *La société n'est pas une collectivité d'hommes, mais ce qui fait d'eux un collectif.* Elle est le réseau des relations sociales qui les fait tenir ensemble, qui les constitue en

une société. Dans sa réalité spécifique, la société n'est pas faite d'hommes, mais de ce qui les associe. Elle n'est pas faite d'hommes qui produisent ou exploitent, qui dominant ou sont dominés et qui se représentent le monde où ils vivent, mais elle est faite des liens économiques, politiques et idéologiques qui assignent aux hommes ces diverses fonctions. Bref, *la société est essentiellement un objet dans lequel il y a des hommes.*

Si l'on accepte cette conception qui *spécifie* le réel social, la coupure H/S devient beaucoup plus intelligible. C'est, si j'ose dire, la différence qui sépare une boîte-à-homme, des hommes-en-boîte qui sont les hommes-en-société. On conçoit, dès lors, que ladite boîte n'ait pas de structure « psychique »... Mais elle a — elle est — une structure sociale. Le seul défaut de l'image qui assimile la société à une boîte est d'être trop simpliste : une boîte est un objet de forme simple, alors que la société est un énorme entremêlement de liens, infiniment nombreux, par lesquels des hommes qui, souvent, s'ignorent réciproquement sont néanmoins *liés*. Lorsque la société est bien conçue comme *un objet*, le point en discussion — c'est-à-dire l'omniprésence de l'homme *dans* la société — cesse d'être une tautologie. Bien au contraire, il ouvre une énorme et riche problématique : celle de la production, de la reproduction et de la transformation de l'objet social par les hommes-en-société. Problématique dont certains aspects pourront être abordés par le présent volume (n° 64), mais qu'il faudra ressaisir en tous ses aspects au terme de la recherche (t. 1, n° 136).

2. La coupure H/S n'est pas une discontinuité absolue. Si l'on veut en donner une idée simple, mais partielle, on dira que, dans toute leur épaisseur, les langages occupent la marche-frontière entre l'ordre H et l'ordre S. Les langages, c'est-à-dire le ou les langages « naturels » pratiqués par les hommes de la société considérée, mais aussi ce qu'il y a de langagier dans les autres modes de communication *entre* les hommes. La formule vague désignant « ce qu'il y a de langagier » dans ces modes de communication est employée à dessein, pour marquer à la fois que ces modes ne sont pas que langagiers et que ce qui les apparente au langage n'est pas encore cerné avec toute la clarté désirable. Sous cette réserve, les langages relèvent de l'ordre H, en tant que véhicules de la fonction symbolique et que terrain où s'opère le « travail », éminemment subjectif, de la signification, alors qu'ils relèvent de l'ordre S, en tant que véhicules des relations sociales et que terrain du « travail », éminemment social, de l'idéologie. À partir de cette idée première, on peut ensuite généraliser la conception de la marche-frontière entre H et S, pour y loger, du côté de H, tout ce qui peut se laisser saisir, en société, des rapports réellement intersubjectifs et des « investissements libidinaux des individus dans la structure sociale », cependant que restent à y loger, du côté de S, toutes les relations sociales opérantes entre les sujets humains, même s'ils sont considérés deux à deux. Le lecteur qui estimerait que cette distinction est très ténue pourra utilement réfléchir, en s'aidant de son expérience personnelle et de l'abondant matériau romanesque, à ceci que les rapports observables dans la vie d'un couple — c'est-à-dire dans un microgroupe des plus élémentaires — ne peuvent être

réduits à de purs rapports intersubjectifs, car des relations évidemment sociales surdéterminent toujours ces rapports intersubjectifs — et réciproquement.

La marche-frontière qui vient d'être définie n'est pas un lieu commun, un terrain neutre. *C'est la membrane vivante de l'humain dans l'objet social.* Les sciences des langages étudient cette membrane, les sciences des ordres H et S observent ce qui advient de part et d'autre de celle-ci et sur (ou dans) celle-ci. La sémiologie hésite à se fixer d'un côté ou de l'autre, courant ainsi le risque de marier la carpe du désir et le lapin de l'idéologie.

3. La coupure H/S est réelle, elle correspond à deux niveaux différents d'organisation de la matière. Mais son tracé est relatif à l'état de nos connaissances. De même que le développement ultérieur de la physiologie (ou de la biochimie) et de la psychanalyse pourra conduire à de nouvelles conceptions de la coupure N/H, de même, le développement ultérieur de la psychanalyse, de la théorie sociale et des disciplines propres à la marche-frontière langagière pourra entraîner de futures révisions de la frontière H/S. Étant bien entendu que les diverses disciplines plus ou moins scientifiques qui viennent d'être évoquées pourront elles-mêmes être relayées par de nouvelles sciences nées de quelque novation théorique. Ce point n'appelle aucune démonstration particulière, tant il est vrai que tout ce que nous savons du réel nous vient des diverses idéologies (ID 2) qui s'emploient à le représenter. C'est pourquoi les tracés retenus, pour la coupure N/H comme pour la coupure H/S, ont été établis en se fondant sur les plus exigeantes des idéologies actuelles, c'est-à-dire sur celles qui ont conquis un statut scientifique ou tendent à l'acquérir.

La discussion précédente appelle deux conclusions. L'une concerne l'axiome par lequel LA société a été présentée jusqu'ici — ensemble des relations *de toute sorte* qui existent *entre* les hommes, partout où il y a des hommes. On jugera, au terme de la recherche, s'il s'agit encore là d'un axiome, ou s'il a pris une autre consistance, mais on doit, sans plus attendre, préciser sa formulation. En effet, les relations *de toute sorte* entre les hommes ne sont pas toutes d'ordre S. Tout ce qui ressortit à l'intersubjectivité analysable comme telle relève de l'ordre H. Par opposition à la nature *subjective* des relations impliquant le jeu *propre* des *sujets* humains, le caractère *objectif* des relations sociales constitutives de *l'objet social* nous est clairement apparu. Si bien que l'axiome à retenir doit désormais s'énoncer :

LA société désigne l'ensemble des relations *objectives* qui existent entre les hommes, partout où il y a des hommes.

La deuxième conclusion à retenir concerne les propriétés communes aux hommes-en-société, que la théorie sociale peut et doit prendre comme des données. Pour l'essentiel, l'homme-en-société est un individu dépendant, un sujet désirant et un homme parlant. C'est un individu, doté d'un corps propre, d'une vie

limitée et d'une reproduction sexuée, mais un individu dépendant que sa prématuration condamne à un long et décisif « élevage » sous tutelle parentale. De par cet « élevage », l'individu humain se constitue en sujet, il se construit une structure psychique où l'infinie pulsion de son désir, affrontée à la réalité d'autres sujets et de leur monde, se discipline sous la loi symbolique et s'exalte dans le jeu d'un imaginaire dont sa conscience est le foyer ; conscience qui, de ce fait, n'est nullement souveraine, ni centrale, en sa propre structure. De toute l'activité que déploie le sujet ainsi structuré, la plus spécifique — et, souvent, la plus signifiante — est celle qu'il exerce par la parole, mode de communication par excellence des hommes-en-société. Mais l'homme parlant, le sujet désirant, l'individu dépendant ne disent pas le tout de l'homme. Il est cela, mais il est aussi ce que la nécessité naturelle de sa subsistance matérielle l'oblige à faire, dans des conditions que la société lui impose avec une force souvent inéluctable : il est homme travaillant. Sa parole, sa pensée et son désir ont à s'accommoder de cette nécessité et de tout ce qu'elle entraîne et qui se nomme société.

Chapitre 3

La convivance idéologique

« *Le monde est un immense Narcisse en train de se penser.* »

Joachim GISQUET.

[Retour à la table des matières](#)

11. La dépendance familiale en laquelle chaque homme naît au monde, s'initie au langage et apprend à régler ses comportements, n'est pas une situation exceptionnelle qui préluderait à la libre aventure des individus humains. C'est seulement la première et la plus prégnante des formes d'une *convivance* à laquelle, de sa naissance à sa mort, nul homme n'échappe. *Convivance* ? Au sens propre, les convives partagent leurs vivres lors d'un repas pris en commun, mais on peut étendre cette notion à l'ensemble des nourritures plus ou moins « spirituelles » dont l'idéologie se compose et que les hommes se partagent.

La convivance idéologique leur est imposée par la structure même de la société où ils vivent. En effet, en toute société, tous les hommes sont nécessairement inscrits dans un réseau de groupes élémentaires. Ils sont d'une famille, d'un village, d'un quartier, d'une école, d'un atelier, d'un bureau, etc. À mesure que la structure sociale se diversifie, ce réseau s'enrichit de chaînons nouveaux dont les liens s'entrecroisent de façon de plus en plus complexe. Aux groupes de proximité s'adjoignent des groupes plus abstraits dont les liens dépendent de vecteurs plus souples que la parole (t. 3, n° 43) et de moyens de transport dont la portée s'étend. Dans l'aire d'action des appareils ou à leur voisinage, de nouvelles formes de sociabilité s'établissent qui, toutes, allongent la liste des groupes où les hommes s'inscrivent.

Les trajectoires individuelles éclairent de biais l'inventaire des groupes. Elles attirent l'attention sur le *turnover* dans l'atelier, sur les fluctuations de l'effectif familial, etc., mais font perdre de vue la pérennité des familles, des villages et de tous les autres groupes élémentaires. Mieux vaut observer ceux-ci, sans se soucier

de leur composition fluctuante. Dans cette perspective, il apparaît clairement que la société n'est pas un semis hasardeux de villages et de bureaux, de familles et d'écoles, etc. Elle combine ces éléments en un système que l'on peut analyser, à diverses échelles et sous divers angles.

Du point de vue de l'instance idéologique, ce système a un sens très précis : il *constitue l'ensemble des groupes élémentaires en un réseau idéologique*. En effet, la circulation sociale de l'idéologie ne peut être conçue comme une communication d'homme isolé à homme isolé. Les principaux émetteurs d'idéologie, que nous savons déjà reconnaître comme AI spécialisés, sont toujours engagés dans une activité collective. Les discours qu'ils émettent ne sont pas destinés à une poussière d'individus épars, mais à *des individus déjà groupés*. Ces groupes fonctionnent comme conducteurs d'idéologie et comme chambres d'échos où l'idéologie sociale *retentit*. Non que ces groupes aient le monopole de la circulation idéologique, car il est des vecteurs qui permettent une communication plus large : la parole se propage d'homme à homme, le livre circule de main en main, la radio et la télévision semblent se dispenser de tout relais humain. Mais où le livre est-il découvert, lu, commenté, sinon à l'école, à l'université et dans les publics que l'AI éditorial (t. 3, n° 32) construit pour leurs auteurs ? Où la radio et la télévision sont-elles reçues, sinon en famille ? Où leurs émissions sont-elles discutées et ressassées, sinon dans les groupes élémentaires où les hommes vivent ? Comparée à cette énorme diffusion *d'appareils à groupes*, la circulation idéologique qui s'opère d'individu à individu par la conversation, la confidence, la confession et toutes les autres formes de colloque singulier, a sa place et son prix, mais n'est qu'un mince filet perdu dans l'océan de la communication sociale. Pour l'essentiel, les hommes rassemblés en groupes élémentaires sont le réceptacle de la communication idéologique, et le système que composent leurs groupes diversement entrelacés constitue *le réseau idéologique que les AI mettent en charge*.

Une étude sommaire des divers groupes élémentaires qui prennent forme au fil du développement social permettra de reconnaître, à grands traits, les divers types de réseaux dont la société peut être équipée. Elle rendra intelligible la construction des publics que les appareils se taillent dans la population. Elle permettra enfin d'observer l'emprise durable que certains réseaux et certains appareils exercent sur les hommes-en-société, en les chargeant *d'habitus difficilement* effaçables. Réseaux, publics, habitus : en étudiant ces divers thèmes, le présent chapitre enrichira la conception d'une structure idéologique qui n'est jamais réductible aux seuls AI (t. 3, n° 63).

Le réseau des groupes élémentaires a pour premier chaînon la *famille*. Celle où l'enfant naît et où, bien au-delà de son identification personnelle et de sa résolution « œdipienne », s'opère sa longue incubation sociale (170, 256). Celle, aussi, où l'enfant devenu adulte accède à son tour au rôle de parent transmetteur d'une certaine idée de la société et du monde. Cette famille, dont la forme historique se

modifie, n'est jamais un isolat. Même si, dans ses formes archaïques les plus étendues, elle peut rassembler en une seule unité toute la parentèle, elle est attachée à d'autres familles par de multiples liens d'alliance. Le tissu de l'alliance et de la parenté, que Lévi-Strauss considère comme « le principe actif qui règle toutes les relations sociales ou la plupart d'entre elles » (88-I, 46), a probablement cette valeur dans les communautés préétatiques (t. 5, n° 65) et, s'il la perd à mesure que l'État, le marché et la culture déploient de nouveaux liens, il n'en perd pas pour autant toute portée pratique. Les liens immédiats de la co-appartenance familiale, les liens de la parenté et même les liens, rarement négligeables, de l'alliance, enserrant chaque individu dans un premier cercle d'échanges. Au reste, il est des sociétés où les familles se prolongent, par des éléments domestiques divers, de statut servile ou libre, lesquels participent, à des degrés divers, à la convivance familiale. Et d'autres sociétés où fonctionnent des communautés de vie qui, par certains côtés, remplacent les familles, tels les pensionnats, hospices, maisons de retraite, etc. Autrement dit, une analyse détaillée du *chaînon familial* aurait à rendre compte des diverses organisations familiales et de leurs prolongements et substituts. Mais, tout en faisant l'économie de cette longue recherche, on ne peut manquer d'inscrire le chaînon familial dans tout réseau idéologique.

D'autres groupes élémentaires s'émancipent peu à peu des familles, tandis que *l'organisation du travail* progresse dans la série W1—→W3 (t. 2, n° 64). La forme W1, qui désigne l'activité d'un travailleur opérant en famille, caractérise la plupart des MP ruraux, y compris l'artisanat naissant. La communauté de travail prend une consistance propre avec la forme W2 qui est celle du « travailleur collectif » concret, c'est-à-dire du grand domaine esclavagiste, du chantier tributaire, du navire et, surtout, de l'atelier artisanal ou manufacturier. Les hommes dont le travail est organisé de la sorte sont groupés en formations distinctes des familles. De nouvelles idées, de nouveaux usages prennent naissance en chaque groupe W2, cependant que les échanges, marchands ou non, où sont pris les divers W2, font de ces communautés de travail des résonateurs du discours social ou, du moins, de la partie de ce discours qui passe à leur portée. La communauté de travail prend une importance plus grande encore lorsque la manufacture, puis l'industrie et ses prolongements commerciaux en viennent à organiser des W2 de plus en plus vastes. La forme W3 qui désigne le système des W2, organiquement liés dans une même entreprise ou dans un même groupe (industriel ou financier), accentue cette tendance. Chaque ensemble W3 est le siège d'intenses échanges internes, tout en se liant par des liens multiples à la société ambiante. L'atelier, l'entreprise, le groupe, deviennent d'immenses chambres d'échos. La maturation de certains AI amplifie cette transformation. L'action syndicale, parfois aussi l'action politique et, plus tardivement, l'action patronale elle-même (t. 3, n° 47), traitent le « travailleur collectif » W3 comme un bon conducteur d'idéologie et concourent à sa valorisation.

Les groupes familiaux et les communautés de travail se combinent en *communautés de résidence* auxquelles diverses autres fonctions sociales impriment également leur marque. Faute d'entreprendre une recherche spécifique sur ces

communautés de résidence et sur leur rôle idéologique, on peut néanmoins s'en faire une première idée, en prêtant attention aux propriétés distinctives des différents types d'aires économiques que l'on sait distinguer (t. 2, n° 88). Dans les sociétés dont l'espace économique peut être défini comme une aire de voisinage rural ou comme une aire tributaire — non confortées par un réseau de villes — les familles sont groupées en communautés villageoises où l'artisanat n'est guère différencié et où le commerce est absent ou médiocre. Ces communautés forment le maillon principal du réseau idéologique. La communication, idéologique ou autre, est faible d'un village à l'autre et peu enrichie par une domination étatique, souvent « lointaine » au regard des moyens de communication disponibles.

La formation des villes bouscule ce système primitif. Les fonctions artisanales, marchandes, militaires, administratives, religieuses et autres qui mûrissent dans les villes, donnent aux communautés de résidence urbaines une signification idéologique à la fois plus lâche et plus forte. Plus lâche, parce que l'agglomération d'une population relativement nombreuse rompt l'intime unité qui caractérise les communautés villageoises et soumet cette population à l'influence d'AI plus pressants qui affaiblissent l'autonomie idéologique des groupes élémentaires. Mais ceux-ci se multiplient. Les familles et les communautés de travail se combinent en communautés de résidence que la croissance urbaine différencie et que la convivance urbaine, riche de rencontres et d'activités de plus en plus diverses, enrichit d'excroissances nombreuses. Le réseau idéologique des groupes élémentaires s'étend et s'enchevêtre, la ville devient la caisse de résonance d'un discours social qui s'enfle et commence à se diversifier. En outre, la ville active les échanges commerciaux, administratifs, religieux, etc., avec la campagne environnante et, par ces courants, elle irrigue les réseaux villageois épars (p. ex. : **605-I**, 379). Dans les communautés villageoises où le domaine, la villa, le château, le puits, le four, le moulin étaient naguère les seuls pôles de la vie sociale, l'essor urbain et les circuits d'échanges qu'il impulse, favorisent la formation de nouveaux hauts lieux de la communication : l'église, le marché, les commerces, le siège local de l'administration étatique. La ville principale, les bourgades et leurs campagnes se constituent en un réseau effectif, elles composent *un « pays »*. Et, comme les villes marchandes et politiques ne tardent pas à être reliées en un réseau de villes, les divers « pays » tendent à s'ordonner en « grappes » où, d'un grain à l'autre, une part au moins du discours social circule effectivement. La rumeur de « pays » lointains et inconnus parvient jusqu'aux villages, jadis isolés dans leur éparpillement.

À ce vaste mouvement — qui s'observe dans les sociétés où un réseau de villes irrigue des aires de voisinage rural ou tributaires — à moins qu'il n'interconnecte plusieurs aires du *contado* — la maturation progressive du marché donne un élan nouveau, non seulement par l'intensification des échanges économiques, mais aussi par le foisonnement des liens administratifs et par la multiplication des activités idéologiques spécialisées qui s'inscrivent dans cette aire. L'enflure des villes, l'extension des zones à dominante industrielle et la transformation des villages en

communautés de résidence dont la vocation agricole s'atténue, sont d'autres symptômes d'une même transformation : non sans étapes progressives, la société devient *un treillis* de groupes élémentaires interconnectés par des liens multiples. L'isolement idéologique était la règle avant la formation des « pays ». L'isolat idéologique devient désormais une singularité (p. ex. : **id.**, 38).

Les appareils étatiques et idéologiques, dont les villes sont les principaux points d'appui, ont pour vocation première de rendre les groupes élémentaires dociles au pouvoir et réceptifs à l'idéologie. Néanmoins, leur maturation transforme le réseau idéologique en favorisant la formation de nouveaux groupes. Certains de ceux-ci sont simplement de nouvelles communautés de travail. Un service administratif, une institution idéologique constituent, en eux-mêmes, une quelconque variante de « l'atelier » W2 et fonctionnent, de ce fait, comme un maillon transmetteur du discours social vers chacun de leurs membres. D'autres groupes naissent au cœur des publics spécialisés que les appareils se taillent (n° 12). Ainsi, par exemple, l'école assemble, de façon élitique puis générale, son public d'écoliers et d'étudiants, mais, du même coup, elle le constitue en groupes, ouverts à bien d'autres communications que celles de l'appareil scolaire. La convivance scolaire, dont les formes croisent celles de la convivance familiale ou résidentielle, n'est pas un exemple isolé. Les conscrits des armées, les fidèles des églises et bien d'autres publics façonnés par divers AI, se recomposent en groupes élémentaires, vivant ensemble et à leur façon leur commune soumission à l'influence des appareils. C'est ainsi, autre exemple, que l'on peut suivre dans l'œuvre d'Agulhon (notamment : **287** et **288**) la longue série des transformations de la sociabilité élémentaire, à l'ombre des Églises et d'autres AI, comme la franc-maçonnerie ou les associations ouvrières naissantes, dans la France méridionale des XVIII^e et XIX^e siècles. L'exemple est, certes, particularisé en tous ses détails, mais il a pourtant une valeur de principe : toute étude détaillée d'un tissu social irrigué par de puissants AI peut révéler l'enrichissement indirect que ces AI procurent au *réseau idéologique primaire*.

Pourquoi primaire ? C'est qu'il faut éviter de réduire le réseau idéologique à sa seule dimension de voisinage. Tous les groupes évoqués jusqu'à présent sont des groupes de contact, dont les membres communiquent entre eux dans un même langage « naturel ». Ce qui, notons-le au passage, doit rendre attentif aux barrières linguistiques qui peuvent fractionner les communautés de travail ou de résidence en groupes *étrangers* les uns aux autres, et fragmenter, du même coup, le réseau primaire. Mais il reste qu'en développant l'usage de nouveaux vecteurs (t. 3, n° 47), les appareils permettent la formation d'un réseau idéologique *secondaire*, entre des groupes dont la convivance devient plus abstraite, parce qu'elle n'est plus établie sur des rapports de proximité. Ainsi, l'écrit puis l'imprimé autorisent des relations épistolaires, livresques, etc., qui s'établissent à distance, mais peuvent néanmoins prendre des formes durables. Les relations amicales, familiales, laborieuses ou savantes se libèrent des contraintes de voisinage et offrent à la communication idéologique de nouveaux circuits.

La dimension nouvelle que prend ainsi le réseau idéologique est évidemment à mettre en rapport avec la multiplication des intellectuels, mais sans perdre de vue la « dialectique intellectuels-masse » sur laquelle Gramsci attire l'attention : « tout bond vers une nouvelle "ampleur" » et complexité de la couche des intellectuels est lié à un mouvement analogue de la masse des simples qui s'élève vers des niveaux supérieurs de culture... » (254, 186). Autrement dit, la spécialisation des intellectuels et l'acculturation générale des masses rendent mobile la limite entre le réseau primaire des groupes banals et le réseau secondaire des groupes plus élitiques. En Europe occidentale, par exemple, cette limite passe longtemps entre le bon peuple et les clercs aptes à lire et à écrire, mais la Réforme et la Contre-Réforme, qui incitent les Églises à propager la lecture, déplacent peu à peu cette limite. Le rudiment se répand et la fréquentation du collège devient le seuil des formes de communication plus savante. Mais, derechef, l'école primaire, puis secondaire, tend à se banaliser et nous vivons en un siècle où la fréquentation de l'Université est devenue, pour un temps, la frontière séparant l'acculturation élitique de l'éducation banale.

Quoi qu'il en soit de cette limite — qui pourrait être tracée beaucoup plus précisément — sa portée générale n'est pas douteuse. D'un côté, des groupes élémentaires, progressivement acculturés, participent pleinement aux diverses formes banales de la convivance et constituent le réseau idéologique primaire, celui par et dans lequel le discours social circule *vers tous* (n° 19). D'un autre côté, des groupes se forment dans la population intellectuelle spécialisée qu'emploient les appareils (n° 12), ainsi que dans les élites cultivées, hors les appareils, et ces groupes constituent un réseau secondaire de circulation idéologique. L'*intelligentsia*, au sens large du terme, est une autre façon de désigner ce réseau secondaire, toujours perméable aux formes ordinaires du discours social, mais qui contribue électivement à la circulation de ses formes plus sophistiquées, propres aux divers « milieux » scientifiques, littéraires, artistiques, etc.

Ces « milieux » intellectuels ne doivent pas être confondus avec les AI spécialisés auxquels ils sont étroitement mêlés, mais dont ils débordent toujours. Les milieux littéraires, par exemple, ne se réduisent pas au cercle étroit des appareils éditoriaux et journalistiques et ne se confondent pas davantage avec le large cercle des publics de lecteurs que ces AI touchent finalement. Toute une gradation, souvent informelle, de cercles et de groupes plus ou moins créateurs, de publics avertis et de clientèles spécialisées s'étage entre les AI spécialisés dans la production littéraire, dans sa critique journalistique ou dans son étude universitaire, et le grand public banal du roman et des autres œuvres littéraires. Entre le public épars dans la convivance banale du réseau idéologique primaire et les agents des AI spécialisés, ces milieux littéraires diffus sont un élément du réseau idéologique secondaire où ils se marient, par des transitions souvent insensibles, à d'autres milieux plus artistiques, plus politiques, plus scientifiques, etc. On comprendrait mal la circulation sociale de l'idéologie, si l'on ignorait le concours original que ce

réseau secondaire — fort inégalement développé selon les types de société — apporte au « mouvement des idées », à la maturation ou au déclin de certains appareils, à la cristallisation de modes changeantes, aux effets de notoriété, aux renaissances et aux réévaluations de l'héritage culturel, bref, à la vie idéologique de la société.

Il vient d'ailleurs un moment où, par l'effet de nouveaux vecteurs comme la radio et le cinéma, les rapports entre réseaux et appareils subissent de nouvelles torsions qui les compliquent plus encore. Schématiquement, le dispositif observable dans l'Europe occidentale du premier XX^e siècle pouvait être caractérisé ainsi : une prolifération d'AI spécialisés, un puissant réseau primaire richement interconnecté dans un marché triomphant et, entre les deux, l'abondant tissu conjonctif des « milieux » intellectuels plus ou moins spécialisés. Là-dessus, un second dispositif est venu se plaquer, non sans modifier l'arrangement et le fonctionnement de ce qu'il a recouvert. Déjà, la presse à diffusion nationale annonçait par certains côtés ce nouveau dispositif, mais ce sont la radio et surtout la télévision qui l'ont mis en force. En effet, ces vecteurs donnent, aux AI qui en disposent, le moyen de toucher directement tous les maillons du réseau primaire, sans délai sinon sans inertie. Par ce moyen, *un échantillon sélectionné des activités des divers AI spécialisés* est porté directement à la connaissance du public le plus général (n° 29). Pour leur part, les « milieux » intellectuels de l'ancien réseau secondaire se sont adaptés de diverses manières à ce nouveau dispositif. Certains ont été étouffés ; d'autres ont acquis, mieux que les appareils spécialisés, le pouvoir d'utiliser les nouveaux médias ; d'autres encore se sont constitués autour de ces médias ; tous, enfin, se sont trouvés réagencés en un réseau secondaire d'un nouveau type, qui a perdu beaucoup de ses contacts directs avec le réseau primaire et sert avant tout de tissu conjonctif entre les AI spécialisés et les nouveaux médias. Rien n'interdit de penser que de nouveaux arrangements prévaudront, à l'avenir, lorsque les progrès attendus de la télématique affranchiront les émissions radio-télévisuelles et la circulation de l'« idéologie en conserve » (films, cassettes, etc.) du lourd appareillage centralisé qui les polarise actuellement (380, 27). Mais, pour le moment, force est de constater que les vecteurs prédominants superposent au treillis du réseau primaire *un second treillis* omniprésent.

De par l'agencement même de la société, tous les hommes participent, *volens nolens*, « à une conception du monde “imposée” mécaniquement par le milieu extérieur, autrement dit par l'un des nombreux groupes sociaux dans lesquels chacun se voit automatiquement impliqué depuis son entrée dans le monde conscient » (254, 175-176). Gramsci estime, à bon droit, qu'une telle situation contraint les hommes-en-société à « “penser” sans en avoir une conscience critique » (*id.*). Le réseau des groupes primaires et secondaires où les hommes se trouvent « automatiquement impliqués » est variable d'une société à l'autre et son étude requerrait une exploration méthodique des diverses pistes que l'analyse précédente a fait apercevoir. Toutefois, les quelques repères qui ont été posés

permettent d'ores et déjà de différencier les principaux types de réseaux primaires. L'annexe 1 détaille cette analyse et produit les résultats que résume le tableau 1.

[Retour à la table des figures et tableaux](#)

<p>TABLEAU 1</p> <p>LES RESEAUX IDEOLOGIQUES PRIMAIRES</p> <p>Réseau 1 — Éparpillement villageois Réseau 2 — (En forme de) « pays » Réseau 3 — Grappe de « pays » Réseau 4 — Treillis en formation Réseau 5 — Treillis (effectivement généralisé) Réseau 6 — Double treillis</p>
--

[Retour à la table des matières](#)

12. Le triste sort des « isolés », mal raccordés au réseau des groupes élémentaires — que j'appellerai désormais Réseau, sans autre indication —, atteste son importance vitale. Les vieux, vivant isolés en de grandes villes, les travailleurs immigrés ayant laissé leur famille au pays, les jeunes « déracinés » par la quête d'un emploi loin de leur milieu d'origine, sont les principaux exemples d'une appartenance sociale affaiblie qui les met à demi « hors circuit ». Quand leur solitude est sans remèdes, des troubles psychologiques ou des comportements asociaux en découlent presque inévitablement. La survalorisation des groupes élémentaires qui demeurent accessibles à ces isolés est une autre réaction des plus fréquentes. Les immigrés se constituent en communautés d'origine, souvent matérialisées par des communautés d'habitat. Les jeunes qu'aucune barrière linguistique ne bloque s'agrègent en bandes. Les vieux s'accrochent à la convivance abstraite que le téléphone et les médias modernes leur procurent et tendent à se constituer en communautés d'âge, de formes diverses.

Ces exemples extrêmes éclairent le sort banal des hommes-en-société. La *Gestalt* relationnelle de chaque individu (n° 8) se concrétise en un jeu de relations familiales, amoureuses, amicales, professionnelles, etc., qui s'inscrivent généralement dans les groupes élémentaires auxquels l'individu appartient ou qui conduisent à la formation de nouveaux groupes adventices, ceux des relations amicales. Observé à l'échelle de chaque groupe, cet investissement subjectif a pour effet la constitution de solidarités « locales ». Ces liens familiaux, ces patriotismes de clocher, ces « esprits de boutique », ces « climats de l'atelier », etc., ne sont jamais univoques, mais toujours déchirés de contradictions et de tensions. Tensions intersubjectives, à mettre en rapport avec les particularités psychologiques des individus groupés ; contradictions de nature plus sociale, à analyser comme *réfraction*, au sein des groupes, des conflits venus de la société

ambiante, ou comme *traversée* des groupes par des clivages sociaux fondamentaux.

Réfraction, traversée : on comprendra mieux ces termes allusifs en réfléchissant aux rapports entre individus, groupes et classes sociales. On a déjà observé que l'existence et l'opposition des classes sociales est un effet objectif et *massif* de la structure sociale, que l'appartenance de classe d'un individu singulier est parfois indécidable et que les classes ne s'affirment que par une « abstraction réelle », c'est-à-dire au moment où le statut social qui les spécifie s'impose à suffisamment d'individus pour s'affranchir pleinement de leurs particularités individuelles (t. 4, n° 4). La prise en considération des groupes élémentaires où les individus sont « automatiquement impliqués » enrichit cette analyse sans en bouleverser les conclusions. Les *classes-statut* (t. 4, n° 2) *ne sont pas des agrégats de groupes élémentaires*. Autrement dit, les groupes élémentaires n'ont pas un statut de classe qui soit nécessairement homogène.

L'homogénéité des groupes familiaux est longtemps de règle, mais elle subit des entorses dans les sociétés où la structure des classes se ramifie et elle est mise à rude épreuve à mesure que la mobilité sociale s'accroît. La mobilité géographique élargit l'espace du *connubium* et accroît les chances d'hétérogénéité, lors de la constitution des nouvelles familles, mais c'est surtout la mobilité de l'emploi qui rend de plus en plus fréquente la coexistence, au sein d'une même famille, de conjoints et d'enfants *objectivement* rangés en des classes distinctes. Cependant cette hétérogénéité familiale est toujours relative : elle fait se côtoyer des ressortissants de classes voisines, car la convivance familiale d'individus ressortissant à des classes nettement opposées est beaucoup plus rare. Les groupes de relations amicales relèvent, le plus souvent, de la même analyse. Par contre les communautés d'habitat et de travail sont d'une nature plus hétérogène. Les classes les plus opposées des MP ruraux coexistent au village. Dans les villes où de nouveaux MP se développent, la situation est d'abord la même, mais une relative ségrégation finit toujours par s'opérer : l'industrie, productrice de banlieues et de quartiers populaires, y pourvoit, et l'urbanisation massive, qui réorganise, selon divers modèles historiques, le rôle des centres, des beaux quartiers et des villes nouvelles, y contribue plus systématiquement encore (90). L'hétérogénéité des communautés de travail s'accroît de même. Elle est déjà manifeste dans les ateliers artisanaux et s'accroît à mesure que le « travailleur collectif » devient plus complexe, dans les usines et les bureaux.

D'où cette conséquence essentielle : *les solidarités de classe ont à se construire par opposition aux solidarités spontanées des groupes élémentaires*. Ou, pour le dire en d'autres termes : les classes-statut sont enrobées dans le réseau des groupes élémentaires et leurs intérêts propres ne peuvent s'affirmer qu'en dérangeant ces groupes. Si bien qu'à l'appartenance de classe parfois indécidable de certains individus, s'adjoint très souvent une grande incertitude des individus quant à leur appartenance de classe, même si leur statut objectif est sans équivoque : la famille,

le village, le quartier, l'atelier, le bureau *obscureissent* leur position à cet égard, du moins tant que des AI suffisamment puissants ne viennent pas éclairer leur situation pratique et éveiller leur « conscience critique ». Après quoi, il est vrai, des retournements excessifs peuvent s'opérer. Il est ainsi des familles, des quartiers, des ateliers et d'autres groupes élémentaires qui se chargent d'identités de classe excédant leur réalité. Autrement dit, il est des solidarités groupales qui, dûment activées par des AI convenables, en viennent à se subordonner à des solidarités de classe.

Les individus, les groupes élémentaires et les classes-statut sont *trois réalités sociales d'échelle différente*. Les individus sont la matière première de toute société, les groupes sont les formes élémentaires où la structure sociale en vigueur « implique automatiquement » ces individus et les classes-statut sont l'effet incoercible des formes massives selon lesquelles la société agence sa production et son appareillage politico-idéologique (t. 4, n° 2). Hormis les sociétés « primitives » où les classes ne peuvent mûrir et où les groupes s'inscrivent dans une société totale si exigüe que chaque individu peut en connaître — sinon en comprendre — tous les éléments, individus, groupes et classes déploient leurs puissances à des échelles évidemment différentes. Le réseau des groupes élémentaires occupe une position toujours stratégique. Il est ce dans quoi l'individu s'éveille et inscrit sa vie sociale, ce par quoi la société se révèle à lui.

Il faut concevoir, dans toute sa généralité, le fonctionnement du couple Réseau/appareils. Couple dont les deux termes s'opposent de façon toute relative. *Toute la population est inscrite dans le Réseau*, y compris la population, à dominante intellectuelle, qui est, par ailleurs, spécialisée dans les AI. Les prêtres, les enseignants, les artistes, les scientifiques, etc., participent banalement à la convivance idéologique, parallèlement à leur travail idéologique spécialisé. Cette évidence, souvent ignorée, permet de comprendre comment les idéologies les plus ordinaires s'infiltrèrent en tous lieux, en toute activité aussi spécialisée et exigeante soit-elle. Réciproquement, les AI n'ont pas l'exclusivité du travail intellectuel. Gramsci le souligne sans cesse : « tous les hommes sont intellectuels ; mais tous... ne remplissent pas dans la société la fonction d'intellectuels » (254, 312). Ceux qui remplissent cette fonction l'exercent *au service des appareils ou dans certains MP* : ainsi, par exemple, les « travailleurs collectifs » W3 intègrent de plus en plus d'intellectuels spécialisés (t. 2, n° 65). Il n'en reste pas moins que les AI sont essentiellement des groupes spécialisés de travailleurs, à dominante intellectuelle. Ces agences sociales, distinctes des groupes élémentaires, sont instituées à des fins très diverses, mais, pour servir ces fins, il leur faut toujours répandre, dans tout ou partie du Réseau, un certain type de discours. Il s'établit de la sorte un rapport très général entre le Réseau et l'AI qui coexistent dans une société donnée. L'AI dispose d'une certaine capacité de pénétration qui dépend, avant tout, des forces de travail spécialisées qu'il peut mobiliser ; le Réseau oppose à cette pénétration une certaine résistance qui est fonction de sa propre structure. Ces deux facteurs interagissent : dans une société d'un âge technique donné, où certains vecteurs sont

disponibles, et déterminent *l'impact effectif de l'AI*, impact dont l'effet le plus manifeste est la constitution de *publics*.

Si l'on prête attention à chaque AI singulier — et si l'on se souvient que celui-ci peut être défini à des échelles plus ou moins détaillées (t. 3, n° 63) — on ne peut manquer d'apercevoir ces publics. Le journal a ses *abonnés*, les associations rassemblent des *adhérents*, les Églises regroupent des *fidèles* et l'usage offre autant de mots qu'il en faut pour spécifier les divers publics et nuancer les rapports qu'ils entretiennent avec « leurs » appareils respectifs. En fait, le rapport qui s'établit entre chaque appareil et son public ressortit, pour l'essentiel, à trois types fondamentaux.

Le premier type, qui est le plus ancien mais demeure fréquent, est celui des *publics d'appartenance*. Dans l'Occident médiéval, toute la population « appartient » par principe à l'Église. Le public de celle-ci est le peuple assemblé en villages qui sont autant de paroisses, le peuple des villes où les paroisses abondent, et même l'élite seigneuriale retranchée dans ses châteaux où les chapelains ne sont point rares. L'AI ecclésial, intimement associé à l'AE, étend son contrôle à toute la population que les États de la Chrétienté dominant. Mais l'impact réel de l'Église médiévale ne doit pas être surestimé pour autant. Elle occupe le terrain, mais ne le laboure pas toujours en profondeur. Les surprises de la Réforme et les rudes efforts de la Contre-Réforme montreront ce qu'il en coûte pour *convertir* un public d'appartenance, c'est-à-dire pour extirper les discours rivaux enracinés dans le Réseau lui-même (n° 16). À un stade de développement tout différent, l'école moderne fournit un autre exemple de public d'appartenance, tant il est vrai que la grande armée des écoliers est d'une assiduité que la loi commande. D'autre manière, l'appareil d'assistance, au stade de la Sécurité sociale (t. 3, n° 35), se forme également un public du même type. On voit, par ces exemples contrastés, que l'appartenance est un type très général. Mais, assurément, un type bien distinct des suivants.

Et d'abord, des publics *d'adhésion*. Ceux-ci caractérisent avant tout les associations (t. 3, n° 20), c'est-à-dire les AI qui ont à conquérir et à entretenir leur audience, au lieu de la trouver toute constituée. L'adhésion s'accompagne, plus que l'appartenance, de tout un dégradé d'attitudes, si bien que, le plus souvent, aucune discontinuité bien nette ne sépare le public d'adhésion des AI spécialisés eux-mêmes. Au reste, les associations n'ont pas le monopole de tels publics. Ainsi, les Églises nouvelles, hérétiques ou séparées de l'État, ne construisent ou n'entretiennent leur audience qu'en recueillant, elles aussi, l'adhésion de leurs publics. Weber a fort bien décrit ce mouvement, lorsqu'il s'opère autour des prophètes qui ont du succès (**200-I**, 475). Il caractérise le public ainsi formé comme une « communauté émotionnelle » où les adeptes sont « soviétisés » dans une organisation permanente qui fixe à ses membres des droits et des devoirs précis (**id.**, 476) et il marque nettement la différence entre une telle communauté,

active et participative, et l'organisation paroissiale, simple circonscription territoriale encadrant le public que je dis d'appartenance (*id.*, 478).

Le troisième type de public, enfin, peut-être dit *de clientèle*, au sens strictement mercantile du terme. C'est le public que conquièrent les AI dont l'activité est de forme marchande (t. 3, n° 46). Les appareils scolaires qu'aucune contrainte n'approvisionne, les appareils d'assistance non confortés par une articulation « welfariste » solvabilisant la demande de soins (t. 5, n° 11) et la plupart des éléments de l'appareil éditorial relèvent le plus souvent de ce cas. Leur clientèle se construit comme celle des autres activités commerciales, à ceci près qu'elle achète des « marchandises idéologiques » (t. 3, n° 37).

En durcissant la distinction, on peut, dire que les publics d'appartenance sont offerts aux AI par l'État, que les publics de clientèle sont conquis par les AI sur le marché, et que les publics d'adhésion sont construits par les AI qui réussissent à exprimer, hors l'État et le marché, un quelconque intérêt social (n° 47). En d'autres termes, on peut observer que la détermination des publics d'appartenance est *politique*, celle des publics de clientèle, *économique*, et celle des publics d'adhésion, plus spécifiquement *idéologique*. Mais il faut se garder de durcir la distinction, car, dans le mouvement réel des sociétés, les divers appareils ont rarement des publics tout à fait purs. La distinction vaut, si elle sert à souligner la caractéristique dominante de chaque public. Elle perd toute valeur, si elle prétend figer la dialectique infiniment souple des rapports entre les AI et le Réseau d'où ils tirent leurs publics. La population contrainte par l'obligation scolaire ou solvabilisée par des transferts sociaux, qui « appartient » aux appareils scolaires ou d'assistance, n'en manifeste pas moins, en mineur, des comportements de clientèle, si l'organisation scolaire ou médicale le permet. L'adhésion qui approvisionne les associations syndicales ou politiques n'en prend pas moins, avec le temps, des allures d'appartenance, sur les terrains où ces associations sont solidement enracinées. Un autre exemple, pris sur la longue durée, atteste la complexité et la vulnérabilité des publics d'appartenance les plus anciens et apparemment les mieux assurés. Il nous est fourni par Delumeau qui s'interroge sur les origines et les raisons de la déchristianisation post-révolutionnaire en France et qui, après avoir fait droit à la faible prise de l'Église médiévale sur les personnes « délocalisées » (colporteurs, comédiens, soldats, marins et aussi bandes misérables d'errants), ne manque pas d'observer que « les ruraux les plus défavorisés qui, avec l'essor industriel, quittent au XIX^e siècle des campagnes surpeuplées, représentaient l'élément le moins catéchisé de l'Europe d'autrefois », élément dont la maigre vie religieuse avait d'ailleurs été « désincarnée » par l'Église post-tridentine intensifiant son action contre la superstition (323). On ne saurait mieux dire à quel point un public dont l'appartenance n'est pas redoublée par une intime adhésion est un public vulnérable.

Les AI spécialisés se constituent des publics, aux caractéristiques diversement mêlées, mais où, généralement, une dominante s'affirme. Ces publics leur

« appartiennent », leur achètent des marchandises idéologiques ou leur « font confiance ». Leur existence atteste l'efficacité d'appareils idéologiques nullement éthérés. Quel que soit son contenu spécifique, quels que soient ses appareils propagateurs, chaque idéologie (ID 2) n'a d'existence que dans la mesure où elle est reçue et portée par un public ou, mieux encore, dans la mesure où elle se banalise jusqu'à pénétrer tout le Réseau. L'aphorisme du jeune Marx n'a pas d'autre sens : « ... la théorie se change... en force matérielle, dès qu'elle pénètre les masses » (374, 96).

[Retour à la table des matières](#)

13. La « force matérielle », que Marx reconnaît aux idées incarnées dans les masses, perdra tout son mystère si l'on examine l'effet dynamique durable que les groupes de convivance et les publics façonnés par les AI déterminent chez les hommes qu'ils marquent de leur empreinte. En effet, il ne faut pas se représenter la « matérialisation » d'une théorie — ou de quelque autre idéologie — comme un processus quasi instantané et d'atteinte facile. Il ne suffit pas qu'un parti ouvrier lance un mot d'ordre pour que la classe ouvrière — ou, du moins, la fraction de cette classe qu'il influence — le reçoive aussitôt comme un ordre collectif, comme un principe d'action. Il ne suffit pas qu'une Église réforme quelques aspects de ses rites et de sa liturgie pour que, aussitôt, le peuple de ses fidèles fasse sien la pratique nouvelle et ajuste sa foi en conséquence. Les insuccès, provisoires ou durables, ont, en définitive, deux causes, toujours mêlées, mais qu'il est bon d'analyser séparément. L'une est que les publics sont le plus souvent soumis à l'influence de plusieurs AI et que, dans « le combat des idées », les novations sont contrebattues, directement ou non, par l'action des AI concurrents ou rivaux : on retrouvera plus loin ce point (n° 16). L'autre cause d'échec tient à l'inertie du Réseau et des publics spécialisés. L'AI qui se constitue un public surmonte jusqu'à un certain point l'inertie du Réseau. Il capte l'écoute d'une partie au moins de celui-ci. Mais les hommes qu'il influence de la sorte ne sont pas pour autant arrachés à leurs formes habituelles de convivance, ils demeurent insérés dans le Réseau. Et surtout, ces hommes ne sont pas entièrement arrachés à eux-mêmes, ils ne sont pas lavés de leur passé, vidés de leur expérience. Chaque public est un *assemblage hétérogène d'hommes porteurs d'habitus puissants*.

Habitus, habitude, ces mots apparentés disent-ils la même chose ? Oui, mais avec une force différente. L'habitude, mot banal, peut désigner des coutumes ancestrales ou des usages récents, des façons individuelles ou des pratiques collectives, mais toujours elle vise un petit domaine à moins qu'elle ne désigne, *in abstracto*, une faculté supposée de l'homme. L'*habitus*, mot savant, a un sens plus précis et plus ferme. Il désigne le système complet des habitudes que l'éducation et l'expérience enracinent en chaque homme, sa capacité de « digérer » des expériences nouvelles, sa compétence culturelle. La dernière formule est de

Bourdieu, qui a consacré aux *habitus* sa remarquable *Esquisse d'une théorie de la pratique* (306).

Soit, par exemple, le trajet qu'expriment ces trois mots faim → appétit → goût. La faim est une propriété commune à l'homme et à toutes les autres espèces animales. L'appétit est une faim domestiquée, pliée à des usages sociaux qui règlent l'horaire et l'importance relative des repas. Le goût, dont l'élaboration accompagne et prolonge celle de l'appétit, enserme celui-ci dans tout un jeu de préférences et de répulsions alimentaires, de manières de table, de rites différenciant les repas banals ou cérémonieux, etc. En toute société, les hommes voient leur faim convertie en appétit et orientée par un goût. Mais, d'une société à l'autre, cette commune socialisation d'un besoin naturel se concrétise par des *habitus* différents : tous ceux qui doivent se plier aux horaires de repas, aux choix alimentaires et aux « manières de table » d'un pays où *l'habitus* alimentaire est différent du leur, peuvent en juger. D'ailleurs, ce premier exemple est taillé trop large et trop court. « La prime éducation [qui] traite le corps comme un pense-bête » (*id.*, 196) constitue rarement des *habitus* homogènes à l'échelle de tout un pays et les *habitus* ainsi créés ne peuvent être découpés sans arbitraire en *habitus* alimentaire, vestimentaire, etc. En fait, toutes les habitudes formées par la prime éducation font système et, par-delà leurs infimes particularités individuelles, ou plutôt familiales, ces systèmes présentent une forte ressemblance à l'intérieur d'un milieu social homogène. Bourdieu pense que les milieux sociaux homogènes, générateurs d'*habitus semblables*, peuvent être directement assimilés à des classes (*id.*, 175), mais il est impossible de le suivre sur ce point. En fait, les *habitus* se forment dans les groupes élémentaires, voire dans certains publics, et rarement dans un milieu que l'on pourrait identifier à une classe-statut ou à une classe-identité (n° 43).

Développant son analyse à partir de *l'habitus* qu'engendre la prime éducation, Bourdieu est naturellement conduit à s'interroger sur les rapports entre *habitus* et inconscient. « *L'habitus* n'est autre chose que cette loi innocente, *lex incita*, déposée en chaque agent par la prime éducation » (*id.*, 181). Loi que l'on pourrait confondre avec celle qui régit l'inconscient (n° 9), mais Bourdieu tient que « la notion d'inconscient a pour effet d'occulter... un ensemble de questions... [que la] théorie de *l'habitus* fait surgir » (*id.*, 200). Un examen détaillé de cet « ensemble de questions » et des réponses que Bourdieu leur apporte nous obligerait à reprendre, sous un autre angle, bon nombre des développements du chapitre précédent. Pour couper au plus court, je préfère renvoyer le lecteur à *l'Esquisse* — qui, de toute façon, mérite une étude attentive — et dire brièvement en quoi je m'en sépare. Fondamentalement, Bourdieu répugne à reconnaître la coupure H/S (n° 10) et se montre fort réservé à l'égard de la théorie psychanalytique. De ce fait, sa théorie de *l'habitus* tente de jeter une passerelle de S à H, ce qui, à mon sens, risque d'affaiblir une conception qui n'est pertinente que dans l'ordre S.

La loi symbolique à laquelle chaque homme est soumis s'acquiert, dans la prime éducation, par le travail inconscient des parents et du jeune enfant, tandis que le premier des *habitus* s'acquiert *par* la prime éducation, dans un travail conscient des parents initiant leur enfant à l'ensemble des comportements à quoi se reconnaît, dans leur milieu, un enfant bien élevé. Certes, il ne faut pas traiter cette distinction comme s'il s'agissait là de deux processus parallèles, à jamais étrangers l'un à l'autre. Comme toujours, le travail inconscient des affects parentaux et de l'identification puérile s'accomplit sous le couvert des mots, des gestes et du dressage conscients, qu'il charge de significations décisives. Mais dans ce mouvement enveloppé par lequel l'homme s'éveille à la culture de la société où il entre, deux résultats de nature différente se structurent. D'un côté, une personnalité s'organise inconsciemment, s'identifie et fixe de la sorte son aptitude à signifier et à communiquer, en une *Gestalt* relationnelle donnée, forme vide de toute charge sociale *particulière*, mais forme à jamais pleine des pulsions, compulsions et répulsions d'un désir individuel. D'un autre côté, des systèmes d'habitudes, fermement établies mais néanmoins déformables et transformables, s'organisent en chaque homme et des enquêtes sociales empiriques permettent d'apercevoir l'intime parenté de ces systèmes d'habitudes chez tous les individus placés en position de les acquérir dans un milieu suffisamment homogène. D'un côté, la structure d'un sujet individualisé ; de l'autre un *habitus* communément observable. D'un côté, la loi symbolique ; de l'autre l'apprentissage des « langages » autres que la langue « naturelle ». Car, au fond, chaque *habitus* me paraît être cela : un « langage » plus ou moins spécialisé qui régit un pan du discours social, une part des usages verbaux et gestuels, parlés et agis, communément usités en quelque partie de la société (nonobstant la charge imaginaire qu'y investit chaque individu).

À considérer *l'habitus* comme un système « langagier », on comprend mieux les propriétés structurantes que lui reconnaît Bourdieu. Chaque *habitus* lui apparaît comme « un schéma générateur de pratiques », comme « une compétence culturelle » (*id.*, 255), comme « un système de dispositions durables » et « transposables » (*id.*, 178). Ou, plus généralement, comme un jeu de « structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes... de pratiques et de représentations » (*id.*, 175). En somme, un *habitus* dûment acquis « intègre toutes les expériences passées [et] fonctionne à chaque moment comme une matrice de perception, d'appréciation et d'action... » (*id.*, 178). Pour bien entendre ce que Bourdieu veut dire, il faut se représenter non seulement le premier des *habitus*, acquis par la prime éducation familiale, mais aussi la série des *habitus* qui s'emboîtent l'un dans l'autre, à mesure que s'élargit l'expérience sociale de chaque homme. *L'habitus* apparaît alors comme « une série chronologiquement ordonnée de structures ». « *L'habitus* acquis dans la famille est au principe de la structuration des expériences scolaires... l'*habitus* transformé par l'action scolaire, elle-même diversifiée, étant à son tour au principe de la structuration de toutes les expériences ultérieures... et ainsi de suite, de restructuration en restructuration » (*id.*, 188). Bourdieu systématise de la sorte une observation déjà faite par Gramsci : « ... la conscience de l'enfant n'est pas quelque chose d' "individuel"...

elle est le reflet de la fraction de la société civile à laquelle appartient l'enfant, le reflet des rapports sociaux tels qu'ils se nouent dans la famille, l'entourage, dans le village, etc. », après quoi Gramsci en vient à l'apport de l'école et aux contradictions brutales qui peuvent opposer ses dires aux certitudes déjà acquises dans la famille et dans les groupes élémentaires qui l'enveloppent (154, 337). Le principal progrès que Bourdieu accomplit, par rapport à Gramsci, est de substituer une théorie de l'*habitus* structurant et structurable à une description gramscienne qui fait la part trop belle à la conscience.

La difficulté où nous avons laissé les AI parfois incapables de vaincre l'inertie de leurs publics devient intelligible. Sauf à n'avoir qu'une influence éphémère ou superficielle, un AI doit façonner son public, restructurer ses *habitus*. Je dis ses *habitus*, parce que rien ne garantit, *a priori*, qu'un AI donné soit aux prises avec un public potentiel, doté d'un *habitus* homogène. Toute l'histoire passée des hommes qu'il vise — et qui peuvent être d'âge, de formation et de « compétence culturelle » fort variables — est là présente, constituée en *habitus* que l'AI doit utiliser et réformer. S'il y parvient, il devient à son tour générateur d'*habitus*. Tel est notamment le cas de l'AI ecclésial qui peut « modifier durablement les représentations et les pratiques des laïcs en leur inculquant un *habitus* religieux, principe générateur de toutes les pensées, perceptions et actions conformes aux normes d'une représentation religieuse *du monde naturel et surnaturel...* » (163, 318). Tel est, généralement, l'effet du « travail pédagogique (qu'il soit exercé par l'école, par une Église ou par un parti) », car ce travail « a pour effet de produire des individus durablement et systématiquement modifiés par une action prolongée de transformation, tendant à les doter d'une même formation durable et transposable (*habitus*), c'est-à-dire de schémas communs de pensée, de perception, d'appréciation et d'action » (311, 233).

La théorie de l'*habitus* se précisera et s'enrichira à mesure que des enquêtes empiriques et des études historiques viendront en concrétiser la portée (309). Faute d'un tel matériau, il serait déraisonnable d'assigner aux divers types de société des catalogues d'*habitus* qui caractériseraient hypothétiquement les divers groupes concrets repérables en ces sociétés : la théorie ne peut faire l'économie des faits laborieusement établis qui valident ses hypothèses ou imposent leur révision. Mais l'*habitus* est une hypothèse forte qui permet de comprendre comment la famille prédispose les enfants qu'elle élève à se représenter le monde d'une certaine façon ; comment la famille aide, plus ou moins bien, les enfants à intégrer le discours hétéroclite que la télévision déverse aujourd'hui sur eux ; comment l'école prend le relais de la famille pour élargir et spécialiser cette prédisposition, par un travail plus méthodiquement pédagogique ; comment, de ce fait, la famille et l'école peuvent éventuellement entrer en contradiction, comme dans l'hypothèse envisagée par Gramsci ; comment une Église peut, elle aussi, concourir à la prédisposition des hommes, dans la mesure où elle réussit à exercer, sur la jeune génération, un travail pédagogique suffisamment intense ; comment, le cas échéant, l'armée, qui saisit plus tardivement ses conscrits, peut opérer de même ; comment cette

restructuration des dispositions se consolide en acquisitions durables, quand la convivance des groupes élémentaires vient la conforter ; comment, ensuite, l'homme adulte, puis vieillissant, offre une prise de moins en moins commode aux actions pédagogiques, souvent diffuses, que d'autres AI développent à son endroit, avec un succès inégal ; comment, enfin, les hommes-en-société ne s'offrent jamais à l'influence des AI comme une cire vierge ou n'importe quoi peut s'inscrire, mais *participent activement à l'assimilation sélective des idéologies* que ces appareils propulsent. Bref, l'*habitus* dit l'inertie des hommes rangés en leurs diverses formes de convivance et l'immense travail pédagogique que les AI doivent opérer pour vaincre cette inertie ou, mieux, pour la retourner en leur faveur, en inscrivant leur influence dans les *habitus* de leur public.

Par quoi l'on voit que la théorie de l'*habitus* n'enferme pas les hommes dans un jeu automatique de déterminations irréfragables. Elle ne les présente pas comme des individus prédéterminés ou préprogrammés par la prime éducation, par la scolarité, etc., mais comme porteurs de potentiels orientés, d'aptitudes à comprendre le monde d'une certaine façon, d'aptitudes que la famille, l'école, etc. construisent et orientent et que la vie sociale enrichit, mais avec une difficulté croissante. À la naissance, « tout est possible » ; à la fin de l'adolescence « tout peut encore changer » ; à mesure que l'âge s'avance, le monde devient de moins en moins intelligible hors les usages, les normes, les « grilles de lecture » acquis la vie durant. Mais cette trajectoire n'est pas parcourue par tous les hommes de la même façon et avec les mêmes résultats. Chacun la vit dans son circuit propre et ceux qui partagent les mêmes formes de convivance, les mêmes expériences, les mêmes influences idéologiques, se trouvent dotés d'*habitus* identiques, fort distincts des *habitus* forgés en d'autres circuits. Si bien que les AI les moins spécialisés qui, de ce fait, s'adressent à des publics particulièrement hétérogènes, ne peuvent être entendus de la même façon par tous les segments de leur public. Leur force — hégémonique, comme l'a bien vu Gramsci (n° 49) — est de savoir adapter leur discours et leur pédagogie à tous leurs sous-publics, lourds d'*habitus* divers. Leur faiblesse est, à l'inverse, d'ignorer ou de mal maîtriser ce jeu diversifié...

Le discours social

Chapitre 4

Le discours social

« Comme l'air dans le ciel et la mer dans la mer. »
BAUDELAIRE.

[Retour à la table des matières](#)

14. À mesure que les appareils et les réseaux ont révélé leur activité et ont permis d'apercevoir les publics où les hommes-en-société sont rangés et les *habitus* dont ils sont chargés, l'hypothèse générale du présent volume a pris quelque consistance. L'existence, en chaque société, d'une structure idéologique aussi générale et aussi prégnante que la FE ou la FP devient vraisemblable. Néanmoins, un élément essentiel fait encore défaut pour bien concevoir cette FI. Les structures économiques et politiques ont pu être définies comme des systèmes spécifiques de relations entre les classes sociales : relations d'exploitation économique ou de domination politique. Les structures idéologiques deviendront intelligibles lorsque les relations spécifiques qui s'établissent *entre les classes, dans l'idéologie*, pourront être mises en évidence à leur tour.

Pour ce faire, il faut reprendre l'analyse des classes elles-mêmes. Les données disponibles au tome 4 ont seulement autorisé le repérage des *classes-statut*, c'est-à-dire des différenciations objectives que l'infrastructure économique et l'appareillage social impriment à l'ensemble des hommes-en-société (t. 4, n° 2). Les *potentiels* de luttes que ces différenciations entretiennent ont ensuite servi à identifier les relations de domination et les divers types d'État qu'elles fondent, si bien que l'instance politique n'a pas été bloquée par cette conception encore

unilatérale des classes sociales. Mieux, cette instance a projeté de nouvelles lumières sur l'expression politique des classes (t. 5, n° 25). Cependant, la façon dont les hommes, *ainsi classés*, se représentent leurs statuts est restée obscure. Il appartient à l'instance idéologique d'explicitier ce mouvement décisif, par lequel les classes-statut se convertissent, non sans contradictions ni décalages, en *classes-identité*. L'identification des classes ne jouit toutefois d'aucun privilège dans l'activité idéologique des hommes-en-société. Elle n'est qu'un aspect de l'immense travail de représentation du monde dont l'idéologie (ID 1) est le produit global, sans cesse soumis à réélaboration. Autrement dit, elle n'est qu'un aspect du discours, historiquement variable, que les sociétés profèrent sur toutes choses, y compris sur elles-mêmes.

L'instance idéologique va donc changer de cap pendant quelques chapitres. Après avoir prêté attention aux propriétés que les hommes-en-société manifestent dans l'activité idéologique où ils sont nécessairement engagés, elle va se tourner vers l'idéologie elle-même, pour entendre ce que dit le discours social et, notamment, pour discerner ce qu'il dit des classes et de leurs luttes. À cette fin, il conviendra, en premier lieu, de justifier ce concept même : en quoi est-ce un « discours » et pourquoi le dire « social » ? Ces questions conduiront aux sources de l'idéologie, au rôle créateur que ne cessent de jouer les Réseaux et aux perturbations, non moins créatrices, que provoquent les AI spécialisés. Le rôle des AI se révélera contradictoire... D'un côté, leur multiplication favorise l'intégration idéologique de la société, elle étend la portée commune du discours social. Mais d'un autre côté, la compétition de ces AI aux stratégies distinctes et aux direx spécialisés tend à fragmenter le discours social en systèmes idéologiques distincts et souvent rivaux. En aucune société, la spécialisation des AI et de leur champ d'action ne réussit pourtant à briser le discours social en une poussière d'activités idéologiques absolument séparées. Aussi forte soit-elle, la spécialisation est relative. Sous la mosaïque des discours spécialisés, un socle commun les assemble et assure de secrètes communications d'un discours à l'autre. Ce socle commun constitue, en toute société, la part essentielle du discours social, le cœur de la culture commune à toute sa population. Si bien qu'après avoir vérifié l'existence et la signification du discours social, et après avoir analysé sur quelques exemples la spécialisation qu'y opèrent les AI, il conviendra, en troisième lieu, d'étudier la nature et la formation du socle commun — du discours social commun — et de rendre compte de l'action, souvent involontaire et indirecte, qu'exercent sur lui l'ensemble des AI en compétition dans la société. Alors, les mœurs, les besoins et les autres valeurs dans lesquelles *communient* les hommes d'une même société prendront une signification précise, tout comme les identités qu'ils se reconnaissent collectivement ou par lesquelles ils se distinguent mutuellement.

Première étape, donc, la conception du discours social. Nos sociétés à frontières ouvertes sont quotidiennement assaillies par la rumeur du monde entier, mais il est licite d'oublier Hollywood, la littérature mondiale, la presse internationale et toutes les autres importations idéologiques, pour cantonner

provisoirement la recherche dans l'espace propre à chaque société, quitte à revenir sur cette simplification dès le prochain volume. Pourtant il ne suffit pas de fermer les fenêtres donnant sur le vaste monde, pour que le brouhaha idéologique se calme. Les sociétés contemporaines sont si riches de représentations contradictoires que, dans son étrange singulier, *le discours social* n'a rien d'évident. Son étrangeté diminue, toutefois, si l'on prend garde à l'échelle de représentation adoptée pour l'analyser. Pour qui veut discerner les voix individuelles, dans le chœur social discordant, *le discours social* est inconcevable, si ce n'est comme système des stéréotypes charriés par les millions de discours individuels. Mais déjà, à l'échelle des grands AI que nous savons distinguer, un certain ordre peut s'établir. Les Églises, les associations, les écoles et tous les autres AI tiennent chacun un ensemble de discours particuliers que l'on peut ranger sous des rubriques unifiantes : on distinguera ainsi le discours de l'Église catholique, le discours de la centrale syndicale CGT, etc. *Le discours social* poursuit cette agrégation à l'échelle de la société tout entière et ce qu'il désigne autorise à tout le moins quelques comparaisons. *Le discours* de la société française contemporaine et celui de l'actuelle société indonésienne peuvent être perçus comme de vastes ensembles ayant peu d'éléments communs. Mieux : le discours social offre une certaine analogie avec *la* production nationale. L'une et l'autre dénotent le résultat global des activités relevant d'une même fonction sociale (la production des subsistances ou la représentation du monde).

Si l'on accepte, sous bénéfice d'inventaire, l'idée que les activités idéologiques d'une société puissent composer *un* ensemble ayant une signification propre, pourquoi dénoter cet ensemble par le terme « discours » ? L'obstacle est sémantique, mais les discussions précédentes sur la matérialité de l'idéologie (n° 4) lui donnent du poids. *Le discours social* est fait de paroles, certes, mais aussi d'écrits, d'images, de rites, de gestes, etc. Pourquoi résumer tout cela du mot « discours » ? C'est que ce terme est le plus juste de tous ceux qui s'offrent pour désigner l'objet que je vise. Un discours n'est jamais une pure parole, il engage tout le corps, il exprime *une activité qui est* « agie » autant que « parlée ». Le discours n'est pas non plus rebelle à la mise en conserve, il peut s'imprimer sur divers supports matériels. Rapporté à qui le profère (408), un discours ne préjuge pas du primat de la conscience, il véhicule tout ce que l'inconscient projette en lui, offrant ainsi une suffisante analogie avec l'activité idéologique où — on le verra — les hommes manifestent souvent une représentation du monde dont ils n'ont pas une conscience claire. Enfin, la sémiologie a su élargir le concept de discours, jusqu'à y inclure maints éléments du « contexte » où le « texte » propre du discours vient s'inscrire. Il suffit de rassembler toutes ces déterminations pour charger le « discours » social d'une signification qui convient parfaitement à l'usage que j'en veux faire, étant bien entendu que, par nature, ce « discours » ne peut être rapporté à aucun sujet, puisqu'il est d'ordre purement social (n° 10). L'objet que je vise est celui-là : l'ensemble des activités sociales où se manifestent, sous quelque forme que ce soit, les représentations du monde qui ont cours dans une société donnée ;

ou, plus brièvement : ce que la société dit d'elle-même et du monde ; ou, plus brièvement encore : son discours social.

Pour découvrir ce discours social, vérifier sa relative unicité et préparer l'analyse des discours spécialisés qui tendent à s'y autonomiser, le présent chapitre progressera en deux temps principaux. Le premier sera consacré aux sociétés « primitives », non qu'elles soient à parer de prestiges singuliers, mais simplement parce qu'elles permettent d'observer *un discours social non appareillé*. En effet, leurs représentations du monde émanent directement de la communauté elle-même ; elles constituent un *discours social primaire*, c'est-à-dire antérieur à la spécialisation des appareils idéologiques. Le second temps sera consacré aux sociétés où les AI se développent, afin de comprendre dans quelle mesure les communautés élémentaires et, plus généralement, les divers maillons du Réseau, peuvent continuer à produire ou à entretenir leurs propres représentations du monde, cependant que les AI profèrent de nouveaux discours et s'emploient à refouler l'activité autonome du Réseau. Ce nouvel examen de la dialectique où s'opposent appareils et réseaux devra vérifier les résultats précédemment acquis (n° 12) et commencer à justifier la relative unicité du discours social.

[Retour à la table des matières](#)

15. « Le système de parenté ne possède pas la même importance dans toutes les cultures. Il fournit à certaines le principe actif qui règle toutes les relations sociales, ou la plupart d'entre elles. Dans d'autres groupes, comme notre société, cette fonction est absente ou très diminuée... Le système de parenté est un langage ; ce n'est pas un langage universel ; et d'autres moyens d'expression et d'action peuvent lui être préférés » (**88-I**, 58). Cette thèse centrale de Lévi-Strauss va aider à préciser nos interrogations.

Le système de parenté organise les rapports de filiation, de consanguinité et d'alliance et il assigne à chaque individu une position, dans ces divers rapports, en fonction de son sexe, de son âge et de ses liens. Ce jeu de rapports sociaux n'est pas la conséquence directe de données biologiques qui lui préexisteraient. La parenté exprime avec une précision souvent douteuse la consanguinité ou même la filiation et elle étend son réseau bien au-delà de ces faits de nature, par le jeu de l'alliance et par l'extension imaginaire des parentés naturelles. Elle constitue un système essentiellement social, une forme de culture au principe de laquelle Lévi-Strauss inscrit la prohibition de l'inceste — dont la portée concrète est d'ailleurs variable d'une communauté à l'autre. Ladite prohibition impose le croisement des lignées ; elle cimenter la communauté en obligeant les familles à s'entrelacer en un tissu social serré et solidaire. Si bien que, pour analyser les diverses structures de parenté, Lévi-Strauss isole une unité élémentaire où l'alliance et la parenté se mêlent nécessairement (autour de l'axe neveu-oncle maternel) et construit, à partir de cette unité, une combinatoire appelée à rendre compte des systèmes de parenté

dont les communautés connues sont porteuses. Systèmes dont la diversité autorise Lévi-Strauss à souligner que « ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature : c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en sépare » (*id.*, 61).

Toutefois, d'autres observateurs des communautés « primitives » mettent la parenté en question (275). Leurs critiques peuvent porter sur la représentation structuraliste construite par Lévi-Strauss, sur l'extension « mystificatrice » qui est donnée au système de parenté lui-même (125, 207), etc. J'évoque ces objections, non pour les discuter au fond, mais pour élargir la recherche. D'autres regards peuvent être jetés sur les communautés primitives, pour y découvrir d'autres « principes actifs » que la parenté. Un rapide examen des résultats ainsi produits aide à mieux comprendre les formes primitives du discours social.

Au siècle dernier, les sociétés « primitives » attiraient surtout l'attention par leurs mythologies. C'était l'époque où les progrès de la philologie permettaient un nouvel examen des mythes, hérités de la Grèce et de l'Orient, cependant que l'histoire des religions, en prenant un tour laïc, réduisait la distance entre les fables païennes et les mystères chrétiens. L'époque, aussi, où une ethnographie à dominante coloniale découvrait « chez les sauvages » des mythologies encore vivantes. Les mythes devenaient matière à comparaison. Souvent naturaliste, l'interprétation soulignait la signification cosmologique des récits mythiques. La comparaison ouvrait la voie à des rapprochements plus féconds. Les mythes des sociétés vivantes et ceux des sociétés antiques révélaient d'intimes parentés formelles et réelles. La pensée mythique apparaissait comme le véhicule original des traditions propres aux sociétés primitives.

Selon Lévi-Strauss, les mythes peuvent être réduits à un petit nombre de types simples dont la structure est identifiable comme opposition de la nature à la culture. « C'est en appliquant systématiquement des règles d'opposition que les mythes naissent, surgissent, se transforment en d'autres mythes qui se transforment à leur tour... jusqu'à ce que des seuils culturels ou linguistiques trop ardues à franchir, ou l'inertie propre à la machinerie mythique elle-même, ne délivrent plus que des formes affaissées ou rendues méconnaissables, parce que les caractères propres des mythes s'y estompent au profit d'autres modes d'élaboration du réel qui peuvent, selon les cas, relever du roman, de la légende ou de la fable conçue à des fins morales ou politiques » (367, 534). Le mythe dont la genèse se confondrait avec celle de la pensée elle-même (*id.*) serait ainsi la forme première de la pensée. Godelier précise : « la pensée mythique est la pensée humaine pensant la réalité par analogie » (56, 371). Elle applique, à la nature, des relations validées par la culture, et, réciproquement, elle introduit dans la culture des relations observées dans la nature. Le jeu infini des analogies permet d'interpréter le monde, de projeter sur des choses inconnues des relations vérifiées ailleurs. La magie peut transposer en *pratiques* analogiques les *représentations* analogiques que les mythes expriment.

En réhabilitant de la sorte la « pensée sauvage », Lévi-Strauss et ses disciples contribuent heureusement à la décolonisation de l'ethnologie qu'ils préfèrent d'ailleurs désigner comme anthropologie. Mais il m'apparaît qu'emporté par son élan, Lévi-Strauss va trop loin, vers l'amont et vers l'aval de la pensée mythique. Vers l'amont, la confusion qu'il opère entre la genèse du mythe et celle de la pensée elle-même, me paraît faire peu de cas de la transition multimillénaire que l'espèce humaine a dû parcourir avant d'offrir ses communautés « primitives » aux regards des ethnologues, transition où la pensée de forme mythique a vraisemblablement été précédée par bien d'autres formes moins élaborées... À l'aval des mythes, je doute que l'on doive seulement inscrire le roman, la fable, etc. Les réflexions de Vernant, sur les origines de la pensée — rationnelle et non plus analogique — dans les cités grecques, me paraissent plus fécondes. Elles montrent comment la transformation de l'organisation sociale, spécialement de l'organisation politique, a peu à peu rompu les « évidences » mythiques et a ouvert une série de « questions » (143, 291) autour desquelles la discussion s'est instaurée, jusqu'à gagner, de proche en proche, un énorme espace. « Le mythe était un récit, non la solution d'un problème » (id.). La pensée rationnelle s'initie en posant des problèmes et mûrit en apprenant à juger des réponses diverses qu'ils peuvent recevoir. La perspective ouverte par Vernant ne conduit d'ailleurs pas à opposer l'irrationnel mythique à la rationalité d'un logos dont les philosophes ne tarderont pas à codifier les normes. Elle incite plutôt à concevoir le mythe comme un rapport élaboré, mais naïf, de la pensée sociale et du monde qu'elle pense sur un mode analogique. À concevoir la raison grecque comme un bouclage de la pensée sociale sur elle-même, à la recherche des lois du penser juste. À prêter attention aux réponses que la philosophie grecque esquisse, en cherchant les sources de la pensée tantôt dans les choses qui s'offrent à sa réflexion et tantôt dans cette réflexion même ou dans l'esprit dont elle procéderait et en fixant les canons de la pensée, tantôt dans la rigueur du raisonnement et tantôt dans la souple dialectique par laquelle la raison se plie au mouvement des choses à raisonner, en quoi l'on reconnaît deux couples d'oppositions promis à un bel avenir : matérialisme/idéalisme et logique/dialectique. Enfin, à demeurer attentif aux novations ultérieures des formes sociales de la pensée, notamment à celle qui, sous le nom de méthode expérimentale, visera à discipliner les représentations pour les rendre respectueuses des réponses pratiques du réel.

Dans cette perspective où le mythe, le discours rationnel et la méthode expérimentale ne sont que des repères parmi d'autres, la pensée mythique prend, semble-t-il, une signification plus claire : elle devient une forme historique inscrite dans un développement social où la pensée est solidaire des autres capacités acquises par la société. À ce titre, elle est, sans doute, la forme la plus élaborée que puissent atteindre les sociétés « primitives » ; elle dit, superbement, leurs savoirs, mais elle mesure, dramatiquement, leurs impuissances, c'est-à-dire leurs faibles capacités productives.

L'impuissance des sociétés primitives se mesure à leur étroite dépendance vis-à-vis du donné naturel, dépendance qu'elles réduisent par d'infimes conquêtes dont l'accumulation hasardeuse, pendant des milliers de millénaires, conditionne leurs transformations. Les arts de la chasse, de la pêche, de l'agriculture et aussi de la guerre, qu'elles inventent, et les outils qu'elles fabriquent à ces fins, constituent un stock immense de savoirs empiriques, d'allure magique. Les rites incantatoires et propitiatoires, les usages et les prohibitions arbitraires (à nos yeux) se mêlent indissociablement aux activités efficaces. Comme les sociétés « primitives » que les ethnologues peuvent nous faire connaître sont déjà des formations tardives dans l'histoire humaine (t. 4, n° 62), la plupart d'entre elles présentent une certaine division du travail : quelques individus à vocation idéologique spécialisée y sont décelables. Ces chamans — dont le nom et le rôle varient d'une communauté à l'autre — exercent une activité qu'en termes modernes on serait tenté de décrire comme celle de médecins, de prêtres et de psychologues. Autrement dit, leur activité est d'ordre symbolique et vise à l'adaptation des individus au groupe (88-I, 201). Ce sont, en somme, les magiciens de l'ordre social. À un stade un peu plus avancé de la division du travail, des professions « plus magiques » que les autres font leur apparition. Ainsi, par exemple, les forgerons qui ont à maîtriser les métaux « sacrés » et les arts du feu forment un groupe spécial (330). Mais, à mesure que les sorciers, forgerons et autres magiciens se singularisent, la magie peut commencer à refluer des activités plus banales. Ses rites et ses précautions demeurent actifs, mais leur poids s'allège dans l'ordinaire des jours. Ainsi s'amorce un mouvement que la maturation des États et des AI viendra accélérer, jusqu'à rejeter les sorciers aux marges de la société et à folkloriser les séquelles de la magie en comptines enfantines.

Si l'on en croit Girard, les analyses qui mettent l'accent sur les magies, les mythes ou les systèmes de parenté laissent échapper « des choses cachées depuis la fondation du monde », dont les sociétés antiques ou primitives portent néanmoins des traces assez clairement lisibles. Toute société serait menacée par la violence *humaine*, prompte à s'engager dans « le cercle vicieux de la vengeance » (174, 32). Pour se purger de cette violence, les sociétés qui ont survécu ont dû inventer des formes de violence sacrificielle, transmuant la violence en sacré. Comme tous les systèmes de pensée qui transgressent naïvement la frontière H/S (n° 10), la thèse de Girard est peu convaincante. Mais elle aide à poser un problème auquel aucune société n'échappe et qui est de légitimer la violence *sociale*, tout en la rendant aussi symbolique que possible. Toute société est riche d'interdits dûment sanctionnés. L'analyse comparative peut *réduire* ceux-ci à quelques principes essentiels, telle la prohibition de l'inceste — à laquelle Freud croit pouvoir adjoindre les tabous opposés au cannibalisme et au crime (333). La maturation ultérieure des classes et de l'État entraîne nécessairement de nouvelles prohibitions, qui *se réduisent* finalement à la protection des formes de propriété et de pouvoir en vigueur. Purement théoriques, ces réductions constatent, *après coup*, l'utilité d'interdits qui assurent la survie collective des communautés (ou des sociétés), mais elle n'explique pas comment ces interdits sont mis en force. Tout porte à penser que la

fonction symbolique repérée par les psychanalystes (n° 9) est une propriété humaine aussi vieille que le langage. Les sociétés « primitives » sont faites d'hommes où cette fonction symbolique est opérante (p. ex. : **88-I**, 203). Il n'est donc pas surprenant que ces communautés soient toutes riches de procédures jouant efficacement de la « disponibilité » symbolique des hommes-en-société (n° 9). Procédures élaborées hasardeusement au fil des millénaires et validées par l'expérience ; procédures où la violence « sacrificielle » figure assez souvent, sans être présente en toute société primitive ; procédures dont les communautés expliquent l'efficace par des termes infiniment variés et vagues, ayant comme la *mana* — ou le sacré... — « une valeur indéterminée de signification » (**375**, 44) ; procédures, enfin, dont le dénominateur commun est *l'efficacité symbolique du discours social*.

Par ces mots, j'entends souligner une propriété que les sociétés « primitives » montrent à nu, parce qu'elle n'est pas encore recouverte par un pouvoir étatique, ni fractionnée par le jeu d'AI spécialisés et rivaux. La communauté est, collectivement, l'héritière et la gardienne de multiples devoirs qu'elle enseigne à ses membres par des procédures initiatiques, et dont elle confirme la portée et l'urgence par des procédures circonstanciées, empiriquement établies et traditionnellement conservées. Ces devoirs constituent le répondant social d'une propriété inscrite en chaque individu. Socialement, ils donnent une forme et un contenu communs à la « disponibilité » symbolique des hommes. *Ils concrétisent le « discours de l'Autre »*, ils constituent la loi. Autrement dit, le système empirique des représentations en vigueur dans une communauté quelconque est, indissociablement, une conception du monde et une assignation d'obligations pour chaque homme. Au hasard de leurs propres trajectoires historiques, les communautés se forment, du monde, des conceptions différentes et assignent à leurs membres des obligations dont la nature et la rigidité sont, elles aussi, différentes. Mais, derrière ces contenus aléatoires, une même loi s'exerce : *le discours social est normatif, l'idéologie porte à l'obéissance*. La mise à mort, la souffrance infligée et toute la gamme empirique des autres répressions ne sont certes pas étrangères à l'expérience des sociétés primitives, mais elles ne sont pas le ressort principal de leur ordre social : elles confortent indirectement un consentement à l'ordre établi, dont le discours social est, par excellence, l'agent.

En définitive, l'ensemble des communautés « primitives » me paraît présenter cinq caractéristiques — que je détaille pour la clarté de l'exposé, mais qui sont, en fait, cinq façons de désigner la même réalité essentielle.

1. Chaque communauté est porteuse d'un discours social unique, d'une culture dans laquelle tous ses membres « communient ». Ses mythes, ses pratiques magiques, son système de parenté, son éventuelle organisation segmentaire, bref, l'ensemble de sa conception du monde et d'elle-même est une construction propre à ce groupe humain (**377**, 199), construction dans laquelle chaque individu apprend à connaître son monde, à reconnaître la place que son sexe, son âge, son activité et

les circonstances lui assignent et les devoirs que cette place lui impose. Autrement dit, les communautés « primitives » ne peuvent s'offrir le luxe d'un discours contradictoire ou critique, sans mettre en péril l'existence commune. Le conformisme est indispensable à leur survie.

2. Leur discours social unique a pour forme *la plus riche*, le mythe. La plus riche mais non la seule. L'analogie dont se nourrit le mythe a nécessairement pour base une expérience que le mythe contamine sans doute, mais n'épuise pas. La magie qu'inspire le mythe prolonge des techniques que l'expérience valide. J'entends bien que les termes utilisés ici — expérience ou technique — sont anachroniques comme concepts ; mais je doute qu'ils le soient en tant que pratiques. Même si aucune pensée claire ne distingue le connu de l'inconnu, toutes les communautés savent associer des résultats aux activités efficaces qui les procurent. Sous cet angle, mythe et magie révèlent leur richesse : ils projettent imaginativement de l'ordre sur le monde.

3. Cet ordre a probablement pour principe le système de parenté et d'alliance en vigueur dans la communauté. Non que les analogies mythiques soient systématiquement réductibles à quelque transposition des rapports de parenté ni non plus à l'abstraite opposition de la nature et de la culture, mais bien parce que le système empiriquement élaboré qui règle les positions relatives des individus a toutes chances d'être le bien le plus précieux de la communauté, celui qui permet à un nombre suffisant d'individus de coexister — et, donc, d'exister.

4. En toute communauté « primitive », le discours social est efficace, moins par ce qu'il fait savoir que par ce qu'il impose. Augé, qui établit une quasi-identité entre la sorcellerie qu'il étudie et ce qu'Althusser a en vue sous le nom d'idéologie (295, 68), nous donne ainsi une clé pour traduire ses propres conclusions : « parlant de sorcellerie... on ne peut que désigner un ensemble de croyances structurées et partagées par une population donnée, touchant à l'origine du malheur, de la maladie ou de la mort, et l'ensemble des pratiques de détection, de thérapie et de sanctions qui correspondent à ces croyances » (id., 53). La sorcellerie, point extrême de l'efficace symbolique du discours social, ne fait pas exception, mais exprime, à propos d'exemples dramatiques, une vertu commune à tout ce discours : il est objet de croyance et d'obéissance.

5. La dernière caractéristique du discours social des communautés « primitives » est négative, mais fondamentale : c'est qu'il s'agit là d'un discours *non appareillé*. Les rares individus éventuellement spécialisés comme sorciers ou chefs de guerre peuvent jouer un rôle privilégié dans sa transmission et son interprétation, mais ce rôle n'est en rien comparable à celui des AI spécialisés. En fait, *chaque communauté est à elle-même son propre AI et son propre réseau idéologique*.

[Retour à la table des matières](#)

16. L'efficacité non douteuse du discours social en vigueur dans les communautés « primitives » atteste qu'en toute société l'idéologie n'est pas une dimension superfétatoire ou subsidiaire de l'organisation sociale. Qui plus est, l'idéologie se révèle présente et efficace, *bien avant que la maturation du pouvoir et de l'État s'accomplisse*. S'il faut s'attendre qu'elle prenne d'autres formes et que son efficacité se modifie en se mêlant à la domination étatique, il n'en reste pas moins que l'idéologie ne pourra jamais être tenue pour le reflet d'une puissance enracinée ailleurs. Les croyances et les obligations qu'elle véhicule existent et agissent par elles-mêmes.

L'exemple des communautés « primitives » montre également que les AI spécialisés ne sont pas la source première de l'idéologie. Il conduit à considérer chacun des maillons du Réseau (n° 11) comme un générateur d'idéologie et pas seulement comme un relais d'une idéologie qui viendrait toujours d'ailleurs. L'activité idéologique non appareillée des communautés « primitives » oblige à concevoir le développement des AI comme une rupture. Ou mieux, comme la capture de cette activité primaire par des agences sociales qui doivent dessaisir les communautés d'une part de leur activité idéologique propre. Dès lors, le prodigieux archaïsme dont tout discours social est chargé, jusque dans les sociétés les plus modernes, devient intelligible. L'activité idéologique qui perdure dans les communautés élémentaires n'est pas une permanente réinvention. Elle est, par-delà les siècles et les millénaires, la transmetteuse obstinée d'un discours traditionnel peu à peu déformé et transformé. Ainsi, par exemple, la socialisation des différences naturelles de sexe et d'âge s'est opérée en des temps immémoriaux où les classes n'existaient pas encore (t. 4, n° 62), et l'idée que nous avons, aujourd'hui encore, des rôles et fonctions assignables aux hommes et aux femmes, aux jeunes et aux vieux, est pour une part, peut-être essentielle, héritée de communautés encore plus primitives que celles dont nous savons quelque chose (299).

L'activité des AI spécialisés nous apparaîtra conservatrice et transformatrice autant que créatrice. Ces AI n'opèrent jamais sur une table rase, ni en une souveraine solitude. Le discours social n'est pas leur monopole, il est fait de ce qu'ils réussissent à diffuser dans le Réseau. La résistance que celui-ci leur oppose n'est pas un effet mécanique, analogue à la résistance que les lignes électriques opposent à la circulation du courant. Cette résistance est sociale, elle est le fait de groupes sociaux concrets, toujours porteurs d'une idéologie active, formée par leur tradition propre et par ce que les AI ont déjà réussi à leur faire entendre. « La pression des représentations populaires sur la religion des doctes est un phénomène bien connu de tous les historiens du christianisme médiéval », observait Marc Bloch (261, 223). Remplaçons la religion par n'importe quelle autre idéologie spécialisée et la même observation demeurera valable, en tout temps et en tous lieux : c'est l'ensemble de l'idéologie (ID 1) qui se joue, de la sorte, entre la pression des AI spécialisés et la résistance des représentations populaires entretenues dans le réseau des groupes sociaux concrets. L'action propre des AI

trouve ainsi sa juste perspective. Elle ne marque pas la naissance de l'idéologie, mais son ressaisissement par des pouvoirs sociaux qui peuvent tendre au monopole de l'activité *spécialisée*, mais ne peuvent jamais acquérir un monopole absolu, car l'activité non spécialisée du Réseau occupe spontanément tout le terrain qu'ils ont à conquérir et à reconquérir sans cesse.

Pour juger de l'action des AI sur et dans le discours social, il ne faut pas perdre de vue les conditions qui régissent leur développement. La spécialisation des AI est un sous-produit de la maturation étatique, mais l'émergence de l'État a des conséquences idéologiques bien avant cette spécialisation, car le pouvoir qu'il exerce et l'organisation militaire et administrative qu'il met en place dérangent l'ordre ancien des communautés où il mûrit, puis de celles qu'il amalgame. Par la suite, les AE spécialisés à des fins militaires, administratives, financières, etc., continuent d'exercer, au moins indirectement, une certaine influence idéologique : j'ai établi ce point à propos des armées (t. 3, n° 10), mais la démonstration vaut, à des degrés divers, pour tous les autres AE. Cependant, la formation d'appareils à vocation purement idéologique déplace le centre de gravité du discours social : le « gouvernement des âmes » devient leur affaire.

L'État et les AI qui lui font suite rompent l'isolement idéologique des communautés antérieures et tendent à les rassembler en *une aire idéologique intégrée*. Ce mouvement est à concevoir comme une tendance, car il ne peut jamais se parachever. Les communautés préétatiques sont porteuses, on l'a vu, d'un discours social qui les singularise. La soumission de plusieurs d'entre elles à une même domination impose un bouleversement de leur discours social pour frapper d'évidence les nouveaux clivages sociaux et « sacraliser » le pouvoir qui les stabilise. Les nouveaux liens étatiques et idéologiques ainsi construits (t. 5, n° 62) sont plus extensifs que l'ancien système de parenté et d'alliance, ils peuvent embrasser une population plus vaste, ils renforcent la puissance relative des États vis-à-vis des communautés non encore étatisées.

La conception du monde des vainqueurs tend à s'étendre aux vaincus. Elle y réussit d'autant plus aisément que l'État vainqueur impose des prescriptions nouvelles et que la communauté vaincue est dispersée, notamment sous des formes esclavagistes. À l'inverse, si la communauté vaincue survit comme collectivité, sous la tutelle de nouveaux maîtres, son ancien discours social survit mieux, quitte à s'adapter au nouveau monde où la soumission est de règle. Puis, le temps aidant, d'autres transformateurs entrent en action : l'armée opère son brassage, l'Église répand ses prêtres, etc. L'intégration idéologique se met en marche, dans l'aire de domination de l'État. Mais jamais par un processus linéaire. Des États s'effondrent, d'autres États réussissent à durer, mais leur multiplication les entraîne à d'infinis affrontements qui décomposent et recomposent leurs aires de domination, si bien qu'en toute période historique, chaque aire politique apparaît comme une mosaïque d'aires idéologiques en voie d'intégration. L'action profonde et durable des AI les plus intégrateurs, dans un espace politique fermement tenu par un État puissant, ne

suffit jamais à résorber toutes les différences héritées de l'histoire et maintenues vivantes, par l'action de certains AI parfois, et, toujours, par l'inertie du Réseau.

Ainsi, il faut concevoir l'intégration idéologique d'une société comme un processus toujours contrarié et qu'il faut donc caractériser par *son degré d'avancement*, tout en repérant ses agents et les obstacles qu'ils rencontrent. De leur côté, les aires idéologiques doivent être conçues sous deux angles bien distincts. D'une part, l'action intégratrice exercée par les AI et coordonnée — volontairement ou non — par les États est à saisir comme un développement historique qui imprègne durablement, mais partiellement, certaines aires, quels que soient leurs découpages politiques ultérieurs. Ainsi, par exemple, l'espace où se pratique une certaine langue ou une certaine religion peut assurément être analysé comme l'effet de développements historiques repérables, mais peut rarement être rapporté à un découpage politique stable et durable. D'autre part, l'aire d'application d'un État donné apparaît toujours comme le lieu où s'exerce une action intégratrice qui particularise cette aire vis-à-vis des aires voisines, nonobstant leurs éventuels héritages communs. Autrement dit, le concept d'aire idéologique désigne deux réalités dialectiquement liées : d'une part, *des aires idéologiques sédimentaires*, dont chacune est un espace que le développement historique a marqué d'une puissante caractéristique idéologique commune et, d'autre part, *des aires idéologiques en active intégration*, lesquelles correspondent généralement, mais non mécaniquement, aux aires politiques contrôlées par les États (n° 59). La parfaite intégration idéologique de la société où ils opèrent est l'horizon inatteignable de tout État et de la plupart des AI.

Dans cette perspective, tous les AI exercent une action convergente, quelles que soient les compétitions qui les distinguent par ailleurs. Tous tendent, en effet, à dessaisir les communautés élémentaires, puis les groupes concrets qui succèdent à celles-ci dans la composition du Réseau (n° 11). À les dessaisir de leur propre activité idéologique, pour les convertir en publics (n° 12). Ce *refoulement* ne tue pas l'activité idéologique des groupes élémentaires, mais il la rend subordonnée, dépendante, dérivée. Il n'aboutit jamais à la pure passivité des groupes élémentaires, ni à la parfaite destruction de leurs propres traditions, mais il finit par prendre une ampleur suffisante pour faire naître l'illusion que les intellectuels — assemblés en AI spécialisés — détiendraient le monopole de la pensée, de la création idéologique, illusion dont le seul défaut est de porter à sa limite un processus bien réel.

Au reste, le refoulement caractérise par son côté négatif une dialectique dont l'aspect positif est *l'acculturation* de la société, c'est-à-dire la diffusion en son sein de normes, d'usages, de valeurs et de savoirs que les groupes élémentaires, livrés à leurs seules forces, n'auraient pu produire. En effet, les AI construisent des représentations plus riches que celles des groupes élémentaires, parce qu'ils ont, du monde, une vision plus large. Leur horizon est la société. Leurs problèmes sont ceux qui mûrissent à l'échelle sociale et aux abords du pouvoir, non ceux de la

seule routine quotidienne. Leurs méthodes sont celles qu'ils inventent peu à peu, non celles qu'une tradition rigide leur lègue. De ces méthodes, de ces problèmes, de ces horizons élargis, quelque chose parvient jusqu'aux boucles les plus lointaines du Réseau, dès lors que les AI assurent effectivement leur empire sur ce Réseau. Par leurs soins, la culture commune s'enrichit de formes et de contenus nouveaux. Mais cette acculturation a son prix. Elle se paie d'une dévalorisation relative de certains AI vis-à-vis de compétiteurs mieux adaptés et d'un refoulement du discours (de la culture) propre aux groupes élémentaires. Ainsi, par exemple, « l'alphabétisation fait des victimes, le prêtre et le vieux, en dérobant au premier le secret de son privilège, au second l'utilité de sa mémoire » (249, 497).

Que l'acculturation fasse des victimes parmi les AI eux-mêmes n'a rien qui doive surprendre. Les AI s'imposent en s'opposant les uns aux autres. Tout nouvel appareil doit construire son audience en dérangeant plus ou moins les AI préexistants, même si son apparition semble, tout d'abord, relever d'une pure spécialisation fonctionnelle. Les Églises qui se font enseignantes ou hospitalières finissent par être entraînées, de par la logique propre des activités enseignantes ou hospitalières, à perdre leur contrôle sur celles-ci. La compétition est plus vive encore pour les AI qui construisent leur marché en concurrençant les institutions existantes, marchandes ou non. Elle redouble à mesure que des associations se multiplient, sans préoccupations marchandes ni étatiques et sans respect excessif pour les institutions établies (t. 3, n° 43). Ces indications demeurent d'ailleurs prisonnières des limites qu'a dû s'imposer le tome 3. Elles valent, à l'échelle où les AI ont été repérés, mais elles devraient être remplacées par des analyses beaucoup plus fines, dès lors que les AI seraient représentés à plus grande échelle (t. 3, n° 63).

Surtout, elles devront être affinées par le présent volume, de façon à rendre intelligibles les ressorts profonds de la prolifération des associations, de la multiplication des AI marchands et de la compétition des AI directement soumis à une même autorité étatique. D'ores et déjà, deux directions de recherche s'offrent à cette fin. La première est d'observer de plus près les rapports qui s'établissent entre chaque AI et le Réseau où il construit son public. De ce point de vue, il apparaîtra que les publics sont différenciés et hétérogènes. Différenciés parce que, d'un AI à l'autre, le public n'a pas la même composition « sociologique » ; hétérogène parce qu'aucun public n'est jamais réductible à une seule et même classe-statut. Dès lors, une problématique nouvelle prendra forme : celle des intérêts sociaux que les AI construisent ou cristallisent en une dialectique qui ne peut être réduite à un schéma unique, valables pour tous les AI, toutes les classes et toutes les époques.

La seconde direction de recherche résulte des réflexions déjà présentées, sur la logique propre que produit chaque AI, à mesure que sa spécialisation s'affirme (n° 4). Dans l'« espace à nulle dimension » où chaque AI inscrit son discours spécifique, une représentation du monde s'élabore, et cette représentation que l'AI projette nécessairement dans l'espace-temps réel de la société où il opère s'y heurte

aux autres représentations venues d'autres AI, sans que jamais rien ne puisse garantir la compatibilité de ces discours distincts, de plus en plus spécialisés, même dans l'éventualité où la société est soumise à un contrôle idéologique sévère (t. 3, n° 41).

On se gardera d'identifier les deux ressorts de la compétition entre AI qui viennent d'être distingués — les intérêts sociaux qu'ils expriment et les discours spécialisés qu'ils profèrent — car ils désignent deux aspects différents du fonctionnement social : le premier est relatif au retentissement, *via* les AI, des luttes de classes dont la société est le siège, le second manifeste la spécificité d'AI poursuivant les fins les plus diverses. L'autonomie relative de l'idéologie (ID 1) dépend finalement de la façon dont chaque AI résout les contradictions entre les deux dynamiques où il se trouve pris (n° 66).

[Retour à la table des matières](#)

17. Jusqu'ici, le discours social a été considéré dans sa totalité, que ce soit comme discours propre à une communauté « primitive », ou comme ensemble des discours diffusés, dans une société de plus vaste envergure, par l'action de l'État et des AI aux prises avec le ou les réseaux idéologiques primaires. Pourtant, l'accent qui vient d'être placé sur la compétition des AI doit conduire à un examen plus détaillé. Quelles formes les discours spécialisés des AI prennent-ils, non pas dans l'enceinte propre à chaque AI, mais dans la société où ils sont répandus et où ils se fondent plus ou moins dans l'ensemble du discours social qui, déjà, y circule ? Autrement dit, peut-on concevoir comme un objet distinct le discours que répand un AI donné, dans une société donnée, à une époque donnée ?

La question peut sembler abstraite, mais en réalité elle généralise une interrogation fort répandue, qui se présente habituellement sous des formes accidentelles ou anecdotiques. Qu'est-ce que la religion, en Allemagne, au temps du *Kulturkampf* ? Qu'est-ce que l'art français, sous Louis-Philippe ou Charles de Gaulle ? Qu'est-ce que le marxisme, en Russie, au temps de Lénine ? Qu'est-ce que la philosophie grecque ? Il est clair, en effet, que les questions de ce type, dont la liste pourrait être indéfiniment allongée et dont les réponses emplissent les bibliothèques, détaillent toutes une question mère qui est rarement posée et dont la réponse a pourtant une valeur apodictique. Toutes les interrogations dont j'ai cité quelques exemples sont théoriquement pertinentes si et seulement si elles désignent un objet réellement distinguable et si elles le traitent d'une façon qui convient à sa nature et à son insertion sociales. Faute de quoi, elles n'ont qu'une portée aléatoire, nonobstant les pondéreuses réponses qu'elles peuvent recevoir et les savants débats qu'elles peuvent susciter... Une réponse claire et pertinente doit satisfaire à trois conditions au moins : mettre en doute les évidences qu'offre le discours social en vigueur ; prendre garde à l'échelle de représentation choisie ; maîtriser, enfin, les anachronismes insidieux.

Douter des évidences ? Ou, en d'autres termes, construire la « distance critique » (n° 4) sans laquelle l'idéologie en vigueur devient d'une évidence opacifiant le réel. En chaque société, des mots sont disponibles, à foison, pour désigner des « morceaux » d'idéologie : des disciplines, des écoles, des théories, des systèmes de pensée, etc. Ainsi, par exemple, la religion, la pédagogie, l'art, le droit, la gastronomie, etc., *ad infinitum*, visent à identifier quelque pan du discours social, cependant que d'innombrables multiples et sous-multiples de ces termes permettent d'agglomérer les objets ainsi visés en ensembles plus vastes ou de les découper en tranches plus fines. L'usage banal de ces mots est d'une extrême imprécision. Leur usage savant est souvent plus exigeant. Souvent, mais non toujours : tout lecteur qui se rendra attentif à la précision des concepts employés dans les ouvrages savants qu'il lira, découvrira sans peine des mots clés sans objet assigné. Néanmoins, la pensée savante et serrée n'est pas rare. Mais est-ce, pour autant, une pensée critique ? Dans la plupart des cas, les spécialistes qui produisent un discours cohérent définissent le domaine dont ils traitent, selon l'un des modèles suivants :

— la référence à quelque essence métaphysique (p. ex. : dieu, sacré, salut → religion ; beau → art ; mathématisation ou mesure → science, etc.) ;

— l'exploration empirique des « frontières » qui sont censées circonscrire le domaine visé (le droit coïncé entre la morale, la religion et l'économie, etc. ; la sublime distinction du « fait économique », du « fait sociologique », du « fait historique », etc. ;

— le repérage positiviste de l'usage en vigueur dans la société prise pour objet d'étude (la théologie médiévale « inclut » la philosophie, l'alchimie « préfigure » la chimie, la médecine « devient » biologie, etc.) ;

— le respect du découpage universitaire des disciplines qui cristallise un état donné de la division du travail intellectuel.

Ces critères peuvent s'entremêler, au gré des humeurs individuelles ou des traditions propres à tel AI. Ils peuvent aussi décorer, après coup, une stabilisation provisoire de la division du travail intellectuel, dont les causes réelles sont à découvrir dans le fonctionnement général de la société où cette stabilisation intervient. Ils peuvent, enfin, être utilisés contradictoirement, comme armes d'un combat en cours, et produire, de la sorte, un premier espace critique. Mais celui-ci demeure insuffisant, tant qu'il ne conduit pas à *rapporter systématiquement le découpage intellectuel et institutionnel du discours social à ce qui le conditionne*. C'est-à-dire, au premier chef, au système des AI en place, aux compétitions dont il est le siège, à l'inertie institutionnelle dont il fait preuve, aux dynamismes dont il est porteur de par la logique propre de certains au moins des discours spécialisés

qu'il véhicule (n° 6), aux rapports plus ou moins stabilisants qu'il entretient avec le Réseau et avec la gamme existante, des publics spécialisés. Toutes médiations par lesquelles se manifestent la dynamique dont la société fait preuve, les conflits qui s'y déroulent, les nouveaux problèmes qu'ils font surgir, c'est-à-dire, en clair, le jeu concret des luttes de classes.

Prendre garde à l'échelle de représentation ? Si la référence première de tout « découpage » du discours social doit être trouvée du côté des AI producteurs et diffuseurs de discours spécialisés, il en résulte que la conception des idéologies (ID 2) à distinguer sera, elle-même, tributaire de l'échelle adoptée pour la représentation des AI. À l'échelle très globale qui a permis, au tome 3, d'identifier les divers AI et de typifier les systèmes qu'ils composent au fil du développement social, les idéologies assignables à l'action des divers AI seront nécessairement définissables en termes très globaux. Ainsi, par exemple, l'appareil juridico-judiciaire dont chaque forme embrasse un ensemble composite d'institutions (t. 3, n° 13) rend possible la définition des activités juridiques par opposition aux activités idéologiques émanées d'autres appareils, mais ne suffit pas pour *détailler* le discours juridique, pour reconnaître ses branches distinctes, ses formes différenciées, ses contradictions internes, sa dynamique propre, etc. *Mutatis mutandis*, cet exemple est généralisable : des AI définis à une certaine échelle rendent concevable une activité idéologique saisie à même échelle.

La représentation des AI peut être détaillée autant que de besoin, pour repérer avec précision l'appareil porteur de tout discours singulier. Je ne reviendrai pas sur la méthode et la portée de ces changements d'échelle (t. 3, n° 63), sauf à prévenir un contresens. Peut-il exister des objets culturels, non ancrés dans le réseau primaire ou non portés, directement ou indirectement, par quelque AI ? À première vue, les exemples de tels « objets » semblent nombreux, mais ils ne résistent jamais à l'examen. Le charme d'une vedette, qui flotte dans le discours social comme un électron libre, doit tout aux spectacles (appareillés) qui l'ont fait connaître, aux échos (appareillés) qui entretiennent sa renommée, aux réinvestissements ultérieurs opérés par de nouveaux objets culturels (telles les « biographies », dûment appareillées), etc. Le « charisme » supposé d'un leader, la vertu d'un objet « symbolique », la « force d'une idée » et toutes les merveilles de ce genre, valent ce que vaut le charme d'une vedette, ils vivent d'être appareillés, ils survivent d'être banalisés dans le discours commun qu'entretient le Réseau.

Maîtriser, enfin, les anachronismes insidieux ? L'établissement systématique d'un lien étroit entre les idéologies spécialisées, actives dans le discours social *présent*, et les AI *présentement* en activité risque d'obscurcir les résultats acquis par une discussion précédente (n° 4), si la portée temporelle de ce lien n'est pas clairement établie en tous ses aspects. Bien évidemment, des AI *actuels* peuvent, en toute société, s'appliquer à reproduire ou à reconstruire des activités idéologiques passées. Ce peut être leur objectif principal, comme c'est le cas pour

l'AI historiographique et pour divers autres AI qu'une analyse suffisamment détaillée permettrait d'identifier, par décomposition de l'AI scolaire et de quelques autres. Sous ce premier angle, donc, le passé ne fait pas problème, sa saisie est une activité délibérée du présent.

Si bien que le risque d'anachronisme est, ici, *l'insidieuse projection du présent sur le passé* : le discours social présent remplit spontanément la représentation que l'on donne du passé, sauf dans la mesure où les données rétrospectives dont on dispose, et que l'on sait valider, l'interdisent. Cette sournoise rétroactivité du présent prend une forme caricaturale, mais on ne peut plus courante, dans tous les discours où les valeurs et les vérités éternelles prennent place. Le cas n'est point trop difficile à repérer, lorsque des juristes, des économistes ou des anthropologues projettent, sur des sociétés qui n'en peuvent mais, leurs catégories présentes. Mais la « rétrojection » des catégories religieuses, esthétiques, politiques, morales et autres, est plus répandue encore, bien qu'elle passe souvent inaperçue.

Au reste, l'anachronisme ne fonctionne pas à sens unique. Toute doctrine est le lieu d'un permanent réinvestissement qui la charge de contenus nouveaux et qui, souvent, réactive opportunément quelque une de ses significations passées pour répondre, avec l'autorité d'une pseudo-tradition, aux besoins d'une conjoncture présente. Dans la vie idéologique réelle, les choses dites marxisme, libéralisme, chiisme, etc., fonctionnent ainsi comme des paradigmes mobiles où l'anachronisme fleurit au gré des appareils politico-idéologiques aptes à jouer de ces « ismes ». Tous les AI font de même, avec les doctrines dont ils héritent. L'autorité du passé et les valeurs éternelles sont une éternelle fabrication du présent. Cette tendance n'est combattue *de l'intérieur*, c'est-à-dire de par la logique propre des AI (n° 6), qu'en certains cas minoritaires. Le plus éclatant est celui des appareils scientifiques où la dévalorisation des discours passés est un effet permanent des recherches présentes. Ailleurs, les novations sont l'exception, toujours analysable comme telle (n° 64). Aussi n'est-il pas surprenant de constater que les discontinuités les plus massives et les plus générales s'observent dans l'activité de la plupart des AI, lorsque cette tendance se trouve contrebattue *de l'extérieur*, par quelque mutation économique ou politique qui, dérangeant la logique propre des AI, leur impose de représenter, à frais nouveaux, un monde où quelque chose de radicalement nouveau a surgi, par l'effet d'une guerre, d'une crise, d'une révolution ou, pour des sociétés plus anciennes, par suite d'une catastrophe naturelle, d'une migration, d'une pandémie, etc.

[Retour à la table des matières](#)

18. La contribution des AI au discours social peut être aisément identifiée, si l'on respecte les règles qui viennent d'être posées. *En principe, chaque AI tend à créer et à entretenir son propre champ culturel*, étant bien entendu que les deux phénomènes ainsi liés — AI et champ — peuvent être représentés à différentes

échelles : mais, sauf indication contraire, je m'en tiendrai désormais à l'échelle globale, déjà adoptée pour l'étude des AI (t. 3, n° 3).

En première approximation, chaque champ idéologique — ou culturel — peut être conçu comme un domaine figurable par trois cercles concentriques. Au centre, l'appareil lui-même, au sein duquel s'opère une activité permanente et dûment spécialisée ; autour de lui le cercle, plus ou moins homogène, du public que l'appareil s'est constitué ; à l'extérieur, enfin, le cercle, aux contours beaucoup plus indécis, des influences que l'AI réussit à exercer hors son public habituel, dans la partie non conquise du Réseau.

Toutefois, l'image qui vient d'être proposée doit être corrigée aussitôt. Rien ne serait plus inexact que de se représenter les divers champs idéologiques comme autant de domaines *juxtaposés* couvrant, tous ensemble, toute l'étendue du discours social. En réalité, les divers AI coexistant dans une même société ont tous vocation à s'adresser à la même population, dans la mesure toutefois où leurs capacités (administratives, marchandes ou associatives) ne les inhibent pas à cet égard. Autrement dit, les publics des divers AI s'entremêlent souvent et leurs zones d'influence indirecte — les troisièmes cercles — se distinguent moins encore. D'où une nouvelle image, à peine moins inexacte que la précédente : considérer l'ensemble des AI et des champs culturels comme autant de domaines *empilés*, effectivement ou virtuellement coextensifs au discours social. L'erreur, en ce dernier cas, tient à la *passivité mécanique* que suggère l'empilement ; alors qu'en réalité les rapports des AI sont à caractériser comme une *activité dialectique*.

Seule une étude historique concrète permet de déceler, en chaque société, les ressorts effectifs de cette dialectique et les enchaînements spécifiques qu'elle produit. Mais, sans préjuger de la vigueur et du poids relatif de chaque facteur, on peut néanmoins se livrer à un repérage méthodique, de portée générale. En premier lieu, l'émergence d'un nouvel AI spécialisé est l'indice d'un conflit qui ne s'éteint pas du seul fait de cette naissance. Les jeunes appareils éditoriaux qui s'échappent des corporations universitaires (t. 3, n° 32), les tribunaux qui se détachent d'une Église ou d'autres appareils administratifs, les appareils de la recherche scientifique qui s'autotomise vis-à-vis de l'Université, de la médecine, etc., sont des exemples de ces *déchirements* par lesquels une institution — ou un système donné d'institutions — perd de ses fonctions anciennes, au bénéfice de nouvelles institutions. Le conflit est plus net encore lorsque, avec l'émergence d'AI marchands, il prend la forme de la concurrence économique, ou lorsque, avec la plupart des associations, il prend la forme d'une compétition politique directe. Les déchirements, concurrences et compétitions sont certes d'intensité variable : il faut repérer les tensions sociales que la spécialisation d'un nouvel AI exprime, car derrière les mutations ecclésiales, les maturations scolaires, l'essor de l'assistance (t. 5, n° 54), la diffusion des associations, la liberté du livre ou de la presse, etc., il y a toujours de graves conflits sociaux, dont la multiplication des AI n'est pas la « solution », mais la conséquence.

Après quoi, ces conflits, dûment déplacés, se prolongent à frais nouveaux, car, de par leur coexistence même, les divers AI spécialisés sont rivaux. L'ordre religieux du monde et son ordre juridique ne coexistent pas sans tensions, mais l'ordre scientifique du monde adjoint au conflit des précédents une dimension nouvelle. Et ainsi de suite, de proche en proche : à des degrés divers, les logiques propres des AI sont incompatibles entre elles. Des alliances, des trêves ou des pacifications vigoureusement imposées par l'État peuvent empêcher que la rivalité des AI dégénère en guerre de tous contre tous ; des AI anciens ou nouveaux peuvent s'adapter à cette situation conflictuelle, en cantonnant étroitement leur champ d'action ; mais l'opposition latente ou ouverte n'en demeure pas moins de règle. La pluralité des représentations du monde, à laquelle aboutit la multiplication des AI, conduit nécessairement au conflit de ces représentations. D'autant que l'affaire ne se joue jamais dans le monde des idées, entre AI spécialisés qui n'auraient d'autre souci que d'élaborer leurs vérités. Elle se joue également dans les profondeurs du Réseau où les AI découpent concurremment leurs publics, et subissent, en retour, les effets déformants et les inerties que leur impriment ces publics. Tous les AI doivent, en effet, « tenir compte » de leurs fidèles, de leurs adhérents, de leurs électeurs, de leurs clientèles, etc., et doivent donc prendre en charge, à leur manière, quelque part des intérêts dont ces publics sont porteurs, que ces intérêts aient ou non été cristallisés par leur propre action. À quoi s'ajoutent les compétitions et les difficultés qui accompagnent l'ajustement des AI aux exigences du pouvoir d'État. Exigences qu'ils doivent subir s'ils appartiennent à l'appareil d'État, mais en s'efforçant néanmoins de garder l'autonomie que leur action spécialisée réclame ; exigences avec lesquelles les AI marchands rudent de mille manières ; exigences que les AI de forme associative combattent ouvertement ou sournoisement.

Ces interactions obligent à réviser la définition esquissée plus haut. Certes, chaque AI *tend* à créer et à entretenir son propre champ culturel, mais cette tendance est contrecarrée par l'action perturbatrice des autres AI, laquelle déforme chacun des trois cercles concentriques déjà évoqués. Le cercle lointain des influences indirectes devient impossible à identifier, il se fond dans le discours social commun (n° 19). Le cercle, plus proche, du public effectivement conquis — à des degrés divers — par un appareil donné n'est plus concevable comme un cercle parfait et clos. C'est, en réalité, une zone d'influence dont la taille et la forme dépendent de la puissance *relative* de l'AI considéré, c'est-à-dire de la force de ses « émissions » propres et de l'importance des « brouillages » dus aux émissions des autres AI les plus proches ou les plus puissants. Les plus proches : il faut en juger concrètement dans une situation historique donnée. Les plus puissants : c'est affaire de vecteurs disponibles (t. 3, n° 47), de soutien accordé ou non par l'État, de performances marchandes, ou de réussite politique, selon la nature des AI. Le premier cercle, enfin, c'est-à-dire l'enceinte propre à l'AI considéré, ne peut jamais être conçu comme une forteresse fermée aux rumeurs du monde et aux influences des autres AI. L'Église la mieux recluse, le parti le plus sectaire, la recherche

scientifique la plus exigeante n'opèrent jamais en vase clos, dans la pure solitude de leurs propres discours. Ainsi donc, *chaque champ culturel est à concevoir comme la zone d'influence relative d'un AI donné, en compétition directe ou indirecte avec tous les autres AI.*

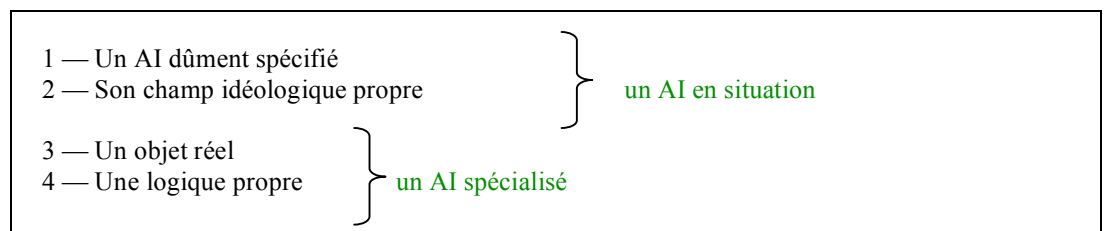
La notion de *zone d'influence* semble impliquer une parenté essentielle de tous les AI, comme si la production et la diffusion tous azimuts d'un certain discours spécialisé étaient leurs objectifs nécessaires. En réalité, les AI se distinguent, à divers titres, par leurs orientations comme par leurs moyens. Certains d'entre eux pratiquent, en somme, *une spécialisation au second degré*. Tel est le cas de l'appareil éditorial, de maintes branches de l'appareil A.R.L (t. 3, n° 33) et de l'AI scolaire. Sous des formes diverses, ils sélectionnent et recomposent des discours spécialisés produits par les autres AI, non sans exercer par eux-mêmes des activités pleinement spécialisées : celles de la pédagogie, de l'information, de l'animation des activités littéraires, artistiques, touristiques, etc. D'autres AI, qui relèvent parfois du système ecclésial ou du système de l'assistance, mais dont les associations (t. 3, chap. 6) offrent les exemples les plus typiques, opèrent, si je puis dire, au *troisième degré* : j'entends par là que leur propre stratégie les conduit à s'orienter dans le dédale des AI existants, pour en tirer parti, les influencer, les subordonner, les séduire, etc., c'est-à-dire pour démultiplier leurs propres activités par l'utilisation d'autres appareils idéologiques pris comme points d'appui. Second et troisième degré qui se définissent évidemment, par référence à *un premier degré* qui est la production et la diffusion d'un discours propre. Tous les AI participent peu ou prou de cette activité primaire, qui occupe une place relativement importante pour les appareils ecclésiaux, juridiques ou scientifiques. Ainsi, les trois degrés qui viennent d'être indiqués caractérisent à doses variables l'activité de tous les AI en compétition. Ils donnent forme à leurs zones d'influence respectives, lesquelles ne peuvent jamais être conçues à *plat* : l'espace où se déploient les discours spécialisés des AI est multidimensionnel.

D'autres variables viennent encore compliquer l'enchevêtrement des champs idéologiques. Il est de nombreux AI qui prétendent à une vocation générale. Mais il est aussi des AI qui, pour des raisons historiques toujours analysables, s'assignent des vocations délibérément limitées, telles la recherche scientifique sur un ordre donné de phénomènes, ou la pratique d'une activité relativement circonscrite, qui peut se définir, elle-même, comme art, sport, loisir, etc. Un autre exemple plus important encore tient aux outils spécifiques que les AI secrètent. Les Églises s'appuient sur un réseau de lieux consacrés. L'appareil d'assistance requiert, avec le temps, une lourde intendance hospitalière. L'appareil A.R.L appuie ses diverses branches sur un ensemble de musées, de théâtres, de stades, etc. À ces exemples massifs, s'ajoutent des outils plus subtils. Les Églises ont leurs liturgies, leurs rites ; les associations ont leurs styles de réunion ; l'appareil judiciaire a ses procédures, etc. Au fil des siècles, les activités idéologiques finissent par produire des *objets culturels*, qui sont en fait des concrétions spécifiques du discours social : des genres littéraires, des formes musicales, des normes théâtrales, des formes

juridiques, des normes scientifiques, *ad infinitum*. Le temps aidant, ces formes peuvent se détacher de l'activité des AI qui leur ont donné naissance, et devenir des *outils banals* du discours social. Tel est, par exemple, le cas des outils mathématiques élémentaires que la scolarisation vulgarise. Mais il est rare qu'à l'instar de l'addition et de la multiplication ces formes puissent s'offrir à tous usages avec une parfaite vacuité. Souvent, leur banalisation au service des AI les plus divers transfère vers ceux-ci quelques traces des charges idéologiques qu'ils portaient, au service de l'AI qui les a d'abord fait mûrir. Il y a de la messe dans le meeting comme dans tout rassemblement ritualisé, fût-ce celui d'un concert. Le film n'en finit pas de se libérer des formes théâtrales et romanesques qui l'ont d'abord inspiré. Les transferts subreptices de ce genre sont plus importants encore, lorsque les objets culturels, devenus outils banals, sont des corps plus complexes : des « œuvres » définies comme telles, parce qu'elles sont rapportables à un auteur réel ou imaginaire ; des « corps d'idées » définis par les œuvres qui les portent ou par les découpages et les réassemblages qu'opèrent, avec plus ou moins de continuité, les AI spécialisés « au second degré » ; des « systèmes de pensée » plus vastes encore, mais plus diffus, parce qu'ils sont des amalgames mouvants d'« œuvres » et de « corps d'idées », sans cesse retravaillés par de multiples AI (tels le romantisme, le rationalisme, le socialisme, etc.).

L'inventaire qui vient d'être esquissé est loin d'être exhaustif, mais il suffit à donner une idée de la complexité des champs idéologiques. La zone d'influence que se construit chaque AI est découpée dans *un espace immense que tous les AI se disputent*, selon plusieurs angles d'attaque et en suivant des stratégies distinctes. Chaque zone d'influence est occupée par un public déjà plus ou moins captif. Elle est encombrée de tout un bric-à-brac d'œuvres, de corps d'idées et de systèmes de pensée, vaste sédiment de pratiques anciennes.

Chaque idéologie singulière, chaque discours spécialisé peut être défini, sans qu'il faille invoquer aucun principe imaginaire, ni s'abandonner aux découpages arbitraires que le discours social en vigueur peut inspirer. *La théorie matérialiste des idéologies* (ID 2) offre quatre repères d'ailleurs regroupables deux par deux, mais dont la distinction a son prix.



Les deux premiers repères viennent d'être examinés et il n'y a pas lieu d'y revenir, sauf pour noter que, pris ensemble, ils définissent *un AI en situation*, c'est-à-dire un AI analysé dans sa réalité institutionnelle comme dans ses rapports avec

les autres AI, avec le Réseau et le public qu'il s'y est taillé, et avec le matériel idéologique qui s'offre ou s'impose à lui comme un donné.

Le troisième repère a également été évoqué (n° 4) : chaque idéologie singulière « parle » de quelque objet pris dans le monde réel. Elle représente quelque aspect de la nature, de l'homme ou de la société ou d'un composite formé ou dérivé à partir de ces divers ordres du réel.

Le quatrième repère, enfin, c'est-à-dire la logique propre à chaque AI, nous est déjà apparu, sous un angle particulier, comme la « méthodologie » spécifique que secrète chaque AI, pour le développement de son discours spécialisé. Cette logique n'est pas enfermée dans « l'espace-temps imaginaire » où chaque discours vient se loger (n° 6). Elle se fait sentir également dans l'espace-temps réel de la société, c'est-à-dire, plus concrètement, dans le champ idéologique où l'AI exerce son influence : par la façon dont cet AI diffuse son discours, concourt au refoulement du discours primaire (n° 16) et des idéologies rivales, assied son influence, etc. Autrement dit, par un style, une pédagogie et un mode particulier d'exercice de l'efficace symbolique (n° 15). Il suffit, par exemple, d'opposer terme à terme les procédures respectives d'un AI ecclésial et d'un AI scientifique, pour bien apercevoir ce qui singularise leurs logiques respectives : révélation/démonstration, excommunication/réfutation, etc.

Une certaine logique, appliquée à un certain objet : ainsi se définit *la spécialisation de chaque AI*. Les deux premiers repères saisissent chaque AI, comme de l'extérieur : ils permettent de le dégager de l'intrication du réel social et de l'identifier comme foyer d'une activité originale, mais ils ne peuvent spécifier la substance même de cette activité. Les deux derniers repères interviennent alors, pour ressaisir, comme de l'intérieur, ce même foyer d'activité, en caractérisant ce qu'il s'emploie à représenter et la façon dont il s'y prend. Chaque idéologie singulière, chaque discours social spécialisé apparaît ainsi comme *le système des représentations d'un objet spécifiable, représentations qu'un AI donné élabore à sa façon et diffuse dans le champ idéologique qu'il influence*.

Cette définition demeure formelle, parce qu'elle est incomplète. Elle repère les attaches de chaque idéologie dans la réalité sociale, mais elle ne *l'ancre* pas solidement. Toute sa validité repose finalement sur la conception des AI, dont les interactions rendent repérables les champs idéologiques et dont l'existence permet de circonscrire les éléments du discours social qui leur sont rapportables et de déceler la logique à l'œuvre dans ces éléments. La définition proposée invite à suivre, en tous ses détours, le parcours AI → idéologie (ID 2).

Mais que vaut le point de départ ? En d'autres termes, savons-nous identifier les AI sans équivoque ni arbitraire ? En vérifiant, de ce point de vue, les résultats du tome 3, force est de constater que, dans leur principe, ceux-ci résultent d'une triple opération : le repérage de l'ensemble du domaine social où se rangent les

appareils ; l'inventaire empirique des institutions observables en ce domaine ; et leur classement à une certaine échelle et selon une certaine « grille de lecture » (t. 3, n° 5). Les deux premières opérations ne font pas problème, même si elles demeurent ouvertes à la critique (t. 3, n° 42). La troisième, en revanche, reste d'une portée théorique incertaine. Que penser, en effet, de la « grille de lecture », c'est-à-dire du principe de classement qui a permis d'indiquer : ceci est l'AI ecclésial, cela est l'appareil scolaire, etc. ? On ne peut dire que cette « grille de lecture » soit purement arbitraire ou qu'elle procède naïvement du discours social en vigueur dans la société où elle a été conçue, mais il faut bien reconnaître qu'elle échappe à ces deux risques en faisant usage, par anticipation, de certains des résultats que la suite de l'instance idéologique doit justifier (p. ex. : t. 3, n°s 13/20/26). Plus précisément, elle anticipe sur la définition des idéologies spécialisées que nous sommes précisément en train d'étudier. En durcissant le trait, il apparaît donc que nous sommes enfermés dans une tautologie : idéologies → AI → idéologies.

En réalité, le trait est trop durci, car l'un des deux termes a déjà acquis une certaine consistance propre : le développement des AI est une réalité historique observable en tant que telle, même si la discussion reste ouverte quant à la pertinence des rassemblements opérés pour classer la poussière des institutions en ensembles *significatifs*. Or les idéologies (ID 2) sont, elles aussi, des réalités historiques observables. Certes, leur observation est moins aisée que celle des AI, surtout dans l'immense discours social ultra-complexe de nos sociétés contemporaines. L'examen direct de ces sociétés permet, au mieux, d'identifier à leurs sources mêmes certains discours, émanés d'AI hautement spécialisés et conçus à une échelle très détaillée : le discours de la physique nucléaire, par exemple, ou celui de la secte Moon, etc. Par contre, le développement historique peut nous être d'un grand secours, car la multiplication lente et discontinue des AI spécialisés a eu pour effet une multiplication tout aussi lente et discontinue des idéologies spécialisées. Il permet de repérer les idéologies dans leur devenir historique associé à celui des AI (n° 4). Les prochains chapitres se consacreront à cette recherche, sur quelques exemples suffisamment significatifs pour autoriser des conclusions générales. L'une d'elles, que j'anticipe, permet de compléter la définition proposée, en précisant *que chaque idéologie, chaque discours social spécialisé est un système de représentations historiquement observable, dans sa formation et ses transformations*, du moins tant que l'AI spécialisé à cette fin poursuit son activité.

[Retour à la table des matières](#)

19. « Un discours, c'est ce qui détermine une forme du lien social » (358-XX, 76). La formule est de Lacan. Elle trouve sa justification dans l'efficace symbolique des discours sociaux (n° 15). Elle vaut aussi bien pour le discours banal qui s'entretient dans chaque maillon du Réseau, que pour le discours spécialisé que profère chaque AI, sauf à reconnaître, en chaque cas, la nature exacte de cette efficace et les

moyens dont elle se soutient, c'est-à-dire la forme particulière du « lien social » qu'elle noue (n° 46). Sa valeur demeure toutefois suspendue à la prise en compte de tout ce qu'inclut un « discours », lequel est toujours une parole-en-acte et, parfois même, un ensemble d'actes où la parole demeure sous-entendue. Althusser le dit fort bien, à un mot près : « Les idéologies pratiques sont des formations complexes de montages de notions-représentations-images dans des comportements-conduites-attitudes-gestes. L'ensemble fonctionne comme des normes pratiques qui gouvernent l'attitude et la prise de position concrète des hommes à l'égard des objets réels et des problèmes réels de leur existence sociale et individuelle et de leur histoire » (291, 26). À un mot près : les idéologies *pratiques* portent, en cet adjectif, la marque d'une distinction science/idéologie qui n'a pas survécu (n° 4) et il est à retrancher. Toutes les idéologies spécialisées dues aux AI et toutes les idéologies banalisées observables dans le Réseau sont ici visées.

Dans une société donnée, l'ensemble des discours spécialisés ou banals ne constitue pas un bric-à-brac d'objets distincts ou mêlés n'importe comment. Cet ensemble constitue un *discours social total* doté d'une organisation propre, laquelle est variable d'une société à l'autre et peut être observée sous divers angles. Les discours distincts des groupes élémentaires que l'État amalgame sont transformés par toute une série de processus. L'État et les AI les refoulent au bénéfice de leurs propres discours, mais ne les font pas disparaître. Ces discours élémentaires se modifient à mesure que le Réseau se transforme (n° 11) : ils deviennent moins épars et moins distincts, ils tendent à former *un discours social commun à tout le réseau primaire, lui-même en voie d'interconnexion généralisée*, discours commun à l'égard duquel les différences observables, d'un maillon à l'autre du Réseau, apparaissent comme des granulations secondaires, voire subsidiaires, même si des archaïsmes spécifiques (locaux, corporatifs, etc.) y survivent. Ils se modifient également *en s'enrichissant* des sous-produits de l'activité des AI, des retombées indirectes de leurs discours spécialisés. Ils se modifient, enfin, grâce aux courts-circuits que provoquent des vecteurs de plus en plus puissants et rapides (t. 3, n° 47).

Du point de vue des AI spécialisés, l'organisation du discours social total révèle d'autres traits dynamiques. Les mêmes hommes relèvent généralement de plusieurs publics, influencés par divers AI, tout en ressortissant à divers maillons du Réseau. Par ce canal vivant, les discours spécialisés des AI débordent vers le discours social commun, cependant qu'en retour, l'obligation qu'on les AI d'arracher leurs publics aux ornières du discours commun les contraint à ajuster à cette fin leurs discours spécialisés. Par ailleurs, les AI dont l'activité se spécialise « au deuxième ou au troisième degré » (n° 18) se font vulgarisateurs des discours savants, et laboureurs du discours commun, à l'inertie duquel ils s'attaquent systématiquement.

Du point de vue de l'État, enfin, on doit observer que l'amalgame de collectivités diverses et inégalement développées, auquel conduit l'extension de son domaine, a toujours pour effet de superposer, aux discours épars et distincts de celles-ci, un nouveau discours commun à tous les groupes étatiques, c'est-à-dire aux éléments de l'appareil militaire, administratif, etc., que l'État met en place. Discours étatique dont l'audience s'étend à mesure que l'emprise de l'État s'approfondit et pénètre la vie quotidienne d'une part croissante de la population. À quoi s'ajoute, comme effet conjoint de l'expansion étatique et du développement des AI, la formation d'un réseau secondaire (n° 11) qui concourt, par des bouclages divers, à l'interconnexion généralisée du discours social total.

Tous les processus interagissant qui viennent d'être évoqués ont une résultante globale, dont l'organisation du discours social total est la forme, mais dont l'effet essentiel est l'intégration idéologique de la société (n° 62). L'étude des idéologies spécialisées à laquelle seront consacrés les prochains chapitres s'inscrit sur cette toile de fond : elle revient à repérer les conditions et les effets des discours *relativement* autonomes et *relativement* distincts que les AI élaborent et réussissent à faire entendre, et pas seulement à identifier la substance originale de ces discours. Elle prépare l'étude ultérieure de la toile de fond elle-même, c'est-à-dire du *discours social commun* auquel toutes les idéologies spécialisées sont liées par de multiples attaches. Discours social commun, dont il faut bien comprendre la nature : ce n'est pas un objet social fixe et stable, c'est un objet en devenir, qui commence à se former dès que la solitude d'une communauté « primitive » est rompue, et qui ne cesse de se transformer, avec la société qui le porte et *en fonction de tous les développements dont elle est le siège*.

Le discours social commun est un objet à examiner du point de vue de la « totalité sociale concrète » (n° 3), puisque sa substance est fonction de tous les développements dont la société est le siège. Il arrive fréquemment que cet objet soit aperçu, sous quelque angle particulier, par des recherches spécialisées. Ainsi, on voit souvent évoquer un « tempérament national » ou une « âme collective » qui disent maladroitement son existence, non sans risques métaphysiques. Les « représentations collectives » et la « conscience sociale », chères à Durkheim, sont déjà mieux venues (326) et font écho à cette « conscience sociale dans laquelle toutes les idées traditionnelles ont été dissoutes au moyen d'un travail séculaire... » (100, 14) dont parle Marx, mais qu'il n'analyse pas plus avant. Les mentalités que des historiens comme Le Goff ou Vovelle cherchent à atteindre sous « le niveau supérieur, donc superficiel, de l'histoire des idées » sont mieux venues encore, puisqu'elles sont distinguées des idéologies spécialisées et conçues comme un « composé d'idées déformées, d'automatismes psychiques (?), de survivances et d'épaves, de nébuleuses mentales et d'incohérences pourtant agencées en pseudo-logiques » (261, 108), mais il leur manque un repère commun : celui du discours communément reçu par référence auquel leurs modulations particulières deviennent intelligibles (n° 41). Le « sens commun » dont Gramsci montre bien qu'il est « un produit et un devenir historiques » (254,

178) et qu'il caractérise comme « la pensée générale d'une époque déterminée dans un milieu populaire déterminé » (*id.*, 182) embrasse plus complètement l'objet que je vise, encore que Gramsci soit trop souvent tenté de le définir par opposition à la seule philosophie et non par référence à l'ensemble des idéologies spécialisées.

Le discours social commun peut prendre maintes autres apparences : ses mouvements superficiels, en réponse à un événement ou à un questionnement, constituent l'opinion publique ; les aphorismes qu'il véhicule composent la « sagesse des nations » ; les ondes qui le parcourent sont dites rumeurs, etc. Aussi ne sera-t-on pas surpris de découvrir, par un examen détaillé du discours social commun (n° 38), qu'il est la forme même de l'identité collective, c'est-à-dire le plus vaste des intérêts communs (t. 5, n° 5). Le babil banal entretenu loin des AI spécialisés révélera de la sorte son énorme portée : il est ce dans quoi la nation advient, il est, au plus vrai, la culture même d'une société.

Chapitre 5

Les idéologies religieuses

« Dieu s'aime lui-même d'un Amour intellectuel infini. »

SPINOZA.

[Retour à la table des matières](#)

20. L'âge aidant, la religion devient parfois la plus honnête des idéologies. Les observateurs scientifiques n'en finissent pas de lever les voiles de l'obscurantisme religieux, mais ne dénudent jamais la source d'ombre toujours jaillissante. La religion finit par dire mieux qu'eux sa propre nature. Elle la révèle d'abord en cédant du terrain aux idéologies concurrentes, après les avoir combattues pied à pied. Comment signifier plus clairement qu'elle remplit simplement tout l'espace idéologique disponible ? Elle s'affirme comme message révélé et tire ses preuves de la foi des fidèles. Comment manifester plus clairement sa logique propre qui est de jouer, avec une science éprouvée par les siècles, de l'efficacité symbolique du discours social et de la disponibilité, à ce discours, de l'homme-en-société (n° 9) ?

J'ai dit « la religion » en cédant à un usage commode mais ambigu. Dans les lignes précédentes, ce mot désigne déjà deux objets distincts : d'une part, le système complet des idéologies religieuses observables dans le développement social et, d'autre part, celles des idéologies religieuses qui, par le rétrécissement de leur propre champ et par le message qu'elles profèrent, font preuve de la relative honnêteté que je leur ai reconnue. Le même mot pourra désigner d'autres objets encore : l'ensemble des activités religieuses d'une société donnée, l'ensemble des activités animées par un AI ecclésial, lui-même définissable à maintes échelles, etc. Bannir ce mot équivoque aurait pour prix une épouvantable lourdeur d'expression. Je continuerai donc d'évoquer la ou les religions, toutes les fois où cette abréviation ne nuira pas à la précision du propos. Plus généralement, j'userai de même, dans les prochains chapitres, de termes comme le droit, l'art, la science, etc. Mais j'invite le lecteur à redoubler de vigilance chaque fois que l'un de ces mots vagues retiendra son attention : leur *singulier porte à l'idéalisme*.

Le discours social qui prend forme dans les sociétés où l'État s'affirme est généralement une religion. Généralement, mais pas toujours : les exceptions deviendront intelligibles quand la règle aura été justifiée. Le tumultueux passage des communautés « primitives » aux sociétés dotées d'un État plus substantiel que la Chefferie (t. 5, n° 66) interdit de concevoir la naissance d'une religion comme un miracle soudain. La maturation des classes sociales, l'émergence de l'État et la formation d'un nouveau discours social sont les trois aspects interdépendants d'une mutation qui est toujours très longue. « Toute association politique permanente possède un dieu spécial qui garantit le succès politique de l'association », observe Weber (200-I, 441). Mais la victoire d'un dieu ne suffit pas à constituer une religion. En fait, l'État ne peut stabiliser son pouvoir qu'en adjoignant, à la violence qu'il exerce, un suffisant consentement des populations qu'il contrôle. L'armée est utile à ces deux titres : elle impose le respect. Mais, outre qu'elle tarde à devenir permanente (t. 3, n° 8) et que son obéissance doit être entretenue, l'armée ne fait pas le détail. Bousculées par les usages nouveaux qui apparaissent dans la société étatisée, appelées à rendre compte des différenciations nouvelles sous lesquelles la division des classes se laisse apercevoir, les mythologies et les magies n'en survivent pas moins. Les communautés villageoises les entretiennent, les sorciers et les magiciens les activent, d'éventuels prophètes les contestent. L'État ne peut s'accommoder de ces pensées disparates. Il faut, à tout le moins, que sa puissance propre soit révérée par tous, que ses hommes d'armes soient motivés pour le bien servir, que d'efficaces mages et sorciers appuient ses desseins, et qu'enfin, les cultes familiaux qui pacifient les morts ou vénèrent les ancêtres s'imprègnent de respect pour les nouveaux maîtres dont le prince est le plus puissant. Cet immense travail peut s'accomplir de bien des façons, mais il requiert finalement un regain de spécialisation au service de l'État. Le prince a ses guerriers, il doit aussi avoir ses mages et ses sorciers. L'ordre qui s'imprime à l'armée pour régler sa force finit toujours par spécialiser ses officiers. Un ordre s'imprime de même aux mages et sorciers du prince et des puissants. Il prend des formes diverses, selon le rôle dévolu au prince (dieu, grand prêtre, etc.) et aux prêtres (administrateurs, agents des rites, etc.) et selon l'assise matérielle offerte à ces prêtres (propriétés, subsides, etc.). N'importe la formule : *l'État appelle l'Église qui produit la religion*.

Comme, en ces temps premiers où l'État s'affirme, l'Église est le seul AI spécialisé, la religion tendrait à se confondre avec le discours social total, n'étaient ses deux limites. L'une, qui est massive, tient à l'inertie des communautés primaires qui continuent d'entretenir leurs propres discours. L'autre tient à l'État lui-même : s'ils sont distincts de l'Église, le prince, son entourage et son armée produisent, eux aussi, pour leur usage et à leur échelle, un ensemble de représentations du monde qui confortent ou contredisent celles de l'Église.

Dès avant l'écriture, chaque Église organise le discours qu'elle tient, c'est-à-dire l'ensemble des mythes et des rites par lesquels elle exprime l'ordre du monde et le devoir des hommes. Une distinction fortement soulignée par Weber fait

d'ailleurs de cette « rationalisation » le propre des Églises : « aussi bien dans les cultes sans clergé que chez les magiciens sans culte, une rationalisation des représentations métaphysiques ainsi qu'une éthique spécifiquement religieuse font constamment défaut. Le développement de l'une et de l'autre présuppose l'existence d'un clergé professionnel éduqué, indépendant, continuellement occupé par le culte et les problèmes de la direction des âmes » (*id.*, 451). Les magiciens sans culte dont parle Weber sont évidemment les sorciers de villages, mais aussi les magiciens auxquels l'étendue étatique et, le cas échéant, le premier essor marchand, offrent l'occasion de pratiquer leur art à plus vaste échelle ou de façon itinérante. Quant aux cultes sans clergé, ce sont les rites familiaux ou tribaux, dérivés des mythologies et des magies « primitives », et dont l'objet est de payer aux morts et aux ancêtres les devoirs que la tradition et la prudence imposent.

Le clergé professionnel des Églises doit répondre à de plus ambitieuses obligations. Il organise un culte à l'échelle de l'État, pour révéler les dieux, le prince, les prêtres et les autres dignitaires à valoriser. Il lui faut, du même coup, capter ou neutraliser les cultes familiaux ou tribaux préexistants. Le culte a ses rites, ses liturgies, tous éléments que le clergé élabore en un syncrétisme original, à partir des mythes et des magies hérités des peuplades que l'État rassemble, des prophéties véhiculées en son domaine et des inventions par lesquelles l'Église elle-même se singularise ou s'adapte. Elle promeut des dieux ou met de l'ordre dans le panthéon dont elle hérite, elle fabrique son *patchwork* mythique pour dire le monde, ses origines et ses devoirs, elle invente ses dogmes, sa pédagogie, ses modes d'organisation, etc. Bref, elle « rationalise les représentations métaphysiques ».

La religion naît comme discours social du nouveau monde régi par un État. Elle mûrit comme discours social tendant au monopole. Elle cède du terrain, en s'efforçant de demeurer le discours-enveloppe de tous les autres discours qui se spécialisent. Elle survit, sans jamais abandonner sa prétention universelle, en s'accrochant, comme on le verra, aux ressorts les plus profonds de son efficacité symbolique. Le discours du monde devient, à la limite, pure méthodologie du devoir social (n° 22). Comme l'a pressenti Durkheim, l'idée de Dieu s'épure, jusqu'à n'être plus qu'une représentation de la « personnalité collective » de la société et du respect qui lui est dû (327).

L'écriture donne un élan nouveau au travail rationalisateur des Églises. Elle accentue le partage élitique des prêtres initiés et des fidèles illettrés, et elle adjoint aux rigueurs incertaines de la tradition orale l'uniformité mieux garantie des écrits. Avec le temps, les textes sacrés, c'est-à-dire valorisés par une ou plusieurs Églises, servent de base à des codifications canoniques. Leurs recueils deviennent Védas, Bible, Coran : livres d'autant plus chargés de vérités que leur simplicité anecdotique se prête mieux à l'exégèse. Grâce à l'écrit, la règle devient dogme, la norme devient canon, la glose peut devenir commentaire sacré, Talmud ou Sunna. Comme la rationalisation religieuse tue beaucoup de « faux » dieux, en élaguant

les panthéons surpeuplés ou en favorisant la diffusion de l'admirable monothéisme — qui projette au ciel des idées, l'alliance liant les tribus juives ou l'ordre idéal d'un Empire assujéti à un seul prince — l'écrit offre un recours : il permet de sanctifier de moindres héros, saints, « juges », prophètes, ascètes, etc., pour l'édification d'une région, d'une corporation, d'une ville ou de quelque autre segment social.

Cependant, il faut se garder de réduire la formation des religions à un schéma unique. Le discours de chaque Église, ses dieux, ses dogmes, ses rites et l'organisation de son clergé sont infiniment variables d'un AI ecclésial à l'autre. En effet, même si l'on fait abstraction des complications infinies que le brassage historique des États et des Églises ne tarde pas à introduire, il est clair que chaque Église, prenant tournure à l'ombre d'un État donné, doit résoudre un problème qui accepte de multiples solutions. L'ordre du monde nouveau où l'État s'affirme peut être rendu intelligible de mille manières et les devoirs assignés aux hommes peuvent être réglés par des pratiques très diverses. Les seules vraies contraintes sont de ne point perturber l'ordre économique et politique en vigueur et de ne bousculer les idées déjà reçues dans la population contrôlée par l'État que dans l'exacte mesure où l'AI ecclésial a la force de se faire entendre.

L'arbitraire des réponses compatibles avec ces contraintes ne trouve tout d'abord qu'une seule limite : les États sont vulnérables et combatifs ; s'ils s'étendent, l'Église établie doit « convertir » de nouvelles populations et absorber ou détruire l'Église qui déjà les « guidait » ; s'ils s'effondrent, l'Église établie doit, à l'inverse, se plier à une nouvelle domination et, souvent, à l'Église qui déjà appuyait celle-ci. À cette alternative, s'adjoignent bien vite des boucles nombreuses. Les États se font et se défont souvent plus vite que les religions et *une compétition religieuse s'instaure sous la compétition des États*. On pourrait penser que les « meilleures » religions sortent victorieuses de cette compétition pour des raisons « spécifiquement religieuses », mais l'histoire n'incline guère à le croire. Les religions produites par des Églises pratiquement confondues avec l'État (t. 3, n° 27) périssent avec ce dernier. Les Églises moins directement associées à l'exercice du pouvoir résistent souvent mieux : leurs religions survivent par un jeu de bascule entre des publics fidèles et des États fluctuants. Mais les grandes religions auxquelles l'histoire reconnaît après coup une vocation « universelle » doivent presque toujours leur succès à de puissants et durables Empires. L'Empire romain offre aux religions chrétiennes leur premier vase d'expansion et les Empires coloniaux que l'Europe se bâtit à partir du XVI^e siècle permettent leur extraversion mondiale. L'Empire et la religion islamiques progressent d'un même pas. Il n'est guère que les religions bouddhiques pour se répandre tardivement sans le secours d'un empire unique : elles fermentent pendant cinq siècles en Inde, avant de se propager, à partir du début de notre ère, vers la Chine, le Japon, la Corée et l'Asie du Sud-Est. En Chine, leur relative maturation tient à l'absence de toute Église étatique. Dans le Sud-Est asiatique, il se trouve à plusieurs reprises des États de quelque importance qui officialisent l'une de leurs variantes. Ainsi, en

toutes régions et en toutes époques, la carte des religions doit être considérée comme un palimpseste : sous le « texte » religieux, l'histoire des États se laisse partout lire.

Il est pourtant des États substantiels où, apparemment, aucune Église ne vient prêter son concours à l'État. Que penser de ces États qui obtiennent le consentement durable des peuples qu'ils contrôlent, sans le secours d'une religion ?

La Chine offre le plus bel exemple à cet égard. Weber observe qu'on se méprendrait en croyant la Chine bouddhiste. « Cette méprise est due au fait qu'une grande partie [des Chinois] ont été élevés dans l'éthique confucéenne, la seule officiellement approuvée, qu'ils consultent des prêtres-devins taoïstes lors de la construction d'une maison, qu'ils prennent le deuil selon les rites confucéens à la mort de leurs parents, mais qu'à côté de cela ils font lire des messes bouddhistes pour les morts » (200-I, 476). C'est qu'en effet, le puissant Empire centralisé qui prend forme au III^e siècle av. J.-C., par fusion des anciens « Royaumes combattants », n'hérite d'aucune Église déjà bien formée et n'incite aucunement à la maturation d'un AI ecclésial. La puissante bureaucratie centralisée qu'il met en place pour assurer l'ordre des provinces, diriger les armées et les services centraux et drainer le tribut, applique et diffuse une conception du monde, déjà vieille de plusieurs siècles. Ses lettrés se réclament en effet du sage Kong Qiu dont les jésuites feront, au XVII^e siècle, Kong fuzi, maître Kong, latinisé en Confucius (52, 85). La « sagesse » des lettrés s'exprime en règles de vie en société (*yi*), en respect d'autrui et de soi-même, en normes de réciprocité (*shu*). Des rituels (*li*) fixent l'étiquette, les coutumes, les rites et les formes de la bonne conduite. Cette éthique parfaitement séculière dit fort bien l'ordre du monde. Elle organise le respect dû à l'empereur sans trop le diviniser, elle protège le statut de la « bureaucratie céleste », elle peut s'étendre à toute la pyramide sociale en faisant place aux chefs traditionnels des villages et aux chefs de famille qui sont, chacun à sa modeste échelle, les grands prêtres des cultes familiaux.

En somme, ce discours social se différencie de la religion par deux traits principaux. D'une part, il n'est pas porté par un AI spécialisé, mais par le principal des AE (lui-même relayé par les principaux « nœuds » villageois et familiaux du réseau primaire) et, d'autre part, il doit à ces racines une permanente préoccupation terrestre : il dit les règles de ce monde, sans divagations métaphysiques. Dispensant de l'Église et de la religion, il dispense aussi du droit, car le mariage du commerce et de l'administration qui garantit la pleine maturation des idéologies juridiques (n° 23) ne s'opère pas ici : l'État est absent au rendez-vous, il n'a que faire de codes, là où des rituels séculaires règlent, dans la forme et quant au fond, les devoirs de ses agents et de ses sujets. Faute d'Église officielle, la résorption des cultes familiaux et des magies locales ne s'opère pas et, pour autant que l'État les tolère ou ne peut les inhiber, des religions diverses se répandent, portées par des AI ecclésiaux qui se forment hors l'emprise étatique.

Les cités grecques ou romaines constituent une exception d'un autre type. Ici, c'est la maturation précoce d'une forme d'État associant les citoyens libres à l'exercice du pouvoir qui inhibe la pleine maturation d'une religion. Les prêtres existent certes, mais sans vrai monopole. Tous les chefs de famille et tous les magistrats participent à l'exercice de la religion poliade, par culte des ancêtres et des dieux lares ou par accomplissement des rites qui sacralisent les activités de la cité. Aucune « rationalisation » religieuse ne s'emploie à réorganiser le trésor mythique traditionnel. Mieux : les échanges, les alliances, les conquêtes qui entremêlent les cités et les conduisent à former des ligues et des empires que Rome capitalisera s'accompagnent d'un enrichissement de ce trésor mythique et du panthéon où tous les dieux de l'Orient prennent place « s'ils le veulent » — c'est-à-dire si les clergés et les publics porteurs des religions orientales acceptent de les y loger. L'omniprésence des rites, la pérennité des mythes, la prolifération des dieux ne nuisent aucunement aux novations idéologiques dont les cités sont le siège : comme elles forment un espace politique où le débat est souvent indissociable de la citoyenneté, où l'esclavage donne aux citoyens le loisir du débat et où les échanges ouvrent les esprits sur le vaste monde réel, de nouvelles idéologies spécialisées ne tardent pas à y mûrir, *aux côtés* de la religion faiblement développée comme telle (n° 27).

Avec toutes les nuances qu'appelle la vulnérabilité historique des États, il est ainsi permis de conclure que la religion naît comme un discours du nouveau monde où l'État s'affirme : elle en dit l'ordre et les devoirs. Les exceptions confirment indirectement cette règle, soit qu'une bureaucratie étatique supplée l'Église à cette fin, soit qu'un État faiblement appareillé laisse à ses citoyens le soin de dire eux-mêmes le nouveau monde qu'ils forment. Aux deux extrêmes de cette novation idéologique, deux « rationalisations » très différentes s'opèrent. L'une, qui est proprement religieuse, dit dogmatiquement la raison des choses. L'autre, qui s'épanouit dans le foisonnement idéologique des cités, apprend à tirer des choses une raison.

[Retour à la table des matières](#)

21. Aucune Église n'est encline à l'autolimitation. Elle rend à César ce qui lui revient, quand César l'exige avec force. Elle modère son prosélytisme quand quelque contrainte objective le lui impose ou quand la concurrence, religieuse ou non, a brisé son ressort. Elle modère les prétentions de son discours religieux quand d'autres AI puissamment appareillés et riches de publics confiants lui imposent un tel repli. Mais, sitôt que ces contraintes faiblissent, l'Église tend virtuellement au monopole. Sa religion est apte à dire la vérité de toutes choses en toutes situations.

La capacité monopolistique des AI ecclésiaux se construit et s'entretient. Elle passe notamment par le maillage systématique de l'État à desservir. Les Églises

héritent généralement d'un ensemble de lieux déjà sacralisés par la tradition, auxquels leurs prophéties fondatrices adjoignent de nouveaux lieux saints. Elles peuplent ces sites naturels de mémoriaux divers et bâtissent tout un réseau de temples, églises, monastères, pagodes, chapelles et cathédrales dont le style monumental matérialise la puissance divine. Le maillage ecclésial atteint son optimum quand un tissu de paroisses s'ajuste au peuplement villageois et urbain. Le clergé professionnel ainsi répandu est d'autant plus efficace qu'il est mieux encadré. À cette fin, les méthodes diffèrent d'une Église à l'autre et toutes n'atteignent pas à la position éminente de l'Église médiévale qui détient le monopole de la formation des élites dans les divers États qu'elle dessert (196, 38), mais toutes travaillent à *qualifier* leurs prêtres. L'encadrement du clergé présente lui aussi des différences considérables, selon qu'il ressortit plutôt à un modèle quasi militaire, à une hiérarchie d'allure féodale, à une bureaucratie bien réglée ou à un magistère fondé sur la sagesse des docteurs (c'est-à-dire, à la limite, sur l'admiration de leurs disciples et de leurs pairs).

Maillant le territoire d'un État, une Église peut dire à tous toutes vérités sur toutes choses, dans la mesure où l'État lui reconnaît cette vocation et où le refoulement des embryons d'AI rivaux est poursuivi avec persévérance. Le concours de l'État va de soi lorsque l'Église et l'État se confondent ou lorsque l'Église est traitée comme un AE à compétence exclusive ou prépondérante : l'État que l'Église conforte lui accorde, en retour, l'appui de son « bras séculier ». Dans les situations plus incertaines où la concurrence des Églises, le remodelage de l'État ou son moindre intérêt pour les affaires religieuses rompent l'union *organique* d'un État et de « son » Église, un prestige certain s'attache néanmoins à l'Église qui conserve ou conquiert une liaison *symbolique* avec l'État (serment des autorités publiques, inscription des fêtes religieuses au calendrier officiel, célébration des deuils publics et des victoires « nationales », etc.).

Le refoulement des embryons d'AI rivaux est plus décisif encore. Il se joue sur deux frontières : celle d'en bas et celle des autres. En bas, il s'agit d'affermir l'audience ecclésiale dans tous les maillons du Réseau (n° 11), d'acquérir l'appartenance de toute la population au public des fidèles. Le maillage ecclésial n'est pas suffisant, il faut aussi refouler la concurrence des quasi-appareils que secrètent les communautés primaires (t. 3, n° 34). La chasse aux sorcières pour exercice « illégal » de la religion n'est jamais achevée (p. ex. : 385, 666). Sa difficulté redouble lorsque les AI rivaux se multiplient et lorsque le livre offre un vecteur commode à leurs discours pernicieux. La Réforme et la Contre-Réforme apparaissent, sous cet angle, comme une immense bataille du livre, d'abord gagnée par Luther ; mais Rome finit par utiliser, à son tour, les ressources « diaboliques » de l'imprimerie, si bien qu'une longue vague d'acculturation religieuse submerge les cultures populaires, du XVI^e au XVIII^e (287, 382). Le laxisme religieux du Moyen Âge déclinant (348, 172) qui marquait un certain équilibre entre la pression ecclésiale et la résistance du Réseau, cède la place à un nouvel équilibre, moins favorable aux traditions naïves du peuple.

Si la frontière d'en bas fait l'objet de poussées intermittentes, la frontière « des autres » s'accommode mal d'une telle guerre de position. Bien avant que Voltaire leur retourne le compliment, les Églises savent qu'il faut écraser l'infâme dès son apparition, faute de quoi elles s'exposent à de longs combats *toujours perdus*. L'infâme reçoit certes d'autres noms, il est le païen, l'infidèle, l'hérétique, le sectateur des « faux » dieux. Les conversions requièrent parfois des moyens qui ne relèvent pas de l'éloquence sacrée ; le principal est, toujours, de séduire ou d'éliminer les prêtres des Églises rivales. La tolérance n'est pas dans la nature des Églises. Mais il arrive que l'État veuille tolérer ou protéger des communautés hérétiques, auquel cas l'Église dominante pratique un vigilant cantonnement. L'hérésie circonscrite est tolérable, si elle se fait discrète et passive. Mais cette tolérance contrainte n'est pas la paix religieuse : celle-ci requiert une vigilance constante de l'État, car les différences religieuses sont toujours surdéterminables par d'autres conflits sociaux. L'histoire et *l'actualité* sont pleines de « guerres de religion » où maintes déterminations nullement religieuses jouent leur rôle, mais où les stratégies ecclésiales et les réflexes religieux acquis par les publics de fidèles ont aussi leur part — à doser cas par cas. L'Irlande des années 1970 est exemplaire à cet égard.

L'Église qui doit tolérer l'activité d'autres Églises perd, avec son monopole, beaucoup de sa vérité. Elle subit une atteinte plus cruelle que celles auxquelles la formation d'AI non ecclésiaux peut l'exposer. En effet, elle peut céder du terrain aux idéologies que propagent ces AI, sans rien perdre de son pouvoir enveloppant. Son discours peut toujours poser Dieu au principe du droit, du beau, des lois naturelles que les sciences découvrent, etc., tandis que le libre déploiement d'autres religions brise l'unité discursive du monde, sous les regards, bientôt *incrédules*, des publics formés par les AI « séculiers ».

On n'en finirait pas de décrire, religion par religion — c'est-à-dire Église par Église et époque par époque —, les systématisations expresses que le travail théologique substitue aux mythologies objectivement systématiques (163, 303), aussi ne m'aventurerai-je pas dans ce domaine immense. Non que je tienne pour négligeable le divin méli-mélo (200-I, 436) qui s'y opère, bien au contraire ! L'éternelle exégèse des textes sacrés et des gloses que l'âge convertit en commentaires précieux est, en effet, *un travail sur un monde imaginaire tiré du monde réel*, et quelque chose de ce dernier y transparait toujours. Au reste, la religion n'est pas la théologie. Cette quintessence doctrinale du discours religieux ne doit pas dissimuler les rites, les pratiques et les discours quotidiens par lesquels la religion se manifeste et s'éprouve. L'admirable panoplie des moyens mis en œuvre pour diriger les âmes révèle un immense savoir empiriquement acquis. Les solennités cérémonielles, les rites sacramentels qui scandent la vie individuelle et les saisons de l'année, les thérapies individualisées de la prière, de la méditation, de la confession, les thérapies collectives des *ramadans* et des retraites, et mille autres « exercices de sagesse » encadrent et emplissent la vie des fidèles

d'expériences qui la règlent, la scandent et — à proprement parler — lui donnent un sens, une signification individuellement éprouvable et socialement validée par la communauté des fidèles. L'admirable pédagogie religieuse, dont les formes les plus élaborées séduisent Gramsci par leur parfaite articulation des savoirs élitiques et des pratiques banales (p. ex. : 254, 26), trouve là sa légitimation essentielle : qu'elle ait réponse à tout est précieux, mais qu'elle détaille un art de vivre est infiniment plus précieux. La religion se vit et tire de cette expérience vécue des preuves dont elle fait bénéficier tous ses dires. Weber, Bourdieu et maints autres analystes des choses religieuses insistent volontiers sur les gratifications *post mortem* que la plupart des religions offrent à leurs fidèles et tendent ainsi à les caractériser comme des « entreprises de salut ». Je ne doute pas que la vie éternelle, la résurrection, les anges et les *houris* célestes puissent avoir leurs charmes. Mais je doute que ces promesses à jamais invérifiables aient plus grande efficacité que les bénédictions vérifiables de la communion religieuse et de la consolation pratique des angoisses présentes. La religion donne au « discours de l'Autre » l'intimité chaleureuse d'une expérience collective et la force difficilement répressible d'un devoir intériorisé.

L'intériorisation des normes religieuses ne devient une expérience banale que dans certaines religions. Ce degré subtil de l'efficace symbolique est une conquête empirique, un savoir qui s'acquiert par une longue pratique de la « direction des âmes ». Beaucoup de religions ne dépassent pas le stade rituel ou légaliste (200-I, 585). Leurs normes s'imposent par contrainte sociale. L'exigence devient tout autre lorsque les Églises sont en mesure de produire et de réclamer l'intime conviction de leurs fidèles. Plusieurs des religions chrétiennes, nées de la Réforme, s'avancent hardiment dans cette voie et, en ce siècle, plusieurs des Églises catholiques finissent par suivre le même chemin — étant bien entendu que par Églises « catholiques » j'entends, ici, non l'Église « universelle » de ce nom, mais chacun de ses segments nationaux dotés de quelque autonomie.

Cette privatisation des normes religieuses ne doit pas être confondue avec le retrait du monde. Les anachorètes qui peuplent le désert nubien au III^e siècle apr. J.-C. les moines rassemblés en ordres « contemplatifs » et les sages de toute obédience qui s'éloignent de la société pour « témoigner », peuvent fournir aux religions qu'ils illustrent de pieuses références, mais non des modèles. La religion se joue en société, son discours est social, son efficacité, rituelle ou intériorisée, doit se vérifier dans la vie concrète des sociétés.

L'immense discours que chaque Église élabore est aussi souple qu'efficace. La seule contrainte *réelle* qu'il doive toujours respecter est de ne point démentir trop gravement l'expérience que les puissants, les prêtres et les fidèles ont du monde réel, ce qui laisse de grandes latitudes tant qu'aucun autre discours, mieux fondé et puissamment diffusé, ne vient le démentir. Mais toute religion se heurte à une autre contrainte qui lui est spécifique : elle s'enferme dans ses propres dogmes. La « rationalisation » théologique du discours religieux est indispensable pour

coordonner le travail du clergé. Quelles que soient la souplesse des formulations retenues, l'habileté des exégètes et l'invention dont font preuve les docteurs de la foi, des contradictions insurmontables se présentent. Elles sont d'autant moins surmontables qu'elles portent sur des objets purement imaginaires, mais définis jadis avec une extrême rigueur pour dénoncer une hérésie. Qu'un Galilée s'obstine à penser que la Terre tourne est gênant, mais point insurmontable. On lira autrement la Bible, on convertira en allégorie une affirmation que l'on tenait pour positive. Après quoi la Terre tournera religieusement. Mais comment modifier le statut de la Vierge Marie, alors que le dogme de l'Immaculée Conception est l'une des frontières qui séparent l'orthodoxie catholique des hérésies protestantes ? Comment reconnaître en Jésus un prophète prédécesseur de Mahomet, alors que la divinité du Christ marque la frontière entre le judaïsme et le christianisme ? Les religions que l'histoire a bordées de dogmes-frontières sont ainsi prisonnières de hasardeuses nécessités dont elles ne peuvent s'échapper.

Les crises de la société enveloppante et les réponses adaptatives que leur donnent les Églises mettent souvent à nu les principes lénifiants de toute religion. Le discours religieux nappes la société réelle d'un ordre imaginaire. Ce peut être par action, lorsqu'il présente le monde comme l'effet nécessaire d'une volonté divine, comme une création bonne en soi. Ou par omission, lorsqu'il valorise un infini perfectionnement individuel et subjectif, indifférent aux vanités et aux misères inessentiels de l'existence terrestre. Ou par quelque mélange plus subtil, tel celui qui présente les épreuves terrestres comme le prix à payer pour « gagner son ciel ». En toute hypothèse, les conflits réels où les fidèles sont parties prenantes se trouvent niés ou minorés. Les religions condamnent la révolte, prêchent la soumission, la résignation ou l'indifférence au siècle et « résolvent » les injustices collectives ou individuelles par de pieuses prières éventuellement assorties de saintes aumônes. Leur pente naturelle est de sanctifier l'ordre établi. Mais il arrive que, prises à contre-pente par une révolte sociale, elles soient converties, *volens nolens*, en idéologies de la révolte (n° 47).

Ce renversement ne doit pas surprendre. Les fidèles et même les clergés ne sont jamais de purs esprits religieux. Ce sont des hommes-en-société inscrits dans le jeu complexe des tensions sociales de toute nature. La paix religieuse peut éviter, retarder ou atténuer les explosions, mais elle ne peut les empêcher toutes et toute explosion sociale menace à son tour la religion et son Église. De cette observation générale, on ne peut tirer aucune conséquence universelle. L'affaire se joue dans le concret d'une histoire singulière dont l'étude détaillée permet seule de repérer les conditions dans lesquelles une religion pacifiante se renverse en idéologie de la révolte et les effets qui en résultent pour la société, l'État, l'Église et la religion concernés. L'immense souplesse dont l'Église romaine fait preuve au Moyen Âge pour canaliser, en ordres monastiques relativement autonomes, les révoltes qui fermentent en son sein doit sans doute beaucoup à l'assez faible cohérence de cette institution internationale encore lâche et aux faibles prétentions des États multiples et légers qui se partagent la Chrétienté. Mais, après le XII^e

siècle, cette élasticité se perd. Les Principautés moins nombreuses et plus puissantes qui prennent alors tournure supportent moins bien la tutelle politico-religieuse que la Papauté veut maintenir. La « nationalisation » des Églises, c'est-à-dire la soumission pleine et entière de l'Église à l'État, s'inscrit à l'horizon de ce renforcement étatique. Renforcement qui tire sa substance militaire et financière de sociétés où le recul du servage, l'essor du capital marchand et le développement des villes font naître de nouveaux conflits sociaux, moins émiettés que jadis en querelles villageoises et en révoltes locales. Cependant, ces conflits et ces transformations sont vécus par les hommes de presque toutes les classes en termes religieux. En effet, hors les cercles du pouvoir, de l'administration et du capital marchand le plus évolué, où de nouvelles idéologies — juridiques notamment (n° 23) — viennent se mêler au discours religieux, celui-ci conserve partout ailleurs son exclusive prééminence, sauf à se combiner, en tous lieux, avec les traditions locales insuffisamment refoulées. Les lumières de la religion, prodiguées par les prêtres et renforcées de-ci de-là par une lecture directe de la Bible, sont les seules ressources disponibles pour juger du monde. C'est donc *dans* l'idéologie religieuse que les conflits finissent par mûrir. En un mélange de composition variable selon les lieux et les temps, les guerres de Religion du XVI^e siècle seront, tout à la fois, rebondissement des luttes entre États, « nationalisation » plus ou moins complète des Églises — *cujus regio ejus religio* —, réforme des Églises, révoltes paysannes, etc. En d'autres systèmes mondiaux et en d'autres périodes, de semblables renversements s'observent également. Toute Chrétienté a ses anabaptistes, tout Islam a ses chiïtes, toute révolte éclatant sous une hégémonie religieuse (n° 53) s'investit dans une idéologie religieuse, car il n'est guère d'autres conceptions du monde qui soient alors disponibles.

La religion porte *de* l'ordre social. L'article partitif est à souligner, car les idéologies religieuses ne peuvent être tenues pour identiques, en tant que facteurs d'ordre. Le terrain qu'elles doivent céder à d'autres idéologies les corrode. L'Islam — en toutes ses branches — est, à cet égard, moins raboté et plus ambitieux que les religions chrétiennes. Il n'a pas été soumis, pendant des siècles, à l'efficace concurrence du droit, de la science et d'autres idéologies encore, et n'a donc pas perdu sa « vocation à structurer l'intégralité du champ social » (396). Le discours des religions plus érodées se veut toujours totalisant, mais il s'évapore, il philosophe, il moralise, il énonce de très haut les principes supposés des savoirs séculiers ou mondains auxquels il s'est résigné à faire place. Les religions musulmanes sont aptes à revendiquer ou à soutenir une république ou un royaume islamiques. Les religions chrétiennes ont perdu cette capacité, non point parce que leur royaume n'est pas de ce monde, mais simplement parce que ce monde a réduit leur empire.

[Retour à la table des matières](#)

22. Le reflux de l'idéologie religieuse est précoce. L'État dont l'émergence appelle l'Église et la religion, et qui trouve en cette idéologie un puissant réconfort, l'État est néanmoins le premier ennemi de la religion. J'entends par là que le *développement* étatique dérange nécessairement l'activité ecclésiastique. De l'État tributaire à l'État aristocratique (t. 5, chap. 8), la diversification des moyens de l'État trouble la religion, mais modérément. Avec les types d'État plus développés, la contradiction devient irrémédiable. On peut en juger en réfléchissant aux conséquences pratiques qu'entraîne, pour l'Église, la maturation des divers AE (t. 3, n° 43). L'armée procure des conquêtes et l'appareil des affaires locales les administre. L'Église bénit la première et assiste le second, mais il n'est pas rare que l'État ait à s'accommoder de coutumes et d'institutions locales dont l'éradication mettrait en péril sa domination. L'Église doit alors se résigner à la présence, dans l'État, d'Églises rivales qui battent en brèche son monopole. L'appareil des affaires économiques et celui des finances gênent peu l'Église, sauf aux temps impécunieux où les biens ecclésiastiques éveillent l'appétit du Prince. Ce péril écarté, il reste pourtant que ces appareils donnent à l'État les moyens de nourrir de nouvelles ambitions et d'agencer de nouveaux appareils. En outre, l'activité financière rend l'État attentif aux capacités contributives, mais aussi aux besoins propres du capital marchand (t. 2, n° 46). Or l'essor de celui-ci est riche d'effets pervers. Il stimule les échanges, il brasse les idées, et, surtout, il donne l'élan à tout un pullulement d'activités marchandes où l'idéologie trouve son compte, mais pas sous forme religieuse. Plus la société se monétarise, plus le monopole religieux est soumis à érosion.

À ces dérangements divers dont l'État est l'occasion, plus que le moteur, s'ajoute une novation beaucoup plus grave lorsqu'une idéologie juridique spécialement appareillée commence à se répandre (n° 23). L'Église peut ruser avec ce développement, elle peut capter et sacraliser le droit et s'attribuer, même, l'administration de la justice. Mais l'échange économique donne au droit une force incoercible, dont l'État finit toujours par s'accommoder, car il y trouve son compte. En effet, l'idéologie juridique a, sur la religion, une supériorité précieuse : elle ne s'embarrasse pas de l'ordre du monde, considéré dans toutes ses dimensions physiques et métaphysiques, mais s'en tient au domaine immédiat des relations séculières entre les propriétaires, les marchands et, de proche en proche, entre tous les sujets des princes. Le droit qui donne forme à l'ordre social déloge la religion d'un domaine essentiel.

Quand, après l'appareil juridico-judiciaire, l'État donne naissance à la foule immense des autres AE, dont beaucoup auront désormais une activité idéologique manifeste, le mal s'accuse irrémédiablement, non sans d'infinis combats d'arrière-garde. L'Église, en ces combats, affirme une vocation nouvelle qui allait de soi au

temps de sa prééminence incontestée. Elle revendique l'exercice du contrôle idéologique (t. 3, n° 41) sur l'école, la librairie, la presse et tous autres AI. Elle l'obtient souvent, mais il est rare que son règne puisse se prolonger, comme au Québec ou en Irlande, longtemps après la maturation du MP capitaliste et des États plus développés qui en résultent. Il faut qu'en quelque repli du système mondial, l'Église soit, de fait, l'appareil porteur d'une identité nationale fortement contestée et vivement défendue (n° 44) pour que cette surdétermination inhabituelle l'abrite de la loi commune. Loi commune qui est la multiplication des idéologies areligieuses ou antireligieuses à mesure que les AI prolifèrent. La rupture du contrôle ecclésial qui s'ensuit irrémédiablement s'opère, soit par libéralisation du régime politique (t. 5, n° 24), soit par formation d'un appareil de contrôle idéologique mieux adapté au monde moderne (t. 3, n° 41).

Le MP capitaliste — et *a fortiori* les MP ultérieurs — concourent avec force au reflux de l'idéologie religieuse. Se demander pourquoi est une fausse question. À s'en tenir aux aspirations de la classe capitaliste, une bonne religion lui serait évidemment précieuse. La pacification des âmes turbulentes que l'industrie agglomère et la consolation des affligés que les crises économiques multiplie de temps à autre mériteraient un recours massif aux recettes éprouvées d'une religion dosant correctement les aides charitables et les promesses de salut. Mais l'idéologie se plie mal aux aspirations des hommes, même s'ils relèvent d'une classe dominante et si, de fait, on peut suivre chez eux, du XVIII^e siècle au XIX^e siècle, une nette évolution des attitudes religieuses. Le MP capitaliste perturbe *objectivement* l'activité ecclésiale et le discours religieux, nonobstant les pieuses inclinations éventuelles de la classe qu'il promet. Il les perturbe en bousculant et en remodelant le Réseau (n° 11), au grand dam d'Églises dont le maillage paroissial et les hiérarchies s'ajustent mal à la distribution nouvelle des groupes de convivance. Il les perturbe plus encore en renforçant l'activité d'AI marchands, associatifs et même étatiques sur lesquels l'Église n'a guère de prise et dont les discours multiples attaquent ou dévaluent la religion, de toutes parts (n° 33). Il les perturbe, enfin, en contribuant de mille manières à la transformation de la société économique et politique, à la diffusion de nouveaux besoins et de nouvelles valeurs (n° 39/46). Pour tout dire, il crée un nouveau monde où la religion, naguère prépondérante, devient résiduelle.

Les Églises que rien ne prédispose à la théorie sociale mettent plus d'un siècle à comprendre ce qui leur arrive et tardent d'autant à organiser leurs défenses. Elles sont irrémédiablement portées à la dénonciation du monde mercantile, urbain, républicain et impie qui s'épanouit dans le siècle et elles cultivent la nostalgie d'un passé béni dont les propriétaires fonciers et les paysans entretiennent l'image, mieux que les villes frivoles. Les Églises catholiques qu'une Papauté — encore constituée en État territorial jusqu'en 1870 — coordonne, par-delà les frontières mobiles de la révolution industrielle, poussent cette crispation jusqu'à ses plus extrêmes limites. L'Église anglicane, plus tôt touchée, mais sans ressort, s'assoupit. Les Églises protestantes du continent, auxquelles Weber prête une particulière

affinité avec « l'esprit du capitalisme » (199), ne s'adaptent guère mieux, sauf exceptions locales qu'autorisent leur diversité et leur incoordination. Seules les Églises islamiques, bouddhistes et autres, auront la chance de voir le capitalisme chasser sur leurs terres, en envahisseur étranger. Elles bénéficieront, de la sorte, des réactions nationalistes et anti-impérialistes que cette invasion déclenchera finalement. En Europe même, le rempart des religions établies se trouvera du côté où les Églises l'attendaient le moins : dans la foi populaire, dans la résistance des publics religieux encore enracinés dans les maillons les plus stables du Réseau, et dans la modeste contagion de cette foi que les familles à demi déracinées sauront entretenir. Mais ce rempart, battu par les nouvelles vagues d'expansion capitaliste, cédera, réduisant les religions à ce qu'elles sont présentement en Europe occidentale : des idéologies de plus en plus marginales.

Je me garderai cependant d'annoncer la mort proche ou lointaine de ces idéologies. Les religions gardent leurs noyaux de publics fidèles et restent adossées à des AI ecclésiaux point négligeables. Elles pourraient même survivre à un reflux plus radical. La destruction méthodique des AI ecclésiaux, entreprise en URSS, au cours des années 1920 et 1930, les avait réduits presque à néant, et leur réactivation sous tutelle stalinienne, pour les besoins de la « grande guerre patriotique » de 1941-1945, ne les avait guère ragaillardies. Mais ces religions quasiment désappareillées ont survécu, dans les replis lointains du Réseau, dans les villages de la vieille Russie et des nationalités dominées, comme dans les camps du MP esclavagiste-concentrationnaire (t. 2, n° 54). Et surtout, elles ont bénéficié d'une mutation éminemment favorable au discours religieux qui, toujours, tend à emplir tout l'espace idéologique disponible. À savoir : le déclin de la plupart des idéologies rivales. En effet, l'hégémonie communiste (n° 57) qui s'est établie en URSS, dès le milieu des années 1920, a progressivement annihilé ou domestiqué toutes les idéologies juridiques, scientifiques, philosophiques et autres, c'est-à-dire les concurrents efficaces du discours religieux, sans les remplacer par de nouvelles rivales d'envergure suffisante : l'idéologie « socialiste » marxophone n'a pas tardé à perdre ses vertus révolutionnaires et à se convertir en un diaphane discours de l'ordre établi ; l'idéologie technicienne de l'industrialisation, de la planification et de la modernisation militaire est demeurée élitique comme le régime politique ; l'idéologie consommationniste a tardé à poindre et s'est chargée de nostalgies pro-occidentales. Bref, l'espace virtuellement abandonné à la religion s'est immensément agrandi. Son occupation est effective toutes les fois qu'un AI ecclésial peut se donner à peu près libre cours. Son inoccupation, faute d'Églises suffisamment libres de leur mouvement, se traduit par une forte activité du Réseau, génératrice à la fois de religiosité latente et d'idéologies de la démoralisation dont l'ivrognerie n'est pas le moindre indice. La vodka, Soljenitsyne et Jean-Paul II sont, à des titres divers, les produits d'un même manque.

L'avenir des religions tient dans cette contradiction : leur discours sans objet propre est condamné à céder du terrain à toutes les autres idéologies, dûment appareillées, dont le développement social favorise plus ou moins la prolifération ;

mais, parce qu'il est sans objet propre et, *de ce fait*, infiniment extensible, leur discours est sans cesse disponible pour réoccuper tout le terrain que les autres AI abandonnent éventuellement, à condition toutefois que l'AI ecclésial ait gardé ou retrouvé une suffisante liberté de mouvement — officielle ou clandestine. Contradiction que maintes autres déterminations peuvent enrichir. L'exemple iranien, à la fin des années 1970, a permis d'en apercevoir plusieurs, tels les réinvestissements nationalitaires, anti-impérialistes et politiques dont une religion peut bénéficier. C'est pourquoi il importe de subordonner tout pronostic à l'étude circonstanciée de chaque société et de son environnement international, sans jamais oublier que la religion, plus que d'autres idéologies, s'inscrit dans une histoire aux rythmes très lents : elle ancre dans son public des *habitus* reproductibles (n° 13). Sans oublier non plus cette leçon que l'histoire a souvent répétée : des religions meurent, d'autres naissent. La prolifération « sectaire » observable aux États-Unis et qui gagne l'Europe, ou l'attire des « sages » hindoues et bouddhistes — moins usées ou moins usitées en Europe — peuvent être les signes annonciateurs d'une certaine renaissance religieuse. Si elle advient, il ne faudra pas la mettre au compte de l'éternel « instinct religieux » de l'homme, mais l'inscrire au débit des religions chrétiennes. Les arbrisseaux poussent mieux à l'entour des grands arbres qui perdent leur ramure.

Discours du monde, discours de tout ce que la société leur laisse dire, faute d'autres AI spécialisés, les religions nous sont apparues, à diverses reprises, dépourvues d'objet propre. *Leur plénitude potentielle résulte précisément de leur vacuité essentielle*. Dans l'ordre S, cette thèse n'est pas douteuse. Les religions traitent des choses sociales, mais elles n'en disent rien que d'autres idéologies, nées plus tardivement, ne viennent dire mieux qu'elles, s'agissant des activités économiques, politiques et idéologiques, comme des structures sociales que ces activités sédimentent. Les religions parlent aussi de la nature, mais, en ce domaine, leur volubilité juvénile se convertit, avec l'âge, en une sage discrétion. Le surnaturel dont elles discourent abondamment est, à jamais, leur privilège. Mais que dire du surnaturel, après avoir reconnu en lui l'immense enfer paradisiaque où l'imaginaire humain se projette ? Si bien qu'il ne reste qu'un seul terrain *réel* où les religions prétendent parfois loger leur propre objet : l'homme lui-même. Comme aucun dogme religieux ne valide la coupure H/S dont je me fais l'avocat (n° 10), cet ancrage humain de l'espérance divine, de la grâce révélatrice et de la foi rédemptrice autorise diverses divagations, de l'homme vers la société. Toutes se réduisent finalement à ce mot : la morale.

L'essence religieuse de la morale ressortit à la métaphysique. La physique sociale, pour sa part, observe que la morale est un objet historique. Pour en juger, il faut poser les pieds sur terre avant d'examiner le ciel des idées. Sur terre, il y a des mœurs, infiniment variables au fil du développement social. Des mœurs qui ne désignent rien d'autre qu'un aspect du discours social commun (n° 41) : des pratiques et les normes immédiates et implicites qui les qualifient et tendent à les régler ; des pratiques qui se vivent dans les divers groupes de convivance où les

hommes-en-société sont rangés — et d'abord en famille (n° 11) ; des pratiques enfermées par les *habitus* acquis et les pressions immédiates des groupes de convivance, dans des limites données, lesquelles limites incluent des marges de tolérance, des zones de transgression tolérable. Plusieurs AI spécialisés — à commencer par les Églises — font à ces mœurs une très grande place dans les idéologies qu'ils diffusent. Ils les jugent, ils tendent à les orienter et à en infléchir les normes. C'est là un aspect important du refoulement, par les AI, du discours propre au Réseau (n° 16). Les morales ainsi proclamées, et imposées par les divers moyens dont les AI disposent, ne sont jamais des idéologies de plein exercice, en ce sens qu'il n'y a jamais d'« AI moralisateur », exclusivement spécialisé dans l'orientation et le contrôle des mœurs. L'AI qui moralise peut être ecclésial, juridique, policier, scolaire, littéraire, cinématographique, etc., mais toujours il mêle sa morale à sa fable. À un niveau supérieur d'abstraction, une spécialisation théorique des discours moralisateurs peut trouver place dans l'activité de certains AI. Il y aura des philosophies morales, des éthiques religieuses, des théorisations juridiques sur les bonnes mœurs, etc., c'est-à-dire des idéologies d'autre nature que « la » morale : des rationalisations sur la moralisation.

À ces deux titres — la moralisation des mœurs et la théorisation des morales — les religions apportent toutes des contributions éminentes, qu'elles soient chastes comme les cathédrales gothiques ou luxueusement luxuriantes comme les temples construits à Khajurâho, à la même époque. Toutes méritent de quelque façon le *satisfecit* que leur décerne Freud : « La religion a évidemment rendu de grands services à la civilisation, elle a largement contribué à dompter les instincts (pulsions) asociaux... » (334, 53). Mais il en va de la morale comme des autres objets dont se saisissent les AI ecclésiaux : ils en gardent l'exclusivité tant qu'aucun autre AI ne vient s'en emparer. Selon Freud, les dieux accomplissent une triple tâche : « exorciser les forces de la nature, nous réconcilier avec la cruauté du destin, telle qu'elle se manifeste en particulier dans la mort, et nous dédommager des souffrances et des privations que la vie en commun des civilisés impose à l'homme » (365, 25). Sur cette lancée, Freud ne tarde pas à découvrir que l'illusion religieuse est dérivée du désir humain et qu'elle fonctionne, en somme, comme une apaisante névrose collective — à loger entre l'art et les stupéfiants (213, 19). À l'horizon de cette analyse pointe une théorie dont maints discours religieux ont tiré argument, en des vocabulaires variés, pour parfaire leurs fondations. Souvent, en effet, les religions révélatrices de la création divine trouvent dans la création humaine une étincelle divine, une âme qui aspire à Dieu. Autrement dit, elles font de l'homme désirant et mortel (n° 8) le créateur nécessaire du Créateur qui l'a créé. Mais la psychanalyse n'apporte aucun renfort réel à cette théologie du désir de Dieu. Elle voit fonctionner Dieu comme un symptôme et comme un symbole : une image du Père, monnayée en rites multiples qui en activent l'efficacité symbolique (n° 9), et un ciel de gratifications imaginaires. En quoi la religion n'affirme aucune exclusivité : toutes les idéologies produisent du rêve et de l'efficacité.

Freud ne détaille guère les « privations que la vie en commun des civilisés impose à l'homme ». Marx y est plus attentif. Il critique toutes les idéologies qui, comme les religions, masquent ou apaisent illusoirement les « privations » que l'exploitation économique détermine et que la domination politique entretient. Comme, en outre, ses cibles sont l'anglicanisme béat de l'Angleterre victorienne, le catholicisme continental nostalgique de l'Ancien Régime, et d'autres idéologies religieuses dont aucune n'est réinvestie, sous ses yeux, par les contradictions qu'induit le développement capitaliste, sa critique est féroce.

Il règle une première fois ses comptes avec la religion en discutant le matérialisme de Feuerbach, l'un des « hégéliens de gauche » contre lesquels les jeunes Marx et Engels mûrissent leurs pensées. « Feuerbach part du fait que la religion éloigne l'homme de lui-même et dédouble le monde en un monde religieux, objet de représentation, et un monde réel. Son travail consiste à dissoudre le monde religieux en le ramenant à sa base temporelle. Il ne voit pas que, ce travail une fois accompli, le principal reste à faire. Le fait, notamment, que la base temporelle se détache d'elle-même et se fixe dans les nuages, en tant que royaume indépendant, ne peut s'expliquer précisément que par la dissociation et la contradiction interne de cette base temporelle » (106, 58). Ainsi Marx ouvre deux lignes de réflexion : l'une associe la genèse des religions à la scission de la société en classes, et, donc, à l'émergence de l'État ; l'autre incite à analyser toute religion active, en fonction des rapports de classes qu'elle masque et sanctifie. La religion n'est pas de ces illusions que l'on dissipe en les dénonçant : « une fois qu'on a découvert, par exemple, que la famille terrestre est le secret de la famille céleste, c'est la première désormais dont il faudra faire la critique théorique et qu'il faudra révolutionner dans la pratique » (id.).

Des deux voies ouvertes, en 1845, par les *Thèses sur Feuerbach*, la première sera peu empruntée. Engels apercevra bien la disponibilité universelle du discours religieux, surtout sous sa forme monothéiste — « figure commode, maniable et susceptible de s'adapter à tout » (43, 355-356) — mais lorsqu'il tentera d'embrasser d'un même mouvement *l'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (44), la religion ne trouvera pas la place qu'elle mériterait, aux côtés de cette trilogie principielle. La seconde voie, par contre, sera plus fréquentée. *Le Capital*, par exemple, rappellera que « le monde religieux n'est que le reflet du monde réel » et montrera que les religions chrétiennes s'adaptent mieux que les autres à l'abstraction des échanges marchands (103-I, 90). Mais jamais Marx ne développera une théorie des choses religieuses qui, d'ailleurs, l'eût entraîné vers une théorie générale des idéologies. Cela ne l'empêche pas d'énoncer des conclusions péremptoires — « En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect, que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés,

agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social » (**103-I**, 91). Ces deux phrases, extraites du *Capital*, montrent un Marx toujours prisonnier de sa théorie juvénile de l'aliénation (n° 2) et proche de la théorie du reflet qui peut réduire son matérialisme historique à un mécanisme économiste. Le second dérapage n'est pas grave, parce qu'en de nombreuses autres occasions, Marx prête une suffisante attention à l'autonomie relative dont la religion fait preuve, comme les autres « superstructures idéologiques ». Le premier, en revanche, atteste qu'il y a dans la pensée de Marx un point aveugle : il ne voit pas que « l'idéologie en général » (n° 3) est consubstantielle aux sociétés humaines, *que le reflux des religions laisse nécessairement place à d'autres idéologies, c'est-à-dire à d'autres représentations imaginaires des conditions réelles d'existence des hommes-en-société* — même si les moins imaginaires de toutes les représentations, les idéologies scientifiques (n° 30), gagnent du terrain.

Chapitre 6

Les idéologies juridiques

« On a dit fort bien que, si les triangles faisaient un Dieu, ils lui donneraient trois côtés. »

MONTESQUIEU.

[Retour à la table des matières](#)

23. Le droit mûrit aux marges de la société, avant de l'envahir tout entière. L'État qui trouve dans l'armée et l'Église les premiers piliers de l'ordre social demeure longtemps un laboratoire douteux de l'ordre juridique. Les « propriétaires » du sol se dispensent longtemps d'un « droit de propriété » explicite comme tel. Leur maîtrise de la terre, de ses récoltes et de ses troupeaux résulte d'abord d'usages consacrés par la communauté, laquelle tranche à sa façon des conflits éventuels. La formation d'États dérange ces usages et en établit d'autres, mais ne modifie guère leurs sanctions. Les communautés villageoises demeurent gardiennes des nouvelles traditions, même si elles sont exposées aux aléas ou à l'arbitraire des exigences étatiques. La religion qui s'établit ne change rien à l'affaire, qu'elle prenne à son compte les rites locaux ou qu'elle en impose de nouveaux pour garantir et sacraliser l'utilisation et la fécondité du sol. L'apparition de l'esclavage et d'autres statuts rangeant des producteurs (individus, familles ou communautés) sous la dépendance de « propriétaires » ne requiert pas non plus le développement d'un droit explicite et d'un appareillage spécialisé dans sa mise en force (n° 25). C'est seulement à partir du moment où la terre et les esclaves deviennent l'objet de transactions relativement fréquentes que leur « propriété » appelle, à son tour, une explicitation juridique. À son tour, car il est déjà d'autres objets dans le commerce, pour lesquels un droit a commencé de mûrir : des produits de la terre ou du travail artisanal, des produits qui commencent à se transformer en marchandises. La terre et les esclaves deviennent nécessairement objets de droit en devenant marchandises.

À mesure que le commerce se sépare de la piraterie et du brigandage et se distingue des échanges administratifs, réglés par un État tributaire ou selon son

exemple (t. 2, n° 92), il requiert l'explicitation d'un droit. « La formation d'un marché stable crée la nécessité d'une réglementation du droit de disposer des marchandises et par conséquent du droit de propriété » (192, 111). Ce droit ne peut naître armé de pied en cap. Ses notions les plus abstraites s'élaborent peu à peu, à partir d'usages empiriques et de représentations simples. Ainsi, par exemple, « le concept de vol apparaît plus tôt que celui de propriété » (*id.*, 154). De même, le troc précède la monnaie, l'échange à dénouement immédiat se pratique avant l'obligation de livrer à terme ou en un lieu lointain, le paiement au comptant est usité avant le crédit, etc. Le droit se détache de l'échange et s'affirme en tant que tel, à l'occasion du règlement, puis de la prévention des conflits opposant les échangistes. L'arbitrage de ces conflits — par un tiers garant préalablement choisi, par une autorité corporative ou par le pouvoir régissant les lieux d'échanges habituels — les transforme en litiges, c'est-à-dire en différends où les parties intéressées reconnaissent à une tierce autorité le pouvoir de sanctionner leurs manquements.

Le risque de sanctions incite à prévenir les litiges en participant de bonne foi à l'échange et en entourant celui-ci de précautions propres à justifier, si besoin, les prétentions des parties. La spécialisation des professionnels habitués à juger des litiges ou à les prévenir par une bonne mise en forme des transactions parachève la naissance d'un droit. Elle appareille un nouveau discours idéologique qui peut désormais se développer selon sa propre logique. Tout un savoir s'élabore de la sorte, pour régler la procédure des jugements, l'administration de la preuve, les sanctions à prendre. Du litige, ces normes se diffusent vers l'amont. Elles règlent l'accès devant le juge et détaillent les formules selon lesquelles les échanges peuvent être agencés. De proche en proche, les normes juridiques débordent des échanges effectifs, pour s'appliquer aux objets qui pourraient *éventuellement* faire l'objet d'un échange et aux individus qui pourraient *éventuellement* y être parties prenantes. Bientôt la contagion des normes juridiques ne connaît plus de limites : toutes les relations sociales sont virtuellement juridifiables.

La mise en forme prélitigieuse des échanges économiques entraîne des conséquences que Marx analyse clairement : « Pour mettre [des] choses en rapport les unes avec les autres à titre de marchandises, leurs gardiens doivent eux-mêmes... se reconnaître réciproquement comme propriétaires privés » (103-I, 95). L'échange spécifie la propriété comme droit de disposer. La relation juridique qui vient doubler l'échange économique transforme les hommes et les choses. Dans l'idéologie juridique, en effet, les choses perdent leurs qualités concrètes pour devenir objets de droit, tandis que les individus acquièrent une personnalité juridique qui les définit abstraitement par les capacités qu'ils peuvent exercer sur les choses et sur d'autres individus. « Le sujet juridique » naît comme « un propriétaire de marchandises abstrait et transposé dans les nuées » (192, 110).

Le droit mûrit par l'échange. Ses normes régularisatrices, ses procédures pacifiantes servent parfaitement la bonne marche des transactions, cependant qu'à

l'inverse, le droit trouve dans le développement des échanges l'occasion de raffiner sa casuistique. Mais la liaison droit → échange n'est pas exclusive. En effet, il est des sociétés, non ou peu touchées par le capital marchand, où un droit prend forme à partir d'autres relations sociales que l'échange. L'élimination de la vengeance privée, pour réparer les atteintes à la vie, à l'honneur ou aux biens des individus, des familles ou des clans, peut ainsi conduire à la constitution d'un modeste droit pénal. Si l'État spécialise des agents pour décider des sanctions réparatrices, et s'il prête la main à leur exécution, ce droit est pleinement constitué. Toutefois il est rare que ces conditions soient durablement remplies dans toute l'aire étatique, si bien que le droit pénal demeure immature. Souvent aussi le prince et ses agents laissent à d'autres pouvoirs le soin d'assurer la paix publique, à l'échelle de seigneuries, de domaines ou de communautés villageoises. En outre, l'ordre des villes importe plus que la paix au village, et celle-ci a priorité sur la paix dans l'enclos ou dans la maison.

Le statut des personnes ou des propriétés et les devoirs militaires et fiscaux vis-à-vis de l'État peuvent, tout comme la paix publique, prendre des apparences juridiques, quand le prince et ses agents développent, à leur propos, un discours et des pratiques qui se veulent normalisateurs, mais il faut toujours vérifier la portée pratique de telles normes. Sont-elles régulièrement appliquées ? Par des autorités spécialisées à cette fin ? Les excès dans leur application sont-ils sanctionnés ? Offrent-elles, pour tout dire, la sécurité et la prévisibilité que le droit parvenu à maturité procure, de son côté, aux échanges économiques ? Plus les réponses à ces questions sont fermement positives, plus le droit approche de sa maturité, comme idéologie juridique au service de l'État. Une telle maturation ne s'accomplit que dans les sociétés où le droit des échanges et le pré-droit (337, 173) des autres relations sociales s'interpénètrent à l'aide d'un appareil bien spécialisé et s'épanouissent dans un discours juridique sûr de sa propre logique. L'utilisation prématurée d'un tel discours peut parfois faire illusion. Ainsi des légistes qui, au bas Moyen Âge, soutiennent les prétentions de leurs souverains vis-à-vis du pape ou d'autres princes européens. L'argumentation juridique dont ils font usage anticipe de beaucoup sur le développement réel de l'idéologie juridique dans leurs sociétés respectives, en réélaborant des éléments que le droit romain avait jadis portés à maturité. Pašukanis, qui rapporte « le divorce entre le principe de droit public de la souveraineté territoriale et le principe de la propriété privée », à la multiplication des transactions foncières dans l'enceinte des villes marchandes (192, 125), sous-estime cet autre facteur, si caractéristique de l'Occident médiéval : l'affirmation de la souveraineté de chaque prince, contre le Pape et l'Empereur, prétendants opposés à la succession de l'Empire romain. *Rex imperator in regno suo*, le roi est empereur en son royaume : c'est là un enjeu que l'idéologie religieuse ne peut guère défendre. Les arguments tirés des jurisconsultes romains font mieux l'affaire des princes.

Le droit qui vagit en diverses relations sociales, qui mûrit dans l'échange et qui décore avantageusement les prétentions des princes, prend un élan décisif quand

l'État s'en empare pour en faire l'une des idéologies de l'ordre social — et bientôt la principale. Cette cristallisation est, si je puis dire, deux fois urbaine : les villes auxquelles les échanges marchands donnent de la consistance sont le terrain privilégié d'une juridification débordant du commerce vers les autres activités ; les villes non ou peu marchandes, nées à des fins administratives, militaires et religieuses, appellent, elles aussi, un maintien *détaillé* de l'ordre social. Les juges et les règles qu'ils appliquent permettent d'explicitier l'ordre social, de lui donner un sens en chaque cas d'espèce et de proportionner, du même coup, le recours à la force armée. Une Église qui sécularise ses interventions peut se charger de ce travail, mais la maturation de VE (t. 2, n° 62) finit par rendre tout à fait impossible l'involution du droit dans la religion (n° 22). Les États sans Église officielle, comme la Chine, peuvent même partager le règlement des conflits entre leurs fonctionnaires-à-tout-faire et les maigres autorités « d'en bas » (patriarches familiaux, anciens des villages, etc.), auquel cas l'idéologie juridique ne réussit jamais à se différencier des *li* réglant coutumièrement les devoirs sociaux (n° 20). Néanmoins, la ligne de développement prépondérante — que l'essor des échanges rend inéluctable — est l'expansion du droit sous l'égide de l'État.

L'organisation judiciaire tend à devenir un monopole étatique. Les juridictions d'Église sont soumises, en des matières de plus en plus nombreuses, à la concurrence ou à l'appel des juridictions étatiques. L'appel est une technique juridique qui s'élabore précisément pour introduire une certaine hiérarchie entre des juridictions disparates, en soumettant les jugements rendus par certains juges au jugement de nouveaux tribunaux, déclarés supérieurs parce qu'ils reçoivent de l'État le pouvoir de réformer les décisions des premiers. L'appel ou l'annexion pure et simple des juridictions corporatives et consulaires, naguère établies par les métiers ou les villes, permet également de soumettre à la justice étatique les litiges relatifs aux échanges économiques. Cette nouvelle division du travail crée, au sein de l'AE, un corps de juristes professionnels, qui a ses correspondants hors l'appareil d'État. Les avocats qui assistent les parties devant les tribunaux, les notaires qui aident les intéressés à donner forme juridique à leurs actes et maintes autres professions auxiliaires de la justice, se spécialisent, avec des missions et des statuts divers d'un pays à l'autre. Cet appareil juridique-judiciaire entretient et développe l'idéologie juridique.

L'État — c'est-à-dire le prince ou les « régnants » (t. 4, n° 56) — apporte à ce développement une contribution éminente, en promulguant des décisions de portée générale. La loi ne naît pas d'un seul coup, elle se distingue peu à peu des décisions occasionnelles et elle s'affirme par degrés, comme norme valable pour un temps, pour une province ou une ville, pour un corps d'état, etc., avant de devenir règle communément applicable dans toute l'aire étatique. Parfois aussi l'élaboration de la norme générale laisse une grande latitude aux magistrats, interprètes des décisions judiciaires précédentes ou juges d'appel des tribunaux inférieurs. Mais que les normes soient prétoriennes ou proprement légales, elles ont pour particularité d'offrir aux échangistes et aux autres justiciables éventuels

des modèles généraux auxquels leurs contrats et leurs autres actes juridiques doivent en principe se conformer.

Un pas de plus est accompli dans la formalisation du discours juridique, lorsque les juriconsultes établissent, à l'usage des tribunaux et des justiciables, des compilations générales de normes juridiques, que ces normes soient à dominante prétorienne comme dans le Code Justinien et dans les « coutumiers » de l'Europe classique ou à dominante législative comme dans le Code civil. L'ambition des codes est de rationaliser le droit existant, c'est-à-dire, au fond, de systématiser l'expression juridique de l'ordre social. Ces systématisations demeurent néanmoins vulnérables, car la vie sociale suit son cours. Tout code appelle ainsi une incessante exégèse jurisprudentielle et doctrinale. La « doctrine » est l'affaire de savants juristes, généralement rassemblés dans les écoles où sont initiés les professionnels du droit. Ces écoles, déjà spécialisées dans le monde hellénistique et romain, se multiplient à partir du XIII^e siècle. De Bologne et Montpellier, elles gagnent le monde entier à mesure que s'étend le règne de VE. Leurs élèves sont loin d'être tous absorbés par l'appareil juridico-judiciaire, car la formation juridique devient l'une des formations de base ouvrant l'accès aux carrières administratives de l'État et, à un degré moindre, à l'administration des « affaires », c'est-à-dire des entreprises relevant des MP capitalistes ou d'autres MP plus développés (t. 2, n° 50 sq.). La prolifération des juristes accompagne une juridification quasi générale de l'administration. Le droit devient l'habit même de l'ordre social, au point d'en paraître la forme naturelle et de créer l'illusion rétrospective que toute société ancienne doit avoir été, elle aussi, régie par quelque droit (**182**, 88).

[Retour à la table des matières](#)

24. Lorsqu'il réussit à mûrir, le droit apparaît comme une idéologie superbement adaptée à l'organisation des sociétés divisées en classes et soumises à la domination d'un État. Il réussit même à *dissimuler* la domination politique, alors que l'idéologie religieuse doit se contenter de la sanctifier. Les États bien policés sont ceux où des normes juridiques rigoureuses, assorties de contrôles judiciaires, semblent régler en tous ses détails l'usage des armes, de l'armée, de la police, de l'emprisonnement et même, si elle existe, de la peine de mort. La force qui sert le droit en tire vertu et la domination politique prend l'apparence d'un ordre social parfait — ou du moins, perfectible. Gardons-nous cependant de céder à cette illusion. Aussi parfait soit-il, l'ordre juridique d'une société est toujours incomplet et subordonné. Aux marges du droit triomphant, l'état d'urgence, l'état d'exception, l'état de siège, la loi martiale, la force majeure, le fait du prince, la raison d'État et autres alibis juridiques viennent dire qu'en dernier recours, force doit rester à la force lorsque l'ordre public est menacé en ses fondements, c'est-à-dire lorsque l'existence *du type d'État en vigueur* est menacée de l'extérieur ou de l'intérieur.

Mais, dans l'ordinaire des jours, l'idéologie juridique triomphe à bon droit. Elle donne forme aux relations sociales, elle rationalise la vie sociale, elle fixe avec clarté (sinon avec exactitude) le statut des personnes et des biens et la portée de leurs actes. Le droit sécurise la société civile (t. 5, n°30) en délimitant les pouvoirs ordinaires de l'État et en définissant les procédures selon lesquelles ces pouvoirs peuvent être ordinairement modifiés. La loi et le contrat se conjuguent pour donner aux actes des hommes-en-société une bonne prévisibilité. L'idéologie juridique a pour objet propre la normalisation ou la standardisation des relations sociales. Quand l'échange économique se double d'un rapport juridique, la doublure n'est pas taillée aux mesures de chaque relation réelle. En toutes leurs combinaisons, la loi et le contrat ne font rien d'autre que de ramener l'infinie variété des relations sociales effectives à une gamme relativement limitée de modèles. Le droit typifie les hommes-en-société, il leur assigne des rôles prédéfinis : le père de famille, le propriétaire, l'acheteur, le locataire, etc. De même, il typifie les liens entre eux, en les réduisant à une série de cas dûment normés. D'où l'allure casuistique que prend nécessairement la théorie juridique, qu'elle soit bâtie à l'anglo-saxonne sur la référence aux « précédents » ou qu'elle soit construite avec l'apparente harmonie d'un palais à la française. Tout l'art du jugement tient, dès lors, dans l'épuration des faits empiriques pour discerner, derrière leur détail, les normes dont ils doivent relever. Tout l'art des chicanes se réduit au choix de normes déguisant avantageusement les faits et à l'utilisation des formes et délais procéduriers qui régissent l'accès au tribunal, la hiérarchie des tribunaux et l'exécution de leurs sentences.

L'idéologie juridique fait coup double. Elle formalise l'ordre social, elle le rend intelligible, elle le pare des vertus d'un ordre rationnel et sagement perfectible. Du même mouvement, elle dissimule ou elle minore les oppositions structurelles dont la société est tissée, elle nie les classes, elle décrit leurs conflits comme des désordres aveugles ou des litiges singuliers et mineurs. Elle sert donc doublement la domination établie. Elle rend la société mieux gouvernable, en permettant d'opérer sur le modèle simplifié à quoi la grille de lecture juridique réduit l'immense matière sociale ; mais, en drapant cette domination des prestiges de l'ordre juridique, elle convertit l'État en gardien de la paix...

En parlant de l'idéologie juridique au singulier, n'ai-je pas confondu deux réalités distinctes ? Althusser pour qui « le Droit... cas unique, fait un avec son idéologie » (4, 36) incite à le penser. Balibar détaille l'argument : « L'idéologie juridique renvoie au droit ; mais bien qu'elle soit indispensable à son fonctionnement, elle n'est pas le droit lui-même. Le droit est seulement un système de règles, c'est-à-dire de contraintes matérielles, auxquelles se trouvent soumis les individus. L'idéologie juridique interprète et justifie cette contrainte, en la présentant comme une nécessité naturelle inscrite dans la nature humaine et dans les besoins de la société en général » (13, 54). Dans son *Introduction critique au droit*, Miaille pousse plus loin cette distinction, en définissant, aux côtés de l'idéologie juridique, une « instance juridique » formée par le système complet des

institutions juridiques (273, 114). Un droit ? Deux droits dont l'un serait idéologique et l'autre d'une nature différente ? Pour en juger, il ne faut pas seulement s'interroger sur le droit, mais aussi sur la représentation théorique de la société.

En effet, les auteurs cités adossent leurs conclusions à une représentation de la société qui érige le MP en modèle théorique de celle-ci, alors qu'il n'est, en fait, que le principal des concepts requis pour la représentation de sa structure économique. Cette erreur, que j'ai déjà discutée (t. 2, chap. 1), se double d'une imprécision dont Althusser et Balibar se sont à demi libérés (p. ex : 4, 98), mais dont Miaille demeure prisonnier. Pour lui, une « instance » se confond avec un niveau d'organisation du réel social, au lieu de désigner une procédure d'examen de la société, saisie dans sa totalité réelle, mais sous un certain angle d'analyse (t. 1, n°3). De ce fait, les analyses souvent pénétrantes de Miaille sont doublement déformées. D'une part, il s'oblige à rapporter au MP capitaliste et à de vagues survivances du pseudo-MP féodal (t. 2, n° 49) tout ce qu'il a à dire du ou des droits. D'autre part, il découpe l'idéologie juridique en deux segments, sans pouvoir justifier cette césure arbitraire. L'instance juridique selon Miaille comprend, en effet, deux éléments : elle désigne l'ensemble des institutions qui composent l'appareil juridico-judiciaire (t. 3, n° 13) et leur adjoint ces autres « institutions » que sont les normes juridiques « institutionnalisant » le mariage, la propriété, l'expropriation, l'armée ou ce que l'on voudra (273, 112). Dès lors, l'idéologie juridique selon Miaille se trouve réduite aux discours au second degré : ceux qui théorisent le droit ou en tirent argument pour légitimer l'ordre social existant. La distinction de Balibar, citée plus haut, s'apparente à celle de Miaille, à ceci près qu'elle ne mêle pas l'appareil juridico-judiciaire au « système des règles » qui constituerait le droit proprement dit, par opposition à l'idéologie juridique.

Le découpage opéré par Miaille et Balibar est injustifiable. Balibar, qui sent combien son « système de règles » est vague, croit en préciser la conception en présentant ces « règles » comme des « contraintes matérielles », ce qui n'arrange rien. La loi, le contrat, le juge, la peine et tous les autres outils du droit sont d'une parfaite *impuissance matérielle*. Ils tirent leur force matérielle de la violence organisée et monopolisée par l'État. La menace de cette violence peut suffire à donner au droit une efficacité pratique, ce qui revient à dire que, par contrainte sociale diffuse ou par intériorisation de ses normes (n° 9), il se charge d'une efficacité symbolique. Mais précisément, la différence essentielle entre la répression et le consentement, entre la domination et l'hégémonie, bref entre le politique et l'idéologique, passe là : entre la contrainte matérielle dont le droit est intrinsèquement dépourvu et la contrainte symbolique dont il est producteur éminent. L'argument de Miaille est différent, on l'a vu. Mais que sont les « institutions » dont il fait grand cas — lorsqu'on exclut de celles-ci l'appareil où s'activent les juristes professionnels ? Elles se réduisent à ce que les juristes appellent le « droit positif », c'est-à-dire à l'ensemble des normes en vigueur. D'où cette conséquence assez piquante : le droit échappe à l'idéologie dans la mesure où

il se pratique, et l'idéologie juridique ressemblerait d'assez près au discours *sur* la pratique juridique, n'était la tentation d'appliquer au domaine juridique une distinction science/idéologie qui rappelle celle qu'Althusser a formulée naguère, avant de l'abandonner (*id.*, 277).

Ces distinctions injustifiables résultent d'une méconnaissance non pas du droit, mais de l'idéologie. Nos auteurs oublient sa matérialité, son efficacité spécifique et sa propre logique. Ils ne voient pas que le droit, comme toute autre idéologie, ne se réduit jamais à de pures représentations, mais forme toujours un système rendu cohérent par sa propre logique, *un immense ensemble de pratiques et de représentations*. Le droit n'est pas le discours de la doctrine, ni le recueil de la jurisprudence, ni le code des lois : il est tout cela à la fois, mais il est aussi le procès, le contrat et l'ensemble des actes, des rites et des procédures mis en œuvre par l'appareil juridico-judiciaire. L'efficacité du droit résulte de son aptitude à napper toutes les relations sociales d'un glacis de normes et de formes. D'être partout répandu, généralement obéi et toujours appuyé, en dernier recours, sur la force publique, donne évidemment au droit une efficacité propre : le contrat lie les partis, la loi est exécutée, les litiges et les poursuites pénales deviennent marginaux.

L'idéologie juridique doit être conçue dans son unité. Elle est le droit sous toutes ses formes, positives et spéculatives, pratiques et théoriques, litigieuses ou quotidiennes, légales ou contractuelles, etc. Cette unité se conçoit à l'échelle de chaque société. Le droit ne devient jamais une idéologie « universelle », à l'inverse de certaines religions (n° 21). En effet, chacune des sociétés où il mûrit est soumise à un État qui lui imprime sa marque législative et jurisprudentielle. Certes, l'idéologie juridique se prête aux importations massives et aux greffes locales. Le droit romain inspire la plupart des États médiévaux où un droit renaît. Le Code civil s'exporte bien au XIX^e siècle. Mais les principes ou les codes ainsi transposés se diluent en idéologies juridiques variées, parce que le droit s'adapte au mouvement propre de chaque société.

Le droit peut être décomposé en éléments distincts, non point pour opposer les « institutions » juridiques aux « idéologies » qui en dériveraient — mais pour faire place à des analyses détaillées à plus grande échelle (n° 4) en tenant compte de la spécialisation qui s'opère dans l'appareil et dans le champ juridiques. Les tribunaux sont organisés en filières à vocation distincte, les pratiques contractuelles peuvent être spécialisées selon les objets dont elles traitent et même selon les lois qu'elles s'emploient à tourner. À tous ces titres, des droits spécialisés et parfois concurrents déploient leurs propres logiques et constituent autant d'idéologies distinguables comme telles. Mais leur distinction demeure relative, pour deux raisons. La principale tient à l'unité de l'appareil judiciaire, c'est-à-dire à l'existence d'un tribunal suprême ayant autorité pour réduire les conflits de droit, et harmoniser plus ou moins la jurisprudence. Subsidiairement, la logique de l'idéologie juridique

dominante vient généralement imprégner les autres logiques juridiques : ainsi du droit civil en France.

[Retour à la table des matières](#)

25. À la différence des religions, les droits passent nécessairement par certains stades de développement, parce que dans ses tendances fondamentales, leur histoire est réglée par celle de leur propre objet. Les religions n'ont pas un tel ressort, leur seul objet réel étant d'emplir tout l'espace idéologique disponible dans les sociétés étatisées (n° 21). L'établissement d'un droit devient inéluctable dans toutes les sociétés où VE s'affirme (t. 2, n° 66), après quoi l'objet propre de ce droit s'étend à la normalisation d'une part croissante des relations sociales, ce qui le force à s'adapter, sans trop de retard, aux transformations de la structure économique et politique — et de certains éléments, au moins, de la structure idéologique. Ce mouvement s'exprime, en chaque société, par un droit « national » que sa propre logique vient particulariser, mais pas au point de masquer les correspondances qui s'établissent entre les idéologies juridiques des diverses sociétés de développement comparable. La quasi-identité des normes juridiques régissant les principaux échanges économiques, dans les pays effectivement articulés par le marché mondial, donne une image extrême de ces correspondances. Dans les sociétés de développement comparable, celles-ci se manifestent par des parentés plus discrètes, mais qui intéressent les principes mêmes des divers droits. Un droit « égalitaire » succède à un droit « à privilèges » qui s'établit, lui-même, après une étape primitive où un droit encore embryonnaire cherche à affirmer son autonomie contre l'idéologie religieuse. Il faut bien voir, en effet, que l'idéologie juridique naît généralement après la religion, si bien qu'en caractérisant les grandes étapes du développement juridique, on peut, du même coup, observer comment le droit fait refluer la religion et comment sa maturation établit ou affermit la pluralité du champ idéologique (n° 19).

Avant l'essor de VE, les éléments épars qui composent ou annoncent l'idéologie juridique, en matière pénale et en de rares autres domaines, demeurent généralement prisonniers d'une idéologie religieuse. Les rites mis en œuvre pour régler les conflits entre familles et entre individus ou pour sanctionner les perturbateurs de la paix publique tardent à se différencier des autres rites qui s'appliquent aux objets divers dont les prêtres ont à connaître, isolément ou conjointement avec d'autres agents du prince. Ce qui relèvera plus tard du droit, de la santé, de l'enseignement, etc. — et aussi de la religion résorbée par ces champs idéologiques nouveaux — peut former, dans l'idéologie religieuse en vigueur, un magma encore indistinct, ou peut être rangé, par cette idéologie, en catégories sans rapports aucuns avec celles dont la spécialisation à venir décidera. Quand Weber fait du « droit sacré... le père de la pensée juridique rationnelle » (200-I, 438), il accorde aux religions un crédit que peu d'entre elles méritent — et toujours par hasard ou par la contagion d'un développement juridique survenu ailleurs. Ainsi, le

droit canon des Églises chrétiennes est un héritier indirect du droit romain, et le droit islamique intègre des legs venus de tous les droits mercantiles antérieurement développés au Proche-Orient.

Weber est mieux inspiré, lorsqu'il observe que « la domination du droit stéréotypé par la religion constitue l'un des obstacles les plus importants à la rationalisation du droit et de l'économie » (*id.*, 585). Ce n'est pas le ritualisme religieux qui fait obstacle, car la formalisation juridique s'accommode bien d'un ritualisme que la procédure judiciaire cultivera durablement. Ce n'est pas non plus l'orthodoxie qui est gênante, car le droit comme la religion s'emploient à résorber leurs contradictions internes, par des moyens qui relèvent de l'exégèse des textes sacrés. « Le premier garant de l'orthodoxie, c'est bel et bien le respect des formes dans un procès fait au texte lui-même » (364, 97), que ce texte soit Bible ou Code, Évangile ou Constitution. L'obstacle réel n'est pas là. Il tient tout entier dans ceci que Weber voit bien : la religion *stéréotype* le droit qui s'esquisse sous son emprise. L'orthodoxie religieuse, fondée sur des « vérités révélées » ou sur une tradition figée en sagesse éternelle, se prête mal à la casuistique des litiges et s'adapte plus mal encore au jeu mobile des échanges, alors que l'orthodoxie juridique mûrit toujours par référence à des lois suprêmes que des princes ont proclamées et que d'autres princes peuvent réformer. En outre, la loi juridique, aussi tatillonne soit-elle, fonctionne toujours comme cadre à contrat, laissant ainsi les hommes-en-société inventer à leur gré une bonne part de leur droit, alors que la « loi » religieuse, lourde de vérités préétablies, ne laisse guère de place à ces dynamismes.

Les premières idéologies juridiques qui réussissent à s'épanouir en tant que telles s'élaborent lentement dans les cités grecques et romaines. L'essor marchand ne suffit pas à expliquer cette novation. Encore faut-il prêter attention à la faiblesse relative des religions poliades et de leur homologue romaine (n° 20) et aux particularités politiques des Cités-États (t. 5, n° 46). Aucune Église n'est à déloger pour faire place au droit, et celui-ci trouve dans la participation citoyenne aux affaires publiques un ressort particulièrement efficace, dans les cités, comme Athènes ou Rome, où des citoyens assemblés sont législateurs et juges. La loi exprimant la volonté publique, la sentence l'appliquant aux cas d'espèce et le contrat porté par l'échange mûrissent en interaction. Le statut de la terre et de ses « propriétaires » et le statut des hommes, que les guerres, l'esclavage, les échanges et les aléas de la fortune différencient de plus en plus, trouvent à s'exprimer dans un discours social qui participe à la fois de la religion et du droit, sans verser de l'un ou l'autre côté, *faute d'appareil prématurément spécialisé*. La diaspora hellénistique diffuse ces novations. Dans l'Empire que Rome assemble, le droit continue de mûrir, à l'usage des citoyens libres, tout en trouvant dans l'activité administrative de l'AE un certain renfort. Les magistrats locaux, qui sont administrateurs autant que juges, et les bureaux impériaux concourent, en effet, au développement du droit qu'ils appliquent aux litiges et à la formalisation de leur propre travail administratif. La religion syncrétiste des empereurs et les religions

locales, d'inégale vigueur, ne sont nulle part adossées à des Églises puissantes, si bien que l'idéologie juridique romaine ne souffre de leur part aucune annexion asphyxiante. Les Églises chrétiennes qui tendent à s'unifier en conquérant un monopole dans l'Empire, après Constantin, et qui obtiennent effectivement ce résultat à Byzance, trouvent devant elles un droit déjà constitué, adossé à un appareil judiciaire de mieux en mieux spécialisé, si bien qu'elles doivent se résigner à dire les principes divins du droit, faute de pouvoir résorber cette idéologie séculière.

Lorsque la décadence de l'Empire, en Occident puis dans l'espace byzantin, leur offre enfin l'occasion d'exercer leur monopole idéologique, c'est qu'il ne reste plus rien du droit. Les échanges ont régressé, les États se sont racornis, l'appareil juridico-judiciaire a disparu, le droit n'est plus qu'un souvenir. Des objets juridiques libérés par la destruction de cette idéologie (n° 18) sont réappropriés, de-ci de-là, par les idéologies religieuses, mais le droit, en tant que tel, est à réinventer. À mesure que ses conditions objectives mûrissent derechef, cette réinvention se nourrit de l'héritage *littéraire* du droit romain. Mais le droit ancien ne renaît pas, c'est un nouveau droit qui prend forme pour normaliser de nouvelles relations sociales, différentes par bien des aspects de celles de l'Empire romain et des cités antiques. Un nouveau droit qui, cette fois, doit s'affirmer *contre* une idéologie religieuse puissamment appareillée et dont la résistance sera opiniâtre. L'extension des échanges, l'émancipation de maintes villes marchandes, le renforcement des États et la « nationalisation » des Églises (n° 22) seront les ressorts de cette renaissance qui durera plusieurs siècles.

« En 1500, la justice d'Église n'est plus, en France, que l'ombre d'elle-même » (61, 240), mais il faut encore plus d'un siècle pour réduire la compétence des officialités et du droit canon à la discipline professionnelle des clercs et à l'état civil des familles (57-II, 101). Plus précoce dans les Cités-États d'Italie, plus lent en Espagne et en quelques autres pays, un mouvement analogue s'observe un peu partout, en Europe occidentale, du XII^e au XVII^e siècle. Un appareil juridico-judiciaire se spécialise peu à peu, sous l'autorité de l'État. L'évocation, l'appel et la capture de compétences exclusives dont bénéficient les tribunaux supérieurs du prince imposent, d'en haut, une jurisprudence supérieure, que la décision politique, formalisée en édits et autres textes de validité plus ou moins générale, vient conforter. Un discours général du droit enveloppe les coutumes locales et les traditions des diverses catégories de tribunaux. Cette unification n'est cependant pas uniformisante. Elle rabote maintes particularités locales ou corporatives, dans la mesure où celles-ci gênent le pouvoir d'État (et sont réductibles sans trop de résistances). Mais l'éradication de tous les privilèges n'est nullement son objectif. Les villes, les corporations, les états provinciaux et les ordres (n° 43) peuvent jouir de droits particuliers, dès lors que ceux-ci n'attendent point aux intérêts du souverain, ni à l'autorité de son État.

À vrai dire, les privilèges ne doivent pas être conçus comme des injustices institutionnalisées. Ils prendront cette valeur dans les sociétés plus intégrées où le droit deviendra égalitaire, mais ils apparaissent d'abord comme des *lois privées* assurant la mise en ordre juridique de quelque élément de sociétés faiblement intégrées. En se multipliant, ils attestent la généralisation d'un ordre juridique qui laisse aux métiers, aux villes, aux provinces, la possibilité d'administrer la justice à leur façon, sauf à se plier au contrôle des tribunaux du souverain et à respecter ses édits. De même, les privilèges seigneuriaux *réduisent* la souveraineté de seigneurs, jadis indépendants (t. 5, n° 40), à un ensemble de normes qui marquent leur soumission. Des seigneurs, jadis « justiciers » souverains, ont le privilège d'être soumis à la seule justice de leurs pairs ou du roi. De nobles propriétaires fonciers, jadis percepteurs souverains de rentes et d'impôts, ont le privilège d'être exemptés des principaux impôts. Les privilèges d'Église, enfin, mêlent plusieurs des traits précédents. Ils sont à la fois seigneuriaux et corporatifs. Ainsi, le droit « à privilèges » peut fort bien constituer une idéologie juridique de plein exercice, couvrant tout l'espace social de normes régulatrices différenciées, que la haute justice d'État rend compatibles entre elles.

Pour devenir intenable, le droit « à privilèges » doit subir les assauts conjugués de l'échange et de l'égalité. La logique uniformisatrice de VE (t. 2, n° 110) n'y suffit pas. Certes, l'intervention de nobles et de clercs dans des transactions commerciales ne peut se banaliser sans que ces « privilégiés » soient soumis au droit commun des échanges. Mais le gros des échanges peut aisément s'engluer dans le marais des privilèges ordinaires. Les métiers jurés et les villes à chartre enserment les échanges dans un réseau de traditions protectrices dont les intéressés se satisfont. Ce sont les métiers libres des villes et des campagnes qui suscitent des réactions corporatives et non pas les corporations qui sont perçues comme un carcan. Les privilèges et VE se combinent ainsi en un équilibre peu dynamique, à quoi se reconnaît la logique dite de la transition VU-VE (t. 2, n° 68). Pour briser cet équilibre, il faut qu'une idéologie égalitariste vienne renforcer le jeu des intérêts manufacturiers et marchands qui tendent à libérer l'échange des privilèges qui l'entravent.

Le droit « à privilèges » est un droit séculier. Le droit divin sied aux princes, mais n'éclaire guère les juristes. La rationalisation juridique requiert des principes moins incertains. Les notaires garnissent de pieuses citations les actes privés qu'ils rédigent, mais les jurisconsultes cherchent des références plus substantielles. Ils les trouvent pour une part essentielle dans la théorie juridique elle-même : comme les mathématiques, le droit peut, en effet, proliférer à partir de ses propres postulats. Mais où asseoir ces postulats eux-mêmes ? L'autorité du prince est, à cet égard, des plus utiles, surtout lorsque ses décisions s'organisent en édits de validité suffisamment générale. Pourtant les différends entre États tendent à relativiser *l'imperium* des souverains. Le commerce maritime oblige à distinguer la piraterie du trafic honnête et à normaliser un premier droit international. En outre, « l'esprit des lois » se révèle capricieux. Montesquieu, qui le rapporte à l'humeur des

peuples et à l'organisation des États, rend douteuse la puissance fondatrice des souverains. Quand l'étoile des dieux et des rois pâlit à l'horizon du droit, que reste-t-il ? À bien suivre Montesquieu, Locke ou Rousseau, on ne tarderait pas à découvrir la société elle-même, mais la nature a infiniment plus de partisans. Le droit devient « naturel », il se théorise en « jusnaturalisme », il participe imaginativement d'une propriété que Dieu aurait instillée en l'homme. En l'homme ? En tout homme ? D'où viennent alors les différences juridiques qui les privilégient fort inégalement ? Le droit est désormais sur une pente fatale. Les « droits de l'homme » vont lui fournir de nouveaux principes, à commencer par celui-ci : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune ». L'idéologie égalitariste à laquelle le droit apporte sa redoutable contribution serait un rêve creux de philosophes, si l'égalité n'exprimait, en termes politiquement significatifs, un système d'aspirations auxquelles l'échange économique donne de la vigueur. Le mariage de l'égalité et de l'échange conduit à la révolution démocratique-bourgeoise (t. 5, n° 68).

« Ce n'est que lorsque les rapports bourgeois se sont totalement développés que le droit revêt un caractère abstrait. Chaque homme devient un homme en général, chaque sujet de droit un sujet juridique abstrait. En même temps, la norme revêt également la forme logique achevée de la loi générale abstraite. » (192, 110). L'insistance de Pašukanis est justifiée. Le droit commun qui se substitue aux « lois privées » est d'une abstraction bien accordée à celle que le marché impose aux échanges et que la citoyenneté imprime aux relations politiques. Le droit devient abstrait comme un « jeu de société » (293), jeu d'argent qui a ses joueurs, ses mises, ses règles et ses gages. Les codes « napoléoniens » où le droit antérieur est synthétisé traitent comme des entités égales tous les chefs de famille de toutes les provinces, de tous les métiers et de toutes les classes sociales. Égalité devant la loi et devant les tribunaux désormais rassemblés en une hiérarchie qui offre à tous les justiciables les mêmes filières juridictionnelles. Égalité devant l'impôt (qui bloquera pendant plus d'un siècle l'établissement d'une fiscalité *progressive* sur les revenus). Égalité électorale, d'abord traduite par « un propriétaire suffisamment imposé, une voix », puis par « un homme, une voix » et même, un siècle plus tard, par « un homme ou une femme, une voix ». Ces glissements progressifs de l'impôt et du suffrage, qui ont des correspondances dans le droit civil, commercial ou criminel (en matière de responsabilité, par exemple), résultent évidemment du développement social.

Le droit égalitaire assimile les transformations, en les traduisant dans sa propre logique. Les sociétés commerciales et les associations ne s'épanouissent, en son sein, que sous la forme de « personnes morales » hypothétiquement assimilées aux « personnes physiques » que sont les individus. Grâce à ce personnalisme juridique, l'égalité règne entre la société X et l'ouvrier Dupont, tous deux sujets de droit. L'égalité règne aussi dans la société X, entre tous les actionnaires, si bien que la dérive $P3 \rightarrow (P3)^3$ s'opère sous couvert d'équivalences juridiques imperturbables

(t. 2, n° 15). On le voit, l'égalité est souple mais fabulatrice : en droit français, d'où je tire mes exemples, comme dans les droits étrangers aux logiques différentes, l'essor du capitalisme corrode les « privilèges » juridiques et fait place à un droit égalitaire qui se développe en projetant des équivalences fictives sur les hommes-en-société et sur les institutions qui les associent à des fins diverses.

L'égalité des sujets de droit implique une hiérarchisation interne du droit. Celui-ci se divise en deux domaines, plus nettement séparés que jamais : celui du contrat et celui de la loi. Cette division, qui symbolise les rapports entre la société civile et l'État, est d'un contenu très sensible à l'évolution de la domination politique. La domination libérale bourgeoise (t. 5, n° 43) a pour corollaire une quasi-souveraineté du contrat. Les seules limites que les sujets juridiques ne peuvent franchir sont les prohibitions dites « d'ordre public », par lesquelles l'État impose à tous le respect de certaines normes ou interdit des stipulations jugées contraires aux bonnes mœurs ou à « l'intérêt général ». Ce dernier est défini sans équivoque juridique, dès lors que la loi devient l'affaire exclusive du Parlement délégué dans l'État par la SC (t. 5, n° 30). La loi dit la volonté de tous les citoyens dûment représentés et, dans ses limites, les volontés particulières des citoyens peuvent se donner contractuellement libre cours. En outre, les instruments juridiques de qualité diverse, par lesquels la loi se détaille, sont eux-mêmes hiérarchisés. La Charte ou la Constitution l'emporte sur la loi ordinaire qui l'emporte sur le décret d'application et ainsi de suite jusqu'à la décision administrative individuelle.

Cette hiérarchie qui transcrit juridiquement la supériorité du législatif sur l'exécutif souffre des entorses auxquelles le judiciaire doit porter remède. Les entorses dues « aux nécessités gouvernementales » sont toujours tolérées. Le « fait du prince » les absout et, d'ailleurs, le Parlement n'est-il pas le juge ultime des gouvernements qu'il peut renverser ? Les entorses plus nombreuses, mais moins grave, qui sont dues à l'action ordinaire de l'AE trouvent, pour leur part, une solution plus conforme à la logique juridique. Les institutions inscrites dans l'AE deviennent sujets de droit, justiciables de tribunaux spéciaux ou banals. Reste une transformation insidieuse : l'AE qui s'enfle devient peu à peu le principal producteur de normes juridiques additionnelles. Le flux des règlements et circulaires excède de beaucoup la production législative et interfère avec l'activité contractuelle. Sans doute, la hiérarchie des textes normatifs et le contrôle juridictionnel sont-ils censés maîtriser le prurit juridique des AE bureaucratiques ou financiers (t. 3, n° 50), mais la lenteur et le coût des procédures judiciaires et l'inégalité réelle des parties en présence rendent cette maîtrise quasiment impossible. Le droit doit une nouvelle fois torturer ses concepts pour faire place au corpus réglementaire, entre la loi et le contrat. Il se crée ainsi une zone grise où le règlement se déguise en contrat d'adhésion, tandis que le Parlement législateur est réduit à la production de lois principielles.

Vaille que vaille, le droit égalitaire s'adapte aux diverses dominations politiques induites par la révolution industrielle, par son extraversion impérialiste et par sa subversion étatique-socialiste (t. 5, chap. 9 et 10). Dans toutes les sociétés soumises à une domination bourgeoise, ce droit s'installe, quelle que soit la forme de régime (t. 5, n° 49). Ainsi, par exemple, on aurait tort de penser que les régimes fascistes sont la négation même du droit. Ils détruisent une certaine forme du droit égalitaire, mais la remplacent par une autre forme où les frontières de la citoyenneté sont doublées d'autres frontières juridiques encerclant « l'ennemi intérieur » qu'il soit « juif » ou « rouge ». Un droit semblable à celui des régimes démocratiques continue de régir les relations civiles et commerciales et les pénalisations criminelles des citoyens « ordinaires », tandis que la répression ressortit, elle aussi, à un droit bien formalisé et souvent respecté. La « solution finale » de la « question juive », dans l'Europe occupée par l'Allemagne nazie, a eu ses juristes, ses règles, son droit...

J'insiste sur ce point, car il éclaire deux réalités essentielles. L'une est que le développement du droit découle nécessairement de certaines conditions objectives : une société où le marché est la principale des articulations économiques, et où l'AE est de type bureaucratique ou plus évolué encore, ne peut se passer d'un droit de caractère égalitaire. L'autre est que le droit n'est, en lui-même, porteur d'aucune valeur morale. L'équité n'est pas une propriété intrinsèque du droit (279, 94). Celui-ci procure des jugements, non de la justice, des sanctions pénales, non des réparations ou des expiations.

[Retour à la table des matières](#)

26. Le droit étend prodigieusement l'espace idéologique des sociétés où il s'installe. Il constitue une nouvelle idéologie, *exclusivement tournée vers les affaires séculières* dont l'État doit connaître et, de ce fait, il est mieux adapté que la religion au réglage des relations sociales. Il rend donc possible l'établissement de nouveaux types d'hégémonie (n° 50). Par ailleurs, il constitue le prototype des idéologies autolimitées. En effet, à la différence de la religion qui ne se reconnaît spontanément aucunes limites, le droit ne déborde jamais des relations sociales. Il ne prétend jamais rendre compte des réalités naturelles et ne mène donc aucun combat d'arrière-garde contre les sciences de la nature. Sur la frontière H/S sa position est à peine moins nette. L'idéologie juridique véhicule une certaine conception de la psyché humaine, elle est solidaire d'une philosophie du libre arbitre, de la responsabilité, de la volonté, etc. Mais elle ne prétend pas, pour autant, imposer ses vérités aux sciences de l'homme, quand celles-ci se mêlent de rendre compte du psychisme humain. Bref, le droit est une idéologie de bonne compagnie, omniprésente mais restant sur son quant-à-soi.

C'est aussi une idéologie démultiplicatrice. En effet, la coexistence du droit et de la religion n'a pas pour seul effet d'adjoindre au champ religieux un second

champ idéologique. Elle aboutit nécessairement à la multiplication de champs idéologiques de plus en plus enchevêtrés. Cela tient pour partie aux corrélats du droit, notamment à l'essor de l'échange économique : le capital marchand est producteur de micro-AI et diffuseur d'idéologies variées. Mais cela tient également aux effets propres du droit. La religion annexe ou combat les autres idéologies, tant qu'elle en a les moyens. Le droit n'a pas de telles prétentions. L'appareil judiciaire frappe de ses foudres les idées et les organismes que le pouvoir d'État déclare condamnables, et les juges, surtout s'ils forment une « caste traditionnelle » (n° 49), peuvent se livrer, en outre, à maints excès de zèle. Néanmoins, le droit n'est pas systématiquement hostile aux novations. En outre, il se fait le gardien de la pluralité des religions, si celle-ci est tolérée ou proclamée ; il aide ainsi à ouvrir l'espace où d'autres AI et d'autres idéologies vont prospérer.

À ces développements dont on jugera prochainement (n° 27), s'ajoute une action, plus diffuse, dans et sur l'État. La normalisation juridique des relations sociales n'épargne pas les relations où l'État est impliqué. Le droit semble discipliner la force armée qui le sert (n° 22). La multiplication des interventions réglementaires dans la vie sociale a pour contrepartie une diffusion du contrat dans l'activité administrative (n° 25). Il n'en faut guère plus pour susciter l'illusion d'une soumission générale de l'État au droit. Illusion que Pašukanis dénonce trop rigoureusement : « L'État, en tant qu'organisation de la domination de classe et en tant qu'organisation destinée à mener les guerres externes, ne nécessite... pas d'interprétation juridique et ne le permet même pas du tout » (192, 126). Dans son principe, l'État est hors droit. Mais il ne l'est pas dans l'ordinaire de sa domination.

La constitution de nombreux hommes-en-société, en propriétaires dotés de droits sur des objets bien définis, oblige à qualifier les rapports que l'État entretient avec les moyens dont il dispose. L'État devient ainsi un propriétaire parmi d'autres, sinon un propriétaire *comme* les autres (t. 5, n° 14). Il devient aussi un partenaire dans les échanges économiques et, à ce titre, un justiciable. Le domaine privé du prince et le domaine public de l'État se différencient dans des conditions auxquelles la maturation du droit n'est pas étrangère (t. 5, n° 40). La saisie de biens privés, par le prince ou l'État, se discipline en expropriation pour cause d'utilité publique. De proche en proche, l'État se trouve ainsi érigé en sujet juridique.

Un pas de plus est franchi, lorsque le pouvoir d'État est conduit à exprimer et à sacraliser ses principes dans une Constitution. Certes, les règles constitutionnelles qui sont censées organiser le pouvoir d'État ne peuvent être garanties comme les autres normes judiciaires, même s'il existe une Cour constitutionnelle qui veille à leur respect. En effet, le garant ultime de toutes les décisions judiciaires, c'est-à-dire la force armée, fait généralement défaut quand la Constitution est gravement violée : s'il s'agit d'un « coup d'État », l'armée y est souvent partie prenante et s'il s'agit d'une révolution, son succès dépend précisément de la défaite ou de la « démoralisation » de l'armée. Néanmoins, la Constitution n'est pas un acte gratuit. Elle capitalise au bénéfice de l'ordre établi toute l'efficacité symbolique de

l'idéologie juridique. De ce fait, elle transforme la violation de la Constitution en une menace de crise hégémonique (n° 66). Dans certains systèmes mondiaux, un droit international vient, en outre, imposer quelques normes aux États souverains, au bénéfice de garanties que le prochain volume nous permettra d'apprécier. Ainsi, le droit fait mieux que maquiller l'État, il canalise sa domination et tend à en régler l'exercice. Mais il ne tire pas cette capacité de lui-même : du droit s'impose à l'État dans la mesure où les rapports de classes en vigueur imposent à toute la société une suffisante juridification (n° 61).

Le droit ne peut se développer sans exercer une profonde influence sur toute la vie sociale. La pédagogie juridique ne touche pas seulement le public étroit des justiciables effectifs, elle déborde, de tous côtés, vers les justiciables potentiels. Autrement dit, l'idéologie juridique pénètre profondément le Réseau. Le droit de la filiation, du mariage, de l'héritage ou du travail devient, par quelques côtés au moins, un savoir commun. La location ou l'achat du logement initient à quelques subtilités du droit immobilier. Le droit des transferts sociaux, le droit électoral, la citoyenneté des porteurs de carte d'identité ou de passeport, élargissent cette acculturation juridique. Le droit, dont les masses rurales des sociétés anciennes ignoraient à peu près tout, trouve un écho quotidien dans les discours des sociétés capitalistes ou post-capitalistes. L'ordre social se monnaie en évidences banales, de la déclaration des naissances à l'état civil jusqu'aux formalités entourant les funérailles des défunts. Les hommes-en-société, que l'idéologie juridique convertit théoriquement en sujets juridiques abstraits, deviennent très concrètement des sujets du droit : administrés, citoyens, porteurs de « papiers » divers, attentifs à « régler leurs affaires », titulaires conscients de droits et d'obligations multiples.

La critique du droit formulée par Marx et reprise par Lénine a été élaborée en un temps où cette juridification diffuse de la vie quotidienne demeurait élitique. En effet, il ne suffit pas que le droit devienne égalitaire dans son principe, pour qu'il affecte également l'expérience de chacun. Il faut que l'AE adjoigne aux codes et aux lois le flot bouillonnant de ses règlements et de ses circulaires, pour que le droit s'insinue partout. Il faut que les syndicats et d'autres associations donnent de la consistance à la masse des non-possédants et des propriétaires médiocres, pour les rendre aptes à porter en justice leurs différends avec les puissants, patrons, propriétaires ou notables (t. 3, n° 70). Il faut que la masse des salariés en vienne à détenir quelques épargnes et à acquérir la propriété de biens durables et de logements, pour que se multiplient les litiges banals et les contrats ordinaires où les gens du peuple sont parties prenantes. Il faut que se développe l'articulation parlementaire (t. 5, n° 11), pour que les masses populaires aient des droits électoraux à faire valoir. Il faut que l'articulation « welfariste » (t. 5, n° 11) s'étende pour que toutes les familles aient à défendre des droits à indemnité, à allocation, à retraite, etc.

Ces conditions sont loin d'être remplies dans l'Allemagne de 1875 que Marx a en vue, lorsqu'il glose sur le programme de Gotha. On conçoit donc que son

analyse du « droit égal » ou égalitaire ignore ces excroissances ultérieures. Pour lui, « le droit égal reste toujours grevé d'une limite bourgeoise » (105, 24), précisément parce qu'il égalise les hommes, abstraction faite de leurs inégalités réelles. Ce droit « ne reconnaît aucune distinction de classes » (id.). « *C'est donc dans sa teneur, un droit fondé sur l'inégalité, comme tout droit* » (id.). Que ce droit soit fondé sur l'inégalité n'est nullement douteux : il tire sa force d'un État dont la domination exprime et entretient l'inégalité des classes opposées. La forme égalitaire du droit masque cette inégalité essentielle et aide à l'entretenir. Autrement dit, le droit égalitaire devient l'un des garants de l'inégalité sociale. Mais peut-on en tirer, avec Marx, la conclusion qu'il en va de même *de tout droit* ? À bien lire les réflexions de Marx (id., 20-26) et les commentaires que leur consacre Lénine (81-II, 229-247), on ne peut manquer d'apercevoir, ici, l'un de ces aiguillages dangereux à partir desquels la pratique stalinienne s'engagera dans la voie que l'on sait. Marx ne conçoit d'autre avenir que la relève révolutionnaire du capitalisme par le socialisme et la transition à marches forcées vers cette « phase supérieure de la société communiste » où « l'horizon borné du droit bourgeois pourra être définitivement dépassé » (105, 25). D'où cette ambiguïté : que faire du droit au cours de la transition au communisme ? Faut-il user des normes anciennes que la révolution n'aurait pas mises à mal ? Faut-il construire, pour la transition, un nouveau droit dosant, de nouvelle façon, le « règlement technique », la loi et le contrat, comme le propose Pašukanis ? Faut-il, comme l'URSS y viendra peu à peu, agencer un nouveau droit de forme égalitaire en ménageant dans celui-ci des procédures organisant, en maints domaines, la possibilité d'interventions politiques arbitraires de l'appareil d'État et du Parti ?

Depuis la mort de Marx, l'histoire a fourni de nouveaux éléments de réponse. Ne reprenons pas, ici, la discussion sur la nature économique des sociétés qui ont succédé au capitalisme (t. 2, n° 110), ni sur leur nature politique (t. 5, n° 47), encore que ces données décisives imposent, évidemment, une réévaluation radicale des prévisions de Marx. À s'en tenir au seul champ juridique, deux observations suffisent. L'une est que, dans les sociétés capitalistes, le droit égalitaire a vu son « égalité de forme » se charger d'une certaine « égalité de fait » pour reprendre des termes entre lesquels Lénine établit, à tort, une opposition absolue (81-II 244). Cette transformation, encore timide et imparfaite, dépend tout entière du rapport des forces entre les classes sociales et de l'appareillage associatif qui l'institutionnalise (t. 5, n° 30). Les droits imposés et défendus par les organisations syndicales et politiques du mouvement ouvrier et par de nombreuses autres associations qui expriment d'autres intérêts de classe (n° 47) se sont logés dans l'édifice du droit égalitaire où ils font plus ou moins bon ménage avec les droits fondamentaux de la propriété privée. La transformation peut être modeste et précaire, encore qu'elle soit observable en de nombreux pays. Mais elle a néanmoins le mérite d'ouvrir une voie nouvelle. Elle montre que « tout droit » n'est pas nécessairement fondé sur l'inégalité, quoi qu'en dise Marx. Du même coup, le chaos juridique dans lequel le socialisme étatique s'est construit en URSS cesse d'être l'exemple de l'inéluctable désordre révolutionnaire, pour devenir un contre-

exemple : celui d'une révolution incapable de mobiliser, à son service, l'efficacité symbolique de l'ordre social dûment normalisé par le droit. Il ne s'agit pas de rêver à quelque *révolution par le droit*, utopie réformiste qui néglige naïvement les discontinuités inéluctables de toute novation sociale. Mais il s'agit de concevoir *l'utilisation révolutionnaire du droit*, c'est-à-dire la capture des procédures, des normes légales et des usages contractuels, comme instruments auxiliaires de la longue transformation sociale en quoi se résout toute révolution. De concevoir, du même coup, la subversion interne du droit, l'asservissement de sa logique égalitaire à la réalisation de l'égalité (n° 69).

Chapitre 7

Les idéologies « savantes »

« Salut, bois couronnés d'un reste de verdure. »

LAMARTINE.

[Retour à la table des matières](#)

27. Les sociétés où, comme en Chine, l'État se dispense de toute Église officielle et celles où, comme en Grèce, l'Église demeure longtemps immature (n° 20), *montrent à nu une prolifération idéologique qui est, ailleurs, partiellement résorbée par la religion officielle*. Qu'ils soient éclatants ou discrets, de nouveaux discours s'inventent, autour des princes et des puissants, pour dire l'art de guerroyer, de bâtir, de soigner, de festoyer, de gouverner, etc. Ces idéologies balbutiantes souffrent toutes d'un même handicap. Elles sont très faiblement appareillées et, donc, élitiques et de courte portée... Les conteurs itinérants, les pèlerins et les marchands peuvent porter au loin le récit des merveilles architecturales ou festives, observées au séjour des puissants : ils nourrissent ainsi le trésor des *Mille et Une Nuits*, mais ne multiplient pas les palais et les mosquées, à l'image de Bagdad ou de Sanaa. Les hommes aux talents éminents peuvent être prêtés, d'un puissant à l'autre, à moins qu'ils ne vendent leurs services : par ce canal plus direct, les pratiques nouvelles se diffusent, mais sans sortir du cercle élitique du pouvoir et de la richesse. La réputation des astrologues, devins, médecins, philosophes et autres *gourous* peut attirer des disciples venus de loin et leur permettre de *faire école*, mais le loisir d'apprendre ou d'enseigner est un luxe rare dans des sociétés où la survie collective requiert le labeur incessant de presque tous les hommes. Des manuscrits indéfiniment recopiés peuvent affermir la transmission des savoirs, mais les *scriptoria* procèdent du même luxe élitique. Bref, les nouvelles idéologies, portées par des appareils rudimentaires, ne conquièrent que de maigres publics.

Il ne saurait être question d'observer, en tous leurs détours, les conditions dans lesquelles cette prolifération finit par s'ordonner autour d'AI dont les champs d'action s'étendent, d'autant qu'une telle étude deviendrait infinie, dès lors que, par

de successifs changements d'échelle, elle viserait à cerner des appareils et des champs idéologiques de plus en plus finement définis. Le choix qui s'impose peut cependant être effectué de façon telle que la vérification de mes propositions sur la nature des champs idéologiques et de leur enchevêtrement se poursuive (n° 18), tout en privilégiant les secteurs qui intéressent directement la théorie sociale. Il suffit, à cette fin, de centrer la recherche sur les idéologies « sociales », c'est-à-dire sur celles qui ont pour objet la représentation de la société elle-même, et sur les idéologies « savantes » où l'extrême spécialisation des sciences contraste, de façon fort éclairante, avec l'éternelle recomposition syncrétique des philosophies. Les idéologies « savantes » seront examinées par priorité, les idéologies « sociales » trouveront place au prochain chapitre,

Toutes les idéologies spécialisées sont « savantes » à quelque titre. Chacune l'est, au regard de ses concurrentes, de par sa spécialisation même, ce qui revient à dire que le droit est plus savamment juridique que la religion... Ce truisme prend un peu plus de consistance si l'on observe, en outre, que chaque idéologie spécialisée est en quelque sorte hiérarchisée. Les docteurs de la loi ou de la foi, gardiens de la logique propre à leurs idéologies respectives, ont des homologues en tous domaines. Chaque idéologie a ses théoriciens, ses « savants ». Enfin et surtout, l'ensemble des idéologies spécialisées s'impose au réseau primaire comme une « culture savante », riche de pratiques et de représentations que les hommes, enfermés dans leur expérience locale et routinière, n'auraient pu produire. Ces banalités dûment rappelées, on peut définir les idéologies « savantes » de façon plus exigeante.

Parmi les idéologies nouvelles qui commencent à proliférer dès avant l'essor de l'école et du livre, deux démarches s'esquissent *parfois*. La première tend à représenter le monde, sans le secours des mythes et des dogmes, c'est-à-dire à chercher la raison des choses : elle est scientifique. La seconde s'emploie à régler l'activité intellectuelle des hommes, c'est-à-dire à faire rendre raison à la pensée elle-même : elle est philosophique. En réalité, ces deux démarches tardent à se disjoindre et sont mêlées à bien d'autres représentations dont elles s'épurent difficilement. Les idéologies « savantes » qui naissent de la sorte trouvent un puissant renfort dans l'école. La pédagogie scolaire incite à la réflexion sur le savoir et sur sa communication. Les demandes scolaires auxquelles l'école doit son extension (t. 3, n° 29) l'obligent à inscrire quelques sciences, au moins, dans ses programmes. À partir de là, les novations se multiplient et se soutiennent réciproquement, d'autant que le livre vient à la rescousse. On en jugera en prenant successivement trois fils conducteurs : la philosophie, l'école et la science.

La philosophie est une forteresse inexpugnable pour qui se laisse prendre à ses jeux. Jeu de problèmes indéfiniment ressassés, même si, parés des oripeaux que la science profane, l'histoire mondaine ou les découvertes exotiques peuvent offrir, ces problèmes sont occasionnellement reformulés. Jeu de miroirs où le sujet

pensant aperçoit l'« être » du monde au milieu des choses ou au fond de sa « psyché », non sans prêter attention aux œuvres léguées par la tradition. « Jeux de langage » que la critique philosophique démonte, quitte à produire de nouveaux jeux langagiers. On ne peut échapper à ces pièges délicieux qu'en tenant la philosophie à bonne distance critique (n° 4), pour s'inquiéter de ses échafaudages sociaux autant que de ses dires.

À cette fin, il faut d'abord souligner que la philosophie n'a rien d'éternel, ni d'universel. La « philosophie » que l'on extrait de la théologie médiévale ressemble au « droit international » des légistes (n° 25). Elle tire d'Aristote et d'autres philosophes grecs des arguments qu'elle asservit à ses fins religieuses. Thomas d'Aquin n'est pas un philosophe, mais il le deviendra *post mortem* grâce à tous les Maritain qui « philosophent » son œuvre théologique. J'insiste lourdement sur cette réévaluation transformatrice, car elle caractérise la philosophie comme toutes les autres idéologies. L'incessante réélaboration des objets culturels issus d'idéologies antérieures (n° 6) est le fait de toutes les idéologies vivantes en un temps donné, dès lors que celles-ci ne sont pas inhibées par leur objet réel, par les exigences de leur propre logique ou par les résistances des idéologies concurrentes. Aucune de ces conditions n'entrave la philosophie, bien au contraire. Comme la religion, c'est une idéologie attrape-tout : elle manifeste une aptitude illimitée à réinvestir les objets culturels en déshérence et à envelopper les idéologies concurrentes qui lui coexistent.

Cette boulimie tient à son objet propre, mais pour bien discerner celui-ci, il vaut mieux commencer par repérer l'AI philosophique qui lui donne forme. L'inventaire à très petite échelle, effectué au tome 3, n'a pu isoler cet appareil très exigü. Pour l'apercevoir, il faut affiner l'analyse et la conduire à rebours, des sociétés actuelles jusqu'aux origines de l'AI philosophique. Aujourd'hui, toutes les sociétés dotées d'un appareil scolaire de quelque ampleur (t. 3, n° 30) dispensent un enseignement philosophique. Les enseignants spécialisés à cette fin forment le contingent principal des philosophes professionnels. Autour de ce noyau, la nébuleuse philosophique s'étend dans plusieurs directions : elle a ses porte-parole et ses relais dans l'édition et dans divers autres médias (t. 3, n° 48), elle reçoit le renfort d'écrivains, de chercheurs spécialisés et de bons esprits marginaux ou rentiers, contribuant, de façon permanente ou occasionnelle, aux débats en cours. Aucune frontière semblable à celle qui sépare les clercs des laïcs ne vient séparer le bon grain de l'ivraie : on n'est pas philosophe ou non, on est plus ou moins philosophe, dès lors que la philosophie est devenue une dimension de la « culture savante ». Ainsi, dans sa forme la plus développée, l'AI philosophique assemble, autour d'un noyau exigü, *une nébuleuse* de semi-professionnels, de publics éclairés et de vulgarisateurs épars. Il apparaît essentiellement comme *un espace de discussion, organisé à partir d'un enseignement*.

Plus ces conditions font défaut, plus l'AI philosophique s'étirole, jusqu'à disparaître. La philosophie meurt si l'État, son Église ou son Parti ne supportent

qu'une orthodoxie unidimensionnelle. L'atteinte est moins grave, dans les sociétés où l'espace de discussion est suffisamment ouvert, mais où l'enseignement philosophique est peu développé : cela signifie simplement que la nébuleuse est dotée d'un noyau fragile et, donc, moins apte à spécifier le champ philosophique. La France des Encyclopédies illustre bien cet état de l'AI philosophique et les contradictions qui peuvent l'animer, entre des universités encore engoncées dans l'orthodoxie religieuse et l'appareillage léger, mais plus libre d'allure, qu'offrent la librairie (t. 3, n° 32) et les salons (t. 3, n° 34). À la limite, un enseignement qui est l'affaire de précepteurs domestiques ou esclaves et de pédagogues marchands peut suffire à donner vie à la philosophie, dès lors qu'un espace de discussion, abrité de l'orthodoxie contrainte, est effectivement ouvert. Telle est précisément la situation qui s'établit dans la Grèce ancienne où naît la philosophie.

L'appareillage qui porte celle-ci ne définit que ses conditions d'existence. Il reste à discerner son objet et sa propre logique. Si l'on en croit le jeune Marx, « la grande action de Feuerbach est... d'avoir démontré que la philosophie n'est rien d'autre que la religion mise sous forme d'idées et développée par la pensée » (98, 126). L'aptitude des philosophes à tirer du monde réel des catégories absolues et intemporelles donne de la vraisemblance à ce rapprochement. Leurs Dieux ont beau se nommer Être, Raison, Idée, Esprit, Science ou Homme, ce n'en sont pas moins des objets métaphysiques, hypostasiant les propriétés réelles ou supposées du monde où vivent les hommes. À quoi s'ajoute cette autre propriété commune : philosophie et religion ont une égale horreur du vide idéologique, elles l'emplissent avec la même ardeur. Mais le parallèle ne peut être mené plus loin. La religion cède nécessairement du terrain aux autres idéologies (n° 22). La philosophie est plus élastique. Elle est incapable de résister aux poussées des autres idéologies. Aucun appareillage omniprésent ni aucun soutien étatique ne lui permettent jamais de prétendre à un monopole idéologique semblable à celui des religions triomphantes, ni d'opposer aux idéologies rivales un barrage autre qu'argumentaire. Mais elle se nourrit des autres idéologies. Leur multiplicité élargit l'espace de discussion qui lui est nécessaire ; leurs conflits et leurs enchevêtrements l'enrichissent de nouveaux problèmes — ou de reformulations de problèmes devenus classiques. Quand les objets particuliers dont elle faisait naguère sa pâture sont capturés par une idéologie rivale, la philosophie enveloppe sa rivale heureuse d'un nouveau lacs de questions et d'hypothèses. Elle dit ce qui est juste ; le droit s'en mêle ; elle se fait philosophie du droit. Elle dit le beau, le bien, le vrai ; des arts, des « œuvres sociales » (t. 5, n° 11) et des sciences s'en mêlent ; elle se fait esthétique, morale ou épistémologie.

L'intérêt que la philosophie porte aux idéologies les plus diverses rend douteuse la liaison étroite qu'Althusser veut établir entre elle et la science. « Pour que la philosophie naisse ou renaisse, il faut que des sciences soient » (290, 22). Cela semble vrai, mais peut-on « en conclure que le travail de gestation philosophique a partie liée avec le travail de gestation scientifique » (id., 23) ?

La philosophie naît en Grèce, indissociablement mêlée à diverses réflexions qui mûriront, de leur côté, comme sciences mathématiques ou autres. Elle a pour première singularité, non ce cousinage, ni ce lieu de naissance, mais le climat social qui y règne. Elle naît dans l'espace idéologique d'un type particulier (n° 54) que constitue le réseau des cités grecques où l'Église et l'État sont légers et où l'esclavage procure à beaucoup de citoyens libres le loisir de débattre des affaires publiques et de toutes autres choses. La raison, qui s'invente en ces quelques siècles d'expérience citadine et citoyenne, est questionneuse et portée à la controverse. Elle se perfectionne comme rhétorique (art de convaincre), mais aussi comme sophistique (art d'embrouiller l'interlocuteur) et encore comme dialectique (art de mener à bien la discussion) et enfin comme logique (art de serrer ses arguments et d'ôter prise à l'adversaire). Vernant souligne que cette raison « ne se découvre pas dans la nature, elle est immanente au langage... [elle] permet d'agir de façon positive, réfléchie, méthodique, sur les hommes, non de transformer la nature » (143, 314).

Née du débat, la raison philosophique est rebelle à l'orthodoxie et à l'unité. Elle se nourrit de la pluralité des opinions, sans que l'art de penser juste ne puisse jamais se figer en normes univoques. Naturellement, la plupart des philosophes tendent au système, à Athènes comme ailleurs, et le dogmatisme inhérent à la pédagogie durcit ce trait, à mesure que se renforce le noyau scolaire de l'AI philosophique. Mais la philosophie dépérit dès qu'un système unique s'impose à elle. Les certitudes incontestées l'étiolent. Les certitudes incontestables l'étouffent. C'est d'ailleurs ce qui lui arrive dans l'Occident médiéval où l'hégémonie religieuse (n° 53) l'éteint pour quelques siècles et dans les sociétés extra-européennes où, faute d'une structure sociale convenable, la contestation philosophique ne réussit pas à mûrir avant que, par colonisation ou par imitation, les sociétés occidentales n'induisent sa maturation tardive. Les seules exceptions à noter sont celles des « microclimats » précaires que la faveur de princes éclairés et puissants ménage, de temps à autre, en Chine et en Inde, comme de Bagdad à Cordoue.

Là où les conditions de sa maturation conflictuelle sont réunies, la philosophie ne se développe pas. Elle se répète en s'étalant. Elle cède le terrain qu'on lui réclame, elle laisse la théologie aux théologiens, le droit aux juristes, l'art aux artistes, etc. Les idéologies politiques ne permettent plus de traiter de la *République* comme Platon, les idéologies économiques dévalorisent le discours d'Aristote sur la chrématistique, les idéologies scientifiques empêchent de philosopher comme Descartes, etc. Mais ce repli ne réduit pas la philosophie à l'inanité d'un discours aléatoire ou arbitraire sur un objet imaginaire. Bien au contraire, il ancre de mieux en mieux la philosophie sur son propre objet, lequel est des plus réels.

Cet objet, c'est l'ensemble des idéologies, non que la philosophie se veuille science des idéologies, mais simplement parce que l'espace hétérogène du discours social nourrit à jamais son questionnement et ses contestations. La philosophie

questionne la pensée humaine organisée en idéologies de nature et de spécialisation diverses. Elle s'inquiète de leurs méthodes, de leurs lacunes réelles ou imaginaires, de leurs propres logiques, de leurs théories (291, 62). Sa fonction majeure est de servir de clé de voûte au discours social, de combiner l'ensemble des idéologies spécialisées (ID 2) en une conception du monde qui ne soit pas un bric-à-brac hétéroclite de pratiques et de représentations juxtaposées ou emmêlées, mais un système ordonné. Quand elle emplit cette fonction, elle cimente l'hégémonie, comme l'a bien vu Gramsci (n° 66). Dans sa pluralité essentielle, la philosophie ne répond jamais d'une seule voix à cette demande. Elle assemble, à doses variables, des écoles qui nient l'unité du monde et dénoncent la vanité des *Weltanschauungen* et d'autres écoles qui professent des conceptions du monde au dessin éminemment variable. L'harmonie règne en certaines d'entre elles, la contradiction est au principe de leurs rivales. Leurs réponses sont évidemment « fausses » et « imaginaires » si on les mesure à l'aune des « vérités » scientifiques. Mais elles sont « vraies » si, par une série d'effets dont l'étude de l'hégémonie nous donnera la clé, elles deviennent des forces matérielles en s'emparant des masses. Et elles sont généralement « plus vraies » que les réponses religieuses, dans l'exacte mesure où elles substituent à l'autorité d'une parole « révélée » ou « sacrée » les raisons tirées du seul outil dont les hommes-en société peuvent disposer pour concevoir le monde : leur propre pensée. Fort utilement, la philosophie dérange le discours social commun et questionne les idéologies spécialisées. *Volens nolens*, elle est le terreau de sciences plus ouvertes, d'arts plus exigeants, de droits plus rigoureux, etc. Elle recule les limites du pensable.

[Retour à la table des matières](#)

28. L'école qui donne de la consistance à l'AI philosophique rend le même service à bien d'autres AI et devient, de ce fait, *une véritable pépinière d'idéologies savantes*. Autrement dit, la contribution de l'appareil scolaire à l'activité idéologique de la société ne se réduit pas au seul enseignement. L'école refoule vigoureusement les discours naïfs du Réseau (n° 16). L'Église s'engage plus tôt dans cette voie et y obtient des résultats déjà substantiels (n° 21), mais la plus inquisitoriale des religions, futile confortée de « dragonnades » persévérantes, est d'une efficacité bien inférieure à celle de la scolarisation, dès lors que celle-ci se généralise. En effet, l'Église dominante est peu inventive. Quand elle a fait taire les sorciers et les hérétiques et quand aucun autre AI ne vient la déranger, si ce n'est dans les sphères supérieures du pouvoir et de la richesse, l'Église peut ressasser indéfiniment son discours religieux et laisser s'établir un certain équilibre routinier entre sa conception du monde et les discours traditionnels qui survivent dans les différentes mailles du Réseau. L'école est plus dérangeante, parce que le monde dont elle est la médiatrice est un monde en mouvement plus rapide, où les besoins de formation qu'elle doit satisfaire deviennent évolutifs, tout comme les savoirs formateurs qu'elle diffuse.

À quoi s'ajoutent les effets propres de sa pédagogie qui l'oblige à reconstruire le monde dans l'esprit de chaque écolier, depuis *l'abc*. L'école est le lieu où le monde s'écrit, où le langage « naturel » est discipliné et où, par-delà cette ré-initiation langagière, des savoirs s'offrent comme révélateurs des mystères infinis du monde. *L'école mobilise les puissances analytiques d'un discours* qui fournit des réponses à une part croissante des questions que se posent les hommes. C'est par là qu'elle corrode les discours du Réseau. Elle enrichit aussi ce Réseau par les boucles nouvelles que la convivance scolaire suscite (n° 11), mais cet enrichissement ne doit pas masquer son effet principal : pendant de longues années, le travail scolaire s'emploie systématiquement à « rationaliser » le monde et à combattre toutes les conceptions « irrationnelles » enracinées hors d'elle.

Volontairement ou non, l'école sert de catalyseur et de médiateur à bon nombre d'idéologies spécialisées. Dès sa naissance, elle commence à vulgariser les prestiges de l'écriture. Elle prépare ainsi les publics potentiels de l'AI éditorial (t. 3, n° 32) ; mais, pour clarifier l'analyse, j'omettrai provisoirement les effets idéologiques que l'imprimé projette à la cantonade, pour m'en tenir aux effets que l'école discipline. Car il s'agit bien de discipline. Aucune école ne tarde à s'inventer des méthodes progressives pour organiser son travail pédagogique et pour ordonner les objets de son enseignement. Ce faisant « elle convertit les idéologies dont elle se fait le véhicule en disciplines dûment programmées, pour l'enseignement desquelles elle spécialise ses personnels. Les termes que je viens d'employer résument d'une phrase un processus qui, souvent, s'opère par approximations successives. Mais, autant les détails concrets de ce processus et les causes prochaines qui le déterminent méritent une étude attentive pour qui veut rendre intelligible l'état effectif de l'enseignement dans une société donnée, autant il importe de repérer, dans toute sa généralité, l'organisation que l'école imprime à de vastes pans du discours social, car cette organisation développe au loin ses effets. *Le débouché scolaire offre une finalité précise à la prolifération idéologique* encore mal spécialisée que l'on observe aux abords du pouvoir et de la richesse (n° 27) et à laquelle l'existence même de l'école donne un élan nouveau. En effet, les enseignants et une partie au moins du public cultivé qu'ils forment constituent le réseau secondaire (n° 11) où les divers AI, spécialisés ou en voie de spécialisation, trouvent de multiples renforts.

En outre, les enseignants spécialisés de chaque discipline constituent souvent, par eux-mêmes, le groupe central de ces divers AI, comme on l'a déjà observé pour l'AI philosophique (n° 27). Les idéologies mathématiques, scientifiques, littéraires, historiques, géographiques, etc., trouvent, dans l'appareil scolaire, leur principal point d'appui. L'école est généralement le principal réservoir d'intellectuels spécialisés, hors l'Église — du moins tant que l'expansion des AE, bureaucratiques ou plus développés encore (t. 3, n° 50), et des grandes entreprises, n'en vient pas à se nourrir, elle aussi, d'intellectuels qualifiés.

Le faisceau d'idéologies savantes que l'école engendre, passe pour la culture même, l'enseignement définit un champ « culturel » et les hiérarchies internes au système scolaire se décalquent dans ce champ, en stratifiant des « cultures » supérieures, secondaires, etc. Cette représentation élitique de la culture est renforcée par les procédures que l'AI scolaire met en place pour sélectionner et former son corps enseignant. La France a poussé l'esprit de système jusqu'à la caricature, lorsque, à la fin du XIX^e siècle, elle a redessiné la structure de cet AI pour le rendre apte à une scolarisation universelle : des écoles « normales » ont été chargées de former ses enseignants ordinaires et des écoles « normales supérieures » se sont employées à normaliser supérieurement les élites enseignantes destinées à ses Universités et à ses Grandes Écoles... Mais la caricature était vraie : l'enseignement discipline l'idéologie.

La vigueur dont l'école fait preuve pour refouler les patois linguistiques et idéologiques du Réseau, pour stimuler les idéologies savantes et pour discipliner leur désordre spontané, fait de l'AI scolaire un concurrent redoutable des Églises. En effet, le syncrétisme enseigné n'est pas, comme le droit, une idéologie autocantonnée (n° 25). L'école est le médiateur principal des dérangements que les sciences, les philosophies et tous les autres savoirs introduisent dans le public religieux et, donc, dans le discours religieux. Le livre accompagne ses efforts d'une action plus souple mais plus élitique et plus diffuse. Plus élitique, parce que le public des lisants est, en tous pays, une fraction seulement du public scolarisé. Plus diffuse, parce que la graine livresque ne germe qu'en terrain déjà préparé, alors que le message scolaire bénéficie d'un labour pédagogique répété et du supplément d'efficacité symbolique que lui procure l'image et la parole du maître là présent. C'est seulement à partir du moment où de nouveaux vecteurs deviennent d'usage courant (t. 3, n° 48) que l'école est — ou paraît — surclassée. Mais il reste à vérifier, de science méthodique et d'expérience point trop courte, qui, de la télévision ou de l'école, est le médiateur le plus efficace. Je gagerai que l'école l'emportera, en asservissant à ses fins les outils télévisuels et informatiques et en ajustant sa pédagogie au flux quasi permanent des messages télévisés, car elle dispose, à cette fin, d'un atout décisif : le pouvoir symbolique de la parole vivante, elle-même inscrite dans le réseau des affects qu'élèves et maîtres nouent nécessairement.

Toujours est-il que, si l'on considère l'école du point de vue d'une Église, force est de reconnaître en elle le concurrent principal, le commis voyageur des idées modernistes. D'où les longues batailles que livrent les Églises bien établies pour le contrôle de l'école. L'affaire peut se jouer de bien des façons : enseignement par les prêtres à tous les niveaux ou aux principaux d'entre eux ; formation des maîtres contrôlée par l'Église ; contrôle indirect sur les programmes et sur les maîtres, par le détour de l'État ou d'autorités locales bien-pensantes ; maintien d'un enseignement religieux au sein de toutes les écoles ou des principales d'entre elles, si leur contrôle global est perdu ; maintien d'un enseignement confessionnel, assisté ou non de subsides publics, si la laïcisation du gros de l'AI scolaire devient

inélucltable, etc. Les péripéties de cette lutte pour la « direction des âmes » emplissent généralement une longue période qui s'ouvre *au plus tard*, lorsque la révolution industrielle déferle dans une société et rend nécessaire une scolarisation étendue, sinon généralisée (t. 3, n° 30). Dans les pays où la configuration locale des luttes de classes surcharge le conflit Église(s)/école de déterminations multiples, touchant à la forme du régime politique, au droit d'association, à la liberté de la presse, etc., l'extension de l'AI scolaire devient généralement l'enjeu et le ressort d'une idéologie *politique* antireligieuse. Les bataillons d'instituteurs deviennent l'armée du progrès, porteuse d'une idéologie de forme laïque, scientiste, populiste ou progressiste, selon les éléments qu'elle tire de la conjoncture idéologique.

L'enseignement valorise les idéologies qu'il incorpore dans ses programmes et, du même coup, il dévalorise les idéologies auxquelles il ne fait aucun écho, ou, *a fortiori*, celles qu'il combat. D'une société à l'autre, le tri ainsi opéré est de portée variable selon le type d'hégémonie en vigueur (n° 50) et selon les mécanismes grâce auxquels le contrôle de l'école est assuré. La tutelle étatique est à son maximum dans les sociétés où l'AI scolaire est totalement incorporé à un appareil d'État, lui-même centralisé et orienté par un pouvoir d'État féru d'orthodoxie. Plus on s'éloigne de ces limites, plus l'école peut prendre du champ. Mais la loi du marché, le jeu des pouvoirs locaux, les obligations que l'État prodigue avec ses subventions et la conception de l'ordre public que ses lois définissent, inscrivent toujours l'école dans un système de contraintes. Si bien que l'analyse concrète du discours et des silences de l'école en ses diverses filières est l'un des meilleurs révélateurs de l'hégémonie en vigueur. Mais, autant il faut se garder d'une adhésion naïve aux vertus supposées de l'école dispensatrice des lumières, autant il faut refuser la caricature inverse d'une école condamnée à n'être que la reproductrice de l'ordre établi (p. ex. : **161/311**). La vérité ne se tient pas en quelque juste milieu, elle fluctue au gré des luttes de classes. L'école asservit, l'école libère : toujours, elle fait l'un et l'autre, mais à doses variables, selon son insertion structurelle et selon les conjonctures idéologiques. C'est-à-dire selon le développement des luttes de classes dans l'idéologie (n° 48). La seule notation qui soit valable pour toutes les sociétés où l'école a dépassé le stade élitique (t. 1, n° 31) est que son existence même *élargit potentiellement le champ des luttes idéologiques*, ce qui est une autre façon de dire que l'école sert de tremplin à de multiples idéologies spécialisées.

[Retour à la table des matières](#)

29. L'édition rend des services analogues, à partir du moment où l'imprimerie et le commerce joignent leurs efforts pour produire et diffuser le livre (t. 3, n° 32). Celui-ci trouve évidemment ses publics parmi les lisants que l'école a initiés, mais il fonctionne de façon moins disciplinée que celle-ci. Il offre un exutoire aux

idéologies existantes ou naissantes que l'école n'inscrit pas au rang des matières à enseigner. Naturellement, l'offre livresque n'est pas illimitée. Des contrôles plus subtils que ceux de l'appareil scolaire s'exercent sur la production des livres (t. 3, n° 41), mais celle-ci dispose néanmoins d'un puissant ressort marchand : la concurrence, la contrebande et le colportage triomphent assez aisément des obstacles de la censure, du moins tant que le marché existe et n'est pas soumis à un contrôle politico-policier des plus détaillés. La liberté de l'impression est indispensable pour la diffusion massive du livre, puis des journaux, mais son défaut ne bloque pas complètement la circulation de l'imprimé, d'autant que l'évolution des techniques de reprographie vient compenser le renforcement éventuel des contraintes étatiques. Même réduite au *Samizdat*, l'édition moderne surclasse de loin les *scriptoria* antiques.

Le livre transforme la scène idéologique. Il sert d'outil à tous les AI, mais leur procure des concours inégaux. Les AI aptes à mailler tout le territoire trouvent en lui le support de leur « rationalisation » interne. Il aide à fixer leurs discours propres, à régulariser l'activité de leurs agents épars. Il aide aussi à renforcer leurs liens avec leurs publics, mais avec un bénéfice douteux. En effet, *le livre modifie les rapports de forces entre les AI* Les possibilités qu'il ouvre aux AI peu développés donnent à ceux-ci une vigueur nouvelle. Les idéologies élitiques qui fermentent en des groupes étroits trouvent, dans le livre, une chance de conquérir une audience plus vaste. Les idéologies savantes que l'école canonise trouvent, par le livre, l'occasion de se vulgariser plus largement encore. À la limite même, chaque homme peut s'ériger en producteur d'une idéologie, diffusable bien au-delà de sa sphère de convivance (n° 11), dès lors qu'il réussit à lui donner une forme véhiculable par le livre. La théorie gramscienne du « grand intellectuel » qui, tel Croce, « règne » sur la pensée de son temps, exprime cette tendance au superlatif (n° 64).

Cependant, la maturation de l'AI éditorial n'annule pas la puissance des AI préexistants, ni celle des AI spécialisés qui se multiplient par la suite, à la faveur de l'échange et de l'association (t. 3, n° 43). Simplement, elle modifie les règles de leurs compétitions. Au jeu ancien, où l'accès au Réseau dépendait exclusivement des hommes que chaque AI pouvait mobiliser, se substitue un jeu nouveau où cette présence physique massive demeure décisive, mais cesse d'être exclusive, grâce au livre qui s'infiltré partout, mais demeure exposé à la concurrence inlassable que d'autres livres lui apportent et aux contre-offensives des AI massivement appareillés. Si bien que les idéologies nouvelles, qu'il véhicule, doivent désormais remplir d'autres conditions pour conquérir un public durable. Elles doivent se nourrir de *l'habitus* scolaire, c'est-à-dire des savoirs et des habitudes de pensée façonnés par l'école. Elles gagnent à s'appareiller localement, ce qui est le propre de toutes les idéologies qui s'entretiennent dans un cadre associatif quelconque : le livre ou le journal sert, alors, à matérialiser le lien associatif. Et surtout, les idéologies nouvelles portées par le livre et la presse doivent, pour s'enraciner durablement, répondre de quelque façon à des intérêts durables des hommes

qu'elles touchent : elles s'incrument en donnant forme à des intérêts sociaux (n° 47). Faute de quoi, le livre flotte quelque temps, porté par les courants de la librairie, avant de sombrer dans le néant. Mais les œuvres conservées par le livre acquièrent la fragile immortalité de leur support matériel : elles sont là, lettres mortes des bibliothèques que les érudits dépoussièrent, lettres vives que les marchands vendent encore, lettres classiques que l'école rend telles, lettres renaissantes qu'une nouvelle conjoncture idéologique ranime éventuellement.

L'édition n'est pas seulement servante de la « culture » scolaire et véhicule banal des livres émanant des diverses catégories d'idéologues spécialisés. Elle produit en outre un champ « littéraire » dont les belles-lettres sont le fleuron, mais qui s'enrichit de compartiments multiples à mesure que les intérêts « littéraires » des lecteurs se diversifient. La « culture » scolaire n'est pas le seul formateur de ces intérêts « littéraires ». Les « goûts » élitiques qui se forment dans les « milieux cultivés » concourent à leur évolution. La presse et sa « critique » répandent ces « goûts » et en forment d'autres. L'AI éditorial devient, à son tour, le foyer de « goûts » nouveaux, à mesure qu'il étoffe son commerce de talents aptes à sélectionner les bons auteurs et à juger ou à préjuger les attentes des publics potentiels.

À partir de là, les stratégies commerciales, les « goûts » des milieux cultivés qui s'étendent et se diversifient, les réactions de la presse et des autres vecteurs et la prolifération des champs idéologiques spécialisés combinent leurs effets, sur la toile de fond d'une société que l'école et les médias modernes acculturent de façon de plus en plus profonde, mais qui demeure exposée à des modes rendues fugaces par des conjonctures idéologiques de plus en plus mobiles (n° 41). Sous ces pressions multiples, le champ « littéraire » se diversifie. Des genres littéraires naissent et meurent, des sensibilités s'affirment et s'effacent, des « écoles » se cristallisent et s'évanouissent, des « auteurs » de plus en plus nombreux accèdent à la publication et à l'oubli, des gloires s'instaurent et s'effondrent, des génies ignorés accèdent aux panthéons posthumes d'où les expulsions ne sont pas rares. Bref : une vie littéraire s'impose.

Dans la filière occidentale, la presse, la radio et la télévision renouvellent, par étapes de plus en plus saccadées, la novation produite par le livre à partir du XVI^e siècle. Dans les autres aires de civilisation (n° 59), où l'Europe dominatrice introduit ces innovations avec retard et en désordre, les effets qu'elles produisent sont à étudier cas par cas, pour prendre en compte, précisément, les conséquences de ce désordre et l'inégal développement des structures idéologiques où ces vecteurs interviennent. Sous cette réserve, on peut noter que la presse, puis la radio et la télévision, exercent, à leur manière et sous les contraintes marchandes ou politiques qui caractérisent leur statut, la même double action que l'édition livresque. Elles s'offrent comme vecteurs sélectifs pour la diffusion d'idéologies, préexistantes ou non ; elles constituent un terrain propice pour la formation de nouveaux milieux « cultivés », de quasi-appareils d'en haut (t. 3, n° 34) ; elles

rassemblent, en contingents d'inégale importance, des professionnels fonctionnellement liés aux divers AI. Du même coup, elles constituent de nouveaux champs idéologiques qui leur sont plus ou moins communs — et dont chacun peut évidemment être analysé à diverses échelles.

Le premier de ces champs est commun aux trois nouveaux vecteurs : c'est celui de l'information, vaste syncrétisme aux contours mobiles, où l'activité sociale devient à elle-même son propre spectacle, où la vie sociale se fragmente en événements et où n'importe quelle réalité humaine, naturelle ou sociale, présente ou passée, positive ou imaginaire, peut venir se mirer comme « nouvelle » ou comme commentaire des « nouvelles ». La presse, qui devient illustrée, préfigure, en outre, un autre champ idéologique — que la radio et surtout la télévision portent à maturité. Dans ce champ nouveau, qui surclasse aujourd'hui tous les autres, pour la généralité des populations téléspectatrices, l'information, la vie littéraire, la « culture » scolaire et les produits d'idéologies plus spécialisées qui accèdent aux écrans sont touillés en un brouet où les contributions tirées des arts majeurs et surtout mineurs occupent une place prépondérante. L'information dit le spectacle du monde. Ce nouveau champ construit un spectacle où le monde mythique des fictions, des musiques, des jeux et des sports submerge le monde réel (dont l'information dit quelque chose qui peut être tout aussi mythique).

[Retour à la table des matières](#)

30. La science est une grande vedette des *shows* télévisés. Les miracles technologiques et médicaux qu'elle inspire sont présentés avec un zèle insistant qui ferait d'elle le demiurge de notre monde, si ses défaillances supposées ne venaient rendre leur dû à l'irrationnel et au tragique. Les catastrophes naturelles, les accidents techniques, les conflits théoriques vulgarisables et jusqu'aux malheurs ordinaires des hommes mortels donnent prétexte à son procès. La science est impuissante... La science peut tout... Mais toujours la science au singulier.

Les idéologies scientifiques, c'est-à-dire les sciences véritables, ont peu à voir avec les idéologies scientistes et anti-science, encore qu'aucune frontière infranchissable ne les en sépare. *Le discours des scientifiques n'est jamais scientifique en tous ses éléments*, il peut déborder vers l'éloge mythique de la science comme vers maintes autres idéologies et, surtout, il peut être contaminé par celles-ci, sans que les scientifiques s'en rendent compte. Le discours philosophique d'un Claude Bernard généralisant la portée de sa méthode expérimentale, le discours religieux d'un Pasteur, le discours politique des savants devenus ministres ou militants, ne tirent de leurs illustres auteurs aucune vertu scientifique. Plus insidieuse encore est la philosophie spontanée qui s'insinue dans les discours proprement scientifiques (291). Les idéologies scientifiques naissent d'un arrachement aux évidences, d'une reconstruction méthodique de quelque partie de la représentation du monde, mais jamais elles ne peuvent faire table rase

de toutes les évidences acquises, ni reconstruire le monde *ex nihilo*. *L'originalité de chaque science tient à la rigueur de son propre discours, aux exigences de sa logique et aux rapports réglés qu'elle établit entre son discours et l'objet réel qu'elle vise à représenter*, mais cette originalité est toujours relative, provisoire et vulnérable. La science progresse en révisant et en disqualifiant ses discours antérieurs et en s'épurant des scories venues d'autres idéologies, mais elle n'en finit jamais de se réviser et de s'épurer, elle n'atteint jamais aucun savoir absolu. Au reste, je viens de dire « la science » : on aura compris que ce singulier, qui embrasse l'ensemble des idéologies scientifiques, est de commodité, et ne doit jamais être confondu avec l'objet que l'idéologie scientiste édifie ; c'est, en abrégé, le système des sciences saisies dans leur diversité et dans leur inégal développement ; c'est aussi une façon de nommer une classe d'idéologies, distincte des classes religieuse, juridique, etc., sauf à montrer, chemin faisant, ce qui spécifie cette classe.

Les savoir-faire traditionnels sont une composante des discours élémentaires, entretenus dans les divers maillons du Réseau (n° 11). Ils s'enrichissent, au fil des siècles, d'inventions modestes (384, 52). Ils demeurent longtemps associés à des représentations magiques (n° 15). Mais dans les métiers artisanaux, abrités des caprices du climat ou des matériaux délicats comme les minerais, l'aura magique pâlit. Moins les aléas naturels se font sentir, mieux apparaissent les propriétés du travail humain. Ainsi désenchantées, les techniques *commencent* à prendre la forme que nous leur connaissons : ce sont les idéologies « professionnelles » des métiers que la division sociale du travail spécialise, c'est-à-dire les systèmes de pratiques et de représentations où se condense le savoir d'un métier. Mais leur forme moderne ne *finit* de se dessiner qu'après la maturation de sciences qui disent, de mieux en mieux, ce que sont les matériaux, les processus auxquels le travail s'applique et les outils dont il fait usage : alors les techniques deviennent des technologies, des modalités d'application de savoirs scientifiques.

La science et la technique sont unies par une dialectique à laquelle la révolution industrielle donne un élan irrésistible. Auparavant, l'explicitation et la généralisation des savoirs latents dans les savoir-faire étaient une entreprise occasionnelle et fragile ; désormais, elle trouve dans l'industrie une provocation incessante. L'application de la science à la production qui caractérise le stade MT 3 (t. 2, n° 21) lui donne son ancrage définitif et provoque son développement cumulatif en toutes directions. La science qui suivait la technique en vient à la précéder. Au lieu de chercher l'explication de pratiques efficaces, au lieu de chercher comment triompher des obstacles qui rendent certaines pratiques inefficaces, elle en vient à chercher pour chercher, quitte à s'interroger ensuite sur les conséquences technologiques à tirer de ses « découvertes » théorico-expérimentales.

Le lien entre les techniques productives et les idéologies scientifiques est essentiel, mais il ne jouit d'aucune exclusivité, ni même d'aucune priorité, avant la

révolution industrielle. Les techniques destructives qui s'élaborent au service de l'art militaire et les techniques non strictement productives (t. 2, n° 60) qui desservent les idéologies les plus diverses, pour la satisfaction des princes et des puissants, pour la plus grande gloire des dieux ou pour les besoins de quelque appareil que ce soit, suscitent, elles aussi, des réflexions et des recherches qui peuvent être de caractère scientifique ou, plus exactement, qui peuvent paraître telles, lorsque des sciences, enfin assurées de leurs principes, viennent réévaluer leurs méthodes et leurs résultats. L'astronomie qui vagit dans les divinations religieuses a de nombreuses cousines, comme on peut le vérifier en inventoriant, par exemple, les trésors de la « science » chinoise (113). De toutes ces idéologies préscientifiques, la plus féconde est assurément la philosophie car, en raisonnant le monde, elle ouvre la voie à un questionnement méthodique des pratiques efficaces de toute sorte. En débattant des causes apparentes ou cachées qui meuvent les choses sensibles et qui règlent la perception qu'en ont les hommes, la philosophie permet de construire, vis-à-vis des savoir-faire techniques ou vis-à-vis des conceptions du monde de toute sorte, la distance critique où la science s'établit. Plus cette critique se tourne vers la pensée elle-même, plus elle tend à la philosophie (n° 27) ; mais, qu'à l'inverse, le doute soit tourné vers les choses autant que vers leurs représentations, et la science peut germer.

En effet, les idéologies scientifiques s'établissent par un dédoublement systématique du monde. La science double les objets réels par un discours théorique qui vise à en rendre raison, à expliquer leurs liaisons, à généraliser ces liaisons en lois. Elle se coupe du réel pour en construire une représentation méthodique, mais elle fait retour au réel pour vérifier la pertinence de cette représentation. De ce point de vue, la science est profondément matérialiste, elle ne doute pas de l'existence d'objets extérieurs à la pensée : elle postule et vérifie l'existence des relations objectives indépendantes de ses observations (307, 89). La fameuse indétermination des particules élémentaires qui, après Heisenberg, fit les délices de philosophes, ravis de gloser sur la crise de la physique, est l'exemple type de l'inintelligence des rapports entre une science et son réel de référence. Jamais les physiciens n'ont douté que la matière physique dont ils visaient à rendre compte était et *demeurait parfaitement semblable à elle-même*, dans son objective matérialité, avant comme après Heisenberg. Ils ont douté des concepts par lesquels ils la représentaient jusque-là, et des concepts matérialisés en instruments d'observation (369, 31) dont ils se servaient pour vérifier, sur le réel, leurs théories. Et la crise s'est résolue, comme toujours, par une rénovation théorique et un enrichissement expérimental, avant de faire place, comme toujours, à de nouvelles crises de même nature.

Un malentendu plus grave encore est celui qu'exprime Lacan pour qui « il est clair que notre physique n'est qu'une fabrication mentale, dont le symbole mathématique est l'instrument » (74-I, 167). Loin de se réduire à ce jeu d'esprit, la physique n'existe que par ses rapports réglés avec la *physis*, monde réel où ses théories se vérifient et s'appliquent, faute de quoi elles sont mises au rancart. Toute

idéologie scientifique est un système de pratiques et de représentations visant à « l'appropriation cognitive de l'objet réel par l'objet de la connaissance » (2, 85). Toute science se distingue des autres idéologies par la façon dont elle cerne et construit son objet. De cet objet, d'abord cerné comme il se peut, c'est-à-dire comme le veulent les idéologies préscientifiques, la science bâtit une première représentation qu'elle systématise autant qu'il lui est possible et dont elle vérifie la valeur explicative, en observant les réponses du réel à des pratiques réglées. À partir de là, s'ouvre la dialectique, proprement scientifique, de la théorie et de l'expérience. Pour ses besoins, chaque science incite à la construction de sens artificiels, plus subtils que les sens humains, pour voir, entendre, peser et mesurer de mille manières les objets réels, et de machines de travail plus complexes que les outils et machines de la production ou que la main humaine, pour opérer sur ces objets. Sens et machines qui permettent à l'observation du réel de franchir les limites fort courtes de l'appareillage sensorimoteur des hommes, et, donc, de donner du réel des représentations plus élaborées que les perceptions naïves ou méthodiques.

Ce faisant, la science n'est pas prisonnière d'un sensualisme nouvelle manière, qui ferait de ses théories les servantes des sensations mieux appareillées, que les sens et machines artificiels procurent aux scientifiques, car elle discipline ses observations dans un « objet de connaissance », c'est-à-dire dans une théorie où les concepts qu'elle forge, les lois qu'elle a vérifiées et les hypothèses qu'elle formule s'organisent selon sa propre logique. Celle-ci varie d'une science à l'autre, selon les propriétés observées du réel et selon les capacités d'observation disponibles. Mais elle présente également maints traits communs à toutes les sciences, dus à l'importation des résultats d'une science à l'autre, au commun usage des mathématiques et aussi aux communes limites que la structure idéologique impose à la pensée savante, à un stade donné du développement social (n° 66). De crise en crise, c'est-à-dire de novations conceptuelles en découvertes expérimentales (350), l'objet réel visé par une science donnée se modifie, parce qu'il devient observable et concevable autrement. Modification qui ne nie aucunement son objectivité invariée : c'est comme si l'homme jetait un nouveau regard sur le monde après avoir été doté d'yeux plus puissants. Toute science progresse en approchant de plus près le réel, sans jamais l'approcher *au* plus près. Elle donne de l'épaisseur au monde, mais continue de chercher ce qui peut exister sous les « couches » qu'elle a rendues « visibles », lesdites « couches » étant à concevoir comme autant de niveaux d'organisation de la matière. En somme, les sciences substituent au monde *sensible* des objets-là-donnés, un monde *vérifiable* d'objets dûment théorisés, dont le monde sensible (aux sens de l'homme) n'est qu'une forme — et pas nécessairement la plus importante pour l'intelligibilité du réel.

Dans l'Europe des XVII^e-XIX^e siècles, les sciences connaissent une mise en ordre contradictoire. D'abord, leur multiplication et l'affermissement des débats philosophiques incitent à la rationalisation des recherches éparées. Une théorie générale de la nature, de la société et de l'homme s'esquisse aux confins de la

science et de la philosophie et elle trouve de multiples expressions, de l'Encyclopédisme français à l'hégélianisme allemand. Mais la Révolution française et la révolution industrielle viennent dévier cet élan. L'industrie capitaliste donne du prix aux sciences de la nature dont les progrès cumulatifs ne cesseront plus. La Révolution française, son écho européen et ses suites ravivent, au contraire, la vigilance des pouvoirs contre les dangereux « philosophes » qui mettent en question l'ordre établi. Les sciences de la société sont tenues en une suspicion à laquelle l'économie échappe seule, car le marché, dont le triomphe devient éclatant, appelle nécessairement une idéologie qui rende compte, plus ou moins scientifiquement, de ses performances et de leurs ressorts. Quant aux sciences de l'homme, comment mûriraient-elles, dans cet univers culturel où une dissymétrie s'impose aux deux autres catégories de sciences ? Les sciences de la nature étudient l'homme, *en tant qu'il procède d'une espèce animale comme les autres*, mais les sciences de la société sont bien empêchées de comprendre *l'homme social* et, faute d'une suffisante émulation entre ces deux armées scientifiques, *ce qu'il y a de spécifique en l'homme* demeure l'objet du discours commun, de la religion ou, au mieux, de la philosophie.

Depuis le premier XIX^e siècle, le tableau a certes changé, mais pas au bénéfice d'un développement scientifique mieux ordonné. La progression des sciences de la nature au service de l'industrie s'est finalement convertie en une industrialisation de ces sciences. Industrialisation due à l'ampleur croissante de leurs appareillages expérimentaux et à l'extension des effectifs professionnels dont la coopération est désormais requise pour le travail scientifique. Mais aussi industrialisation qui fait de la recherche scientifique une matière politique, subordonnée dans ses moyens et ses orientations au « mécénat » des firmes et, surtout, aux décisions budgétaires des États. D'où la subordination des sciences de la nature aux choix politiques : les applications militaires, les stratégies « spatiales » des puissances sont ainsi devenues non pas les moteurs exclusifs du développement scientifique, mais à tout le moins des objectifs dotés de fortes priorités, au regard d'autres objectifs également soumis à des choix politiques (santé, énergie, indépendance technologique, etc.). Les sciences sociales, en revanche, ont vu leur handicap s'aggraver, comme on le vérifiera prochainement. Les sciences de l'homme, enfin, ont continué de souffrir de l'incertitude essentielle où les plonge l'inégal développement de leurs « voisines ». Malgré les promesses du freudisme et les tentatives de la psychologie expérimentale, elles demeurent balbutiantes (n° 8).

Comme les autres idéologies « savantes » les sciences ont trouvé un point d'appui solide dans l'AI scolaire (n° 28). Vulgarisées aux divers niveaux de l'enseignement, elles retardent sur les recherches en cours, surtout lorsqu'elles s'industrialisent. La diffusion d'un minimum d'acculturation scientifique dans le discours social commun et la vulgarisation des « découvertes » scientifiques par la presse et la télévision compliquent plus encore la situation. Cette prolifération colore tout le discours social et favorise la cristallisation d'idéologies scientistes ou antiscience qui ne doivent rien aux sciences, sinon leurs labels.

[Retour à la table des matières](#)

31. Cette valorisation équivoque de « la » science déteint sur beaucoup d'autres idéologies qui tendent à se parer, indûment ou prématurément, des vertus supposées de la « scientificité ». Si les *Christian Sciences* restent rares parmi les religions, les prétentions des sciences juridiques, politiques, morales, sociales, humaines et même des socialismes scientifiques se font entendre avec une ardeur croissante. Des idéologies se « scientifisent » en donnant une forme mathématique à leur discours : elles se nourrissent de sondages, de statistiques, de programmes informatiques, etc. À vrai dire, ces indices ne prouvent rien, ni pour ni contre le caractère scientifique d'une idéologie. Les sciences tirent leur spécificité non de ces médiateurs, mais des liens qu'elles établissent, grâce à eux, entre leurs théories et leurs faits. On peut en juger, en discutant les deux illusions symétriques entre lesquelles se partagent les idéologies à prétentions scientifiques infondées : l'illusion positiviste de celles qui croient s'incliner devant les faits « comme toute science » ; et l'illusion théoriciste de celles qui croient produire des théories rigoureuses « comme toute science ».

L'illusion positiviste travestit les sciences positives. Les sciences sont positives, parce qu'elles rapportent leurs théories à des faits. Mais en réalité, *elles produisent ces théories et ces faits*. J'y insiste : elles produisent leurs faits scientifiques, en extrayant du monde réel des faits calibrés par leurs théories et établis de diverses façons, selon leurs propres techniques d'observation/vérification. Quand ces techniques d'observation/vérification produisent des faits dont la théorie rend mal compte ou quand des novations conceptuelles sont introduites dans la théorie et dans l'appareillage d'observation/vérification, les faits scientifiques sont soumis à réévaluation et à révision, c'est-à-dire qu'ils sont construits d'une autre manière, plus riche que précédemment. Mais, avant comme après, les faits scientifiquement construits sont positifs, parce qu'ils manifestent des propriétés effectives du réel, préexistantes à l'observation qui en est faite, mais intelligibles seulement dans la mesure où les théories scientifiques les expliquent.

L'illusion positiviste consiste à croire que les faits préexistent, *dans leur pureté significative*, à l'observation normée qui les constitue. Elle confond les faits sensibles — c'est-à-dire les apparences sous lesquelles le réel se donne — et les faits scientifiquement établis, *elle confond le donné et le vérifiable*. Les scientifiques ne sont pas à l'abri de cette illusion. Ils y tombent dès qu'ils oublient ce que leurs faits doivent à leurs théories (394), aux instruments qui les matérialisent et aux techniques d'observation/vérification où ces instruments sont employés. L'illusion positiviste atteint son acuité la plus extrême, lorsque *des idéologies inaptées à opérer sur le réel pour en extraire des faits selon des procédures théoriquement fondées* prennent comme réel de référence les données empiriques, les apparences sensibles arbitrairement ou aléatoirement repérées

(= découpées) par leurs spécialistes. Les soi-disant faits positifs qui servent alors de matière première à leurs élaborations sont de hasardeux témoignages, d'aléatoires documents, d'exacts relevés de choses vaguement discernées, de savants comptages de phénomènes quelconques, bref des traces douteuses des activités sociales, des comportements humains et des réalités naturelles. Rien ne garantit la pertinence de ces faits, tant qu'aucun travail scientifique ne vient les évaluer et les remodeler sans cesse, c'est-à-dire les rendre ductiles à la théorie et, donc, aptes à conditionner et à vérifier celle-ci.

L'illusion théoriciste est d'une autre nature et elle pose des problèmes beaucoup plus délicats lorsqu'elle s'inscrit *dans la zone grise des savoirs en voie de « scientification »*. De façon générale, cette illusion étend les bénéfices de la « scientificité » à tout ou partie des idéologies dont la logique propre s'inspire des logiques propres aux sciences. À des titres divers, la discipline imposée aux concepts sociologiques par un Weber, la rigueur mathématique déployée par l'économétrie, les protocoles vérifiables des psychologies expérimentales et maints autres arguments analogues peuvent être invoqués, par diverses idéologies spécialisées, pour que soit reconnue leur qualification scientifique. Leurs prétentions sont à discuter cas par cas, au regard de leurs performances totales, c'est-à-dire de leur aptitude à produire des faits, à les rendre intelligibles et à *imposer leurs résultats comme autant de données incontournables par les autres idéologies scientifiques*.

Ce dernier point mérite réflexion parce qu'il aide à délimiter la zone grise des savoirs préscientifiques. Les sciences dont l'objet réel est d'ordre naturel *se reconnaissent mutuellement*, non par une connivence d'appareils, mais parce que ce qu'elles disent des objets réels qu'elles ont construits s'impose de l'une à l'autre. Toute science dont l'objet spécifique recoupe de quelque façon celui d'une autre science est *liée* par les résultats de la première, qu'elle doit nécessairement intégrer. Ou, ce qui revient au même, une science ne peut *se libérer* des résultats d'une autre science dont l'objet recoupe le sien, qu'en établissant que ces résultats sont incomplets ou incorrects, auquel cas les nouveaux résultats, dûment établis et vérifiables, viennent à leur tour *lier* la première de ces sciences.

En revanche, les échanges de ce genre sont des plus rares entre les idéologies plus ou moins scientifiques qui prennent pour objet de référence quelque aspect du réel social. Leur rareté apparaît clairement si l'on fait abstraction des politesses de l'érudition académique et si l'on tient compte des divergences souvent irréductibles qui séparent les diverses écoles relevant d'une même discipline. Les résultats qui s'imposent effectivement à toutes les idéologies « sociales » comme représentations de propriétés objectives du réel social demeurent exceptionnels (n° 35). Au mieux, ils font penser à ce qu'étaient les résultats des sciences de la nature, aux XVII^e-XVIII^e siècles, en Europe occidentale : quelques pics isolés, entourés par des océans d'incertitude. Depuis lors, les sciences de la nature ont révélé que ces sommets épars étaient solidaires du continent qu'elles ont peu à peu fait

émerger. Elles ont ainsi validé les hypothèses, nées aux confins de la science et de la philosophie des XVII^e-XVIII^e siècles, hypothèses qui balisaient hasardeusement le continent à découvrir.

Des hypothèses analogues ont souvent été formulées, depuis la même époque, sur l'étendue, les formes et les contours du continent social encore immergé sous les incertitudes des savoirs préscientifiques. Les plus puissantes de ces hypothèses sont dues à Marx, d'où la prétention, parfois sensible chez Marx lui-même et souvent reprise par ses disciples de diverses tendances, d'inscrire le matérialisme historique au rang des idéologies scientifiques pleinement constituées. J'évoque ici cette prétention, non pour la discuter au fond (n° 36), mais parce qu'elle a été naguère soutenue, chez Althusser, d'arguments qui ont renouvelé l'illusion théoriciste.

L'enjeu, il est vrai, était de taille, puisqu'il s'agissait de ranger « le » marxisme du bon côté d'une frontière idéologie/science, qu'Althusser érigeait alors en muraille de Chine. La gageure se soutenait d'une trinité théorique — la Théorie, la « théorie » et la théorie (2, 69). En effet, les systèmes cohérents de concepts que j'ai souvent évoqués sous le nom de théorie, pour en observer la présence dans les idéologies les plus diverses, étaient redistribués par Althusser sous trois rubriques distinctes. La Théorie à majuscule désignait « la théorie de la pratique en général », c'est-à-dire le matérialisme dialectique. Autrement dit, une seule théorie philosophique avait droit au nom de Théorie, les autres philosophies étant rejetées dans l'enfer de l'idéologie. Venait ensuite la « théorie » entre guillemets, laquelle identifiait « le système théorique déterminé de chaque science, y compris le matérialisme historique », ladite « théorie » étant du même coup interdite aux idéologies non scientifiques : pas de « théorie » théologique, pas de « théorie » juridique, etc. Enfin, la *théorie* en italiques embrassait toute une branche de l'activité humaine, à savoir « la pratique théorique de caractère scientifique » : le savant dans son laboratoire et le marxiste « sur le terrain des luttes » pouvaient ainsi pratiquer la *théorie*. Ces repères dûment posés, la « scientificité » du marxisme s'établissait comme un arrachement à l'idéologie, par sa constitution en « théorie », c'est-à-dire en un corps rigoureux de concepts *aptés à embrasser la totalité sociale* et trouvant en eux-mêmes les principes de leur intelligibilité et de leur véracité : *velum est index sui*, le vrai s'indique de lui-même, notait Althusser, après Spinoza (4, 74). La démonstration, on le voit, reposait tout entière sur les vertus supposées d'un ordre théorique dont la conception n'allait pas sans arbitraire.

À l'époque où Althusser plaidait *Pour Marx*, le PCF, incapable de se déstaliniser, souffrait d'une débandade intellectuelle à laquelle Althusser voulait précisément s'opposer. À cette fin, il entendait affirmer le caractère scientifique du matérialisme historique et inciter les partis « marxistes », dont le sien, à plus de rigueur théorique. Mais il devait également déraciner une thèse stalinienne que le PCF avait naguère répandue à grand bruit, avant de l'abandonner sans

explications : la distinction de la « science bourgeoise » et de la « science prolétarienne ». Toutes démarches compliquées par de délicats problèmes tactiques et stratégiques, touchant à l'art de faire entendre ses raisons dans le PCF et à l'appréciation à porter sur l'URSS, la Chine et d'autres éléments du « mouvement ouvrier international ». Mais, par-delà ces préoccupations éphémères, Althusser s'attaquait à un ensemble de problèmes indépendants de la conjoncture des années 1960. Notamment à ceux-ci : du caractère scientifique — ou non — des idéologies inspirées de Marx (n° 36) ? de la nature des certitudes et vérités établies par les sciences et par les autres idéologies (n° 65) ? et surtout : de la spécificité des sciences, parmi l'ensemble des idéologies spécialisées ?

Pour répondre à cette dernière question sans céder à l'illusion positiviste, ni à l'illusion théoriciste, il faut embrasser d'un même regard l'ensemble des savoirs acquis par les hommes-en-société, avant de déterminer les qualités spécifiques par lesquelles les savoirs scientifiques se distinguent, *relativement* à cet ensemble. Au premier abord, l'ensemble des savoirs se confond avec le système complet des idéologies en vigueur dans une société donnée (n° 72). Ce que les hommes savent — *lato sensu* — c'est ce que le discours social leur donne à penser. Toutefois, ce magma de représentations et de pratiques est soumis à divers tris par l'action combinée des idéologies qui se spécialisent en se concurrençant et par l'éclairage nouveau que reçoit, de ce fait, l'expérience pratique des hommes-en-société. Dans la filière occidentale où les idéologies scientifiques finissent par mûrir, avant de rejaillir vers le reste du monde, la décantation des *savoirs* est fortement marquée par les sélections qu'opère l'école : elle consacre le prestige des savoirs qu'elle enseigne. Et comme ses choix sont eux-mêmes influencés par les philosophies qui fleurissent dans l'Université et autour d'elle, les *savoirs nobles* sont généralement jugés tels, en fonction de leur abstraction et de leur cohérence, au regard des critères — variables mais exigeants — des diverses philosophies.

Toutefois ces *savoirs théoriques* ne sont pas les seuls à être valorisés. Les *savoir-faire*, empiriques ou faiblement théorisés, où se résume la sagesse des activités utiles, se distinguent « eux aussi, du tout-venant du discours social, en particulier dans les arts et métiers artisanaux.

Les sciences qui ne naissent jamais d'un miracle soudain ne font que prolonger ces diverses tendances. Elles *débordent* certains savoirs théoriques déjà anoblis, elles *dépassent* certains savoir-faire déjà à demi théorisés. Leurs itinéraires sont plus divers que l'analyse précédente ne le suggère en son schématisme : toute histoire des sciences, même purement anecdotique, permet d'en juger. Mais par ces itinéraires historiques variés, toutes les idéologies scientifiques réussissent à se constituer comme telles à partir du moment où *elles appliquent à un objet réel un savoir-faire réglé par un savoir théorique visant à représenter complètement cet objet et lui seul et où, de ce fait, elles entrent dans l'infini processus d'ajustement réciproque de leur savoir théorique et de leur savoir-faire à leur objet*. On peut certes remplacer les termes savoir, savoir-faire et objet réel par ceux de théorie,

d'expérimentation et de fait construit ou expérimental, mais à condition de ne jamais perdre de vue l'unité organique de ces trois termes dans toute science. Sinon, on s'expose à comparer les théories scientifiques à d'autres théories, sans tenir compte de leurs attaches nécessaires avec les faits qu'elles construisent et expliquent ; ou bien, à prendre des faits quelconques pour des faits scientifiques, sans tenir compte de la liaison de ces faits aux théories, scientifiques ou non, qui les déterminent et les qualifient. S'agissant, par ailleurs, de l'expérience, il faut prendre garde au fait que ce terme est associé, dans l'usage courant, à l'appareillage technique des sciences dites expérimentales, ce qui en réduit la portée (62, 144). Tout savoir-faire articulant réciproquement une théorie scientifique et les faits qu'elle détermine et qu'elle explique, c'est-à-dire *toute procédure pertinente d'observation/vérification*, peut qualifier une science, même si cette procédure ne se matérialise pas en appareils de laboratoire, mais en de tout autres objets, tels les comptages statistiques de l'économiste.

Des trois termes interdépendants par lesquels toute idéologie scientifique se caractérise, le plus important est la théorie. Non point parce que les faits seraient là, toujours déjà donnés, car ces faits doivent être arrachés à l'opaque évidence du réel. Non point parce que les savoir-faire « expérimentaux » seraient toujours d'une infinie plasticité, car maintes théorisations, qui se voudraient scientifiques, restent souvent en suspens, faute de procédures propres à les vérifier. Mais bien parce que, le plus souvent, et tout spécialement à l'origine de chaque science, c'est de la théorie que viennent les novations décisives comme les blocages aveuglants. Bachelard a bien mis en lumière les discontinuités théoriques dont procèdent les sciences. L'élaboration du premier paradigme, par lequel chaque science s'arrache aux illusions communes et aux explications incertaines en vigueur jusque-là, lui apparaît comme un acte novateur décisif, une « coupure épistémologique » qui rompt le savoir antérieur et permet à un savoir proprement scientifique de s'établir et de s'éprouver. Chacune des novations ultérieures constitue elle aussi une coupure épistémologique, en ce qu'elle annule ou englobe le savoir précédemment acquis. S'appliquant à analyser les conditions de telles coupures, Bachelard a surtout tourné ses recherches vers le fonctionnement de l'imaginaire humain chez les scientifiques et vers l'imprégnation philosophique, plus ou moins consciente, dont ils sont les prisonniers involontaires (361, 32 sq.). Cette réflexion, qui ne débordait de l'ordre H (n° 10) que pour s'intéresser aux seules idéologies philosophiques, a été profondément renouvelée par Foucault.

L'Archéologie du savoir, où Foucault a rassemblé les principaux résultats théoriques et méthodologiques de ses recherches, n'est pas une œuvre en tout point satisfaisante, parce qu'elle ne prête pas une attention suffisante à la lourde intendance de l'idéologie, ni aux rapports structurels que celle-ci entretient avec la FE et la FP. Autrement dit, Foucault ne se soucie guère de ce que j'appelle la FI, mais il braque toute son attention sur le seul discours social (n° 5). D'où ses laborieux efforts pour décomposer ce discours en objets discrets (332, 29-154). Mais, ces réserves dûment faites, il faut saluer la puissance novatrice des analyses

que Foucault produit en prenant en écharpe l'ensemble du discours social, pour mettre au jour les liaisons qui s'opèrent *dans et sous* les mouvements distinctifs des idéologies spécialisées. L'étude de l'hégémonie nous permettra d'en juger (n° 49). Elle permettra notamment de bien comprendre que les phénomènes théoriques locaux, perçus dans une idéologie scientifique donnée, comme un blocage épistémologique, sont eux-mêmes liés à des possibilités — et donc à des blocages — idéologiques *de beaucoup plus vaste portée*, que Foucault identifie sous le nom (bizarre) d'*archive*. Dans une société — ou dans une aire de civilisation (n° 59) — donnée, « l'archive, c'est d'abord la loi de ce qui peut être dit, le système qui régit l'apparition des énoncés comme événements singuliers... c'est le système de [l'] énonçabilité » (*id.*, 170). Là est, en effet, la clé des blocages et des coupures épistémologiques, dans « la loi *de ce qui peut être dit* » par une société donnée. Mais, pour comprendre cette loi, il faut d'abord en finir avec l'exploration matérialiste du discours social.

Chapitre 8

Les idéologies « sociales »

« Par ce travail, j'estime faire quelque chose de bien plus important pour la classe ouvrière que tout ce que je pourrais faire personnellement dans un congrès quelconque. »

MARX (1866).

[Retour à la table des matières](#)

32. Par origine et par destination, toutes les idéologies sont évidemment sociales. Mais les guillemets dont j'entoure cet adjectif visent à lui donner un sens plus étroit. Sont dites « sociales », les idéologies dont l'objet réel est lui-même d'ordre social et préexiste aux dites idéologies. Le droit n'est pas une idéologie « sociale », bien que son objet ressortît pleinement à l'ordre S, car cet objet n'a aucune existence indépendante de l'idéologie qui en traite et le porte (n° 24). — En revanche, les idéologies économiques peuvent être dites « sociales », parce que les relations économiques, qui sont leur substrat, découlent nécessairement des activités de production dont aucune société ne peut se dispenser, même si elle ne dispose d'aucune idéologie spécialisée pour représenter ces relations. Aux idéologies économiques qui nous retiendront en premier lieu, feront suite les idéologies politiques. La logique instancielle (t. 1, n° 3) voudrait que l'on passe ensuite aux idéologies « idéologiques », c'est-à-dire à celles qui ont pour objet réel les relations idéologiques entre les hommes-en-société, mais on ne sera pas surpris de constater que l'idéologie réussit mal à s'appréhender elle-même. Il faudra donc reprendre à frais nouveaux l'examen des biais sous lesquels les idéologies « sociales », spécialisées hors l'économique et le politique, s'agrippent à quelque aspect du réel social, avant d'ouvrir la discussion sur la « scientificité » des idéologies « sociales ».

Comme maintes autres idéologies, l'économie est de spécialisation tardive. Des philosophes, comme Aristote, en traitent incidemment ; des Églises s'en mêlent parfois, notamment au Moyen Âge, où la prohibition du prêt à intérêt et la

recherche du juste prix expriment, à grand renfort de théologie, la logique de VU (t. 2, n° 68) ; des AE, confrontés à des réalités économiques déjà plus complexes, tels la monnaie ou l'impôt, élaborent à ce propos des discours encore imprécis. Bref, l'économie dûment constituée peut, comme toute idéologie enfin spécialisée, se trouver des ancêtres, en réévaluant des discours dont l'objet propre était différent du sien (131). En fait cette idéologie naît comme *économie politique*, dans l'Europe mercantile des XVII^e-XVIII^e siècles. Des banquiers, comme Cantillon ou Ricardo, et de grands commis, comme Vauban, Petty ou Turgot, mêlent leurs voix à celles des médecins de cour comme Quesnay et à celles des professeurs comme Smith, en un débat savant dont la problématique se resserre peu à peu. Débat auquel la révolution industrielle fournit d'incessants renforts. Des économistes se professionnalisent, à mesure que les AE, de bureaucratiques, deviennent financiers ou planificateurs (t. 3, n° 50). L'élan n'est pas moindre du côté de la société civile. À l'orée du XIX^e siècle, l'économie politique s'y propage grâce aux Chambres de commerce et aux ligues inspirées notamment par l'exemple libre-échangiste de Manchester. Peu à peu, la presse, les partis, les syndicats entrent à leur tour dans le débat, tandis que les économistes professionnels commencent à figurer dans le personnel des entreprises. L'Université suit évidemment ce mouvement, mais en maints pays, dont la France, elle tarde souvent à satisfaire la demande d'économistes qualifiés, si bien que des écoles spéciales apparaissent de-ci de-là, cependant qu'une part non négligeable des professionnels de l'économie continue de se former sur le tas.

Puis vient le temps où — au plus tard après la Seconde Guerre mondiale — l'économie s'affirme comme dimension banale de la culture commune. L'inventaire détaillé des AI producteurs ou propagateurs d'économie devient une gageure, tant leur prolifération est grande : la moindre feuille syndicale et le dernier des journaux d'entreprise devraient y figurer. Les sociétés étatiques-socialistes n'échappent pas à ce mouvement, même s'il a, chez elles, d'autres ressorts : l'activisme productiviste remplace les stimulations marchandes, l'AE planificateur supplée aux carences de la société civile, l'AI propagandiste relaie l'AI publicitaire, mais l'idéologie économique coule à gros bouillons de ces sources étatiques. Les sociétés décolonisées accèdent, elles aussi, à l'idéologie économique, sans toujours attendre que le développement réel de leur économie porte celle-ci à maturité, car le système mondial où elles s'inscrivent leur impose cette mode : un pays inapte à dénombrier sa population doit néanmoins fournir aux institutions internationales, pourvoyeuses de crédits et de légitimité, de savantes computations de son PNB...

Au demeurant, l'économie désigne toute une catégorie d'idéologies, spécifiées par leur objet réel, et non un discours qui tirerait de sa propre logique une nécessaire cohérence. Le monde ne connaît qu'une physique, chaque État tend à ne connaître qu'un seul droit (n° 26), mais aucune société ne produit une idéologie économique unique, sauf à s'en approcher sous la contrainte d'une hégémonie communiste (n° 50).

L'économie prend corps lorsque la diversité contingente des questions dont débattent ses précurseurs se fond en une problématique commune, celle de la production des richesses. Les échanges, les monnaies, les impôts, les douanes, les taxations des prix, les obstacles opposés à la circulation des grains ou à la création des manufactures et toutes les autres actions et inactions des États aux prises avec le premier essor de VE (t. 2, n° 62) cessent d'apparaître comme autant de questions distinctes, lorsque la séquence fondamentale des activités économiques réelles commence à être conçue clairement : production) → circulation des produits et distribution des revenus → consommation. Certes, le débat se poursuit inlassablement sur la nature de la production, sur ses conditions et ses facteurs et sur les effets en retour qu'exercent sur elle les interventions des États et des institutions qui bordent l'activité économique. Mais, d'avoir rassemblé en un même système, un vaste ensemble de relations sociales suffit à rendre intelligible, de façon plus ou moins pertinente, la société comme productrice nécessaire de ses propres subsistances. À partir de cette première cristallisation qui s'opère au XVIII^e siècle, le débat économique ne cesse de rebondir.

Le premier enjeu est celui du marché et de la manufacture. Il se résout par la défaite des théories physiocratiques qui réservent au seul travail de la terre le mérite de produire des richesses, et par le triomphe pratique des partisans de la libre circulation des produits. Mais jusqu'où doit s'étendre cette liberté marchande ? Doit-elle ignorer les frontières des États ou, au contraire, s'appliquer sur chaque territoire tout en se protégeant, aux frontières, de prohibitions et de taxes destinées à garantir l'essor des industries nationales ? Libre-échange ou protectionnisme : la querelle s'enfle durant le premier XIX^e siècle et rebondit par intermittence. L'essor du marché et des échanges internationaux déplace à maintes reprises les enjeux monétaires et fiscaux : on dispute du bimétallisme, de l'organisation bancaire, du papier-monnaie, de sa convertibilité, des parités internationales, etc. On dispute plus encore de l'assiette et de la quotité des impôts, des rôles respectifs de l'emprunt et de l'impôt, des priorités assignables aux dépenses publiques.

La formation des syndicats et des partis socialistes fait apparaître de nouveaux enjeux. Le libre jeu du marché du travail est réduit par des législations qui viennent clore provisoirement des luttes toujours vives, tandis que la critique socialiste du capitalisme attire l'attention sur les structures économiques et sur les mutations, législatives ou non, dont ces structures sont ou pourraient devenir l'objet. Les crises économiques prennent de l'ampleur à mesure que le capitalisme s'étend, et les débats événementiels ou conjoncturels qu'elles suscitaient font place à des interrogations plus méthodiques. Le rôle du budget étatique, de la banque centrale ou du commerce extérieur est réévalué à la lumière des crises. Les novations improvisées de l'économie de guerre élargissent les expériences. La responsabilité globale des États fait finalement problème. Doivent-ils agir, en toutes circonstances, comme gardiens de l'équilibre général de l'économie qu'ils régissent ? Doivent-ils se concerter à cette fin avec les entreprises

« multinationales » nées de la concentration du capital ? Doivent-ils se concerter avec les autres États pour organiser plus ou moins les échanges mondiaux ? Doivent-ils plutôt laisser le champ libre au jeu du marché mondial ? Doivent-ils, enfin, étatiser ou socialiser d'autre manière l'appareil économique national ?

À cet échantillon trop rapide des questions qui s'empilent dans le champ économique, les réponses données sont, en toute période et en tout pays, multiples et contradictoires. Mais, avec le temps, certains de leurs caractères communs se transforment. Au début du XIX^e siècle, le discours économique est encore un genre littéraire. Pourtant, l'essor industriel et commercial, l'activité bancaire et, bientôt, la gestion étatique ne tardent pas à produire des flux abondants de données chiffrées. Les statistiques s'introduisent dans le discours économique comme illustrations, puis comme preuves. La qualité de ces preuves s'accroît considérablement lorsque la statistique devient une tâche administrative à laquelle les États accordent une attention croissante. Après la Seconde Guerre mondiale, l'élaboration de comptabilités économiques nationales et d'autres synthèses statistiques, de caractère historique ou prospectif, donne un élan nouveau à ces compilations de données, en leur assignant des fins précises. Le discours économique se nourrit désormais de chiffres et d'équations.

La prise en compte de faits économiques dûment calibrés ne suffit cependant pas à réduire les discordances, loin s'en faut ! Les torsions infligées aux thèses économiques par des associations, des entreprises et des administrations rarement motivées par le service exclusif de la vérité, les filtres appliqués à l'information économique par les médias, expliquent pour partie la permanence des désaccords. Mais ceux-ci existent indépendamment de ces phénomènes seconds. D'autres désaccords se manifestent dans tous les centres de décision économiques, dans les firmes qui essaient de rationaliser leurs stratégies, comme dans les administrations, les ministères et les Parlements qui décident de la politique économique à suivre. Et surtout, la théorie économique, qui se veut pure analyse de la structure ou/et des « mécanismes » présents de l'économie, n'échappe jamais aux dissentiments.

Les économistes ont longtemps été les avocats de causes particulières, d'intérêts segmentaires. C'est même en s'affrontant de la sorte qu'ils ont contribué au repérage des classes-statut, bien avant que Marx ne s'en mêle (t. 4, n° 52). L'opportunité a calmé cet élan natif, surtout après les tumultes de la Révolution française. Mais le mouvement propre de la théorie économique a eu sa part dans le *déplacement* des débats. On peut en juger, en observant les orientations qu'elle a prises à deux carrefours stratégiques.

Le premier carrefour peut être marqué, si l'on veut, des noms de Comte et Mill, en souvenir de la polémique menée par le second contre le premier (131, 452). Dans les années 1840, l'économie commence à s'adapter à la concurrence d'autres idéologies « sociales ». Une définition restrictive de son objet et une meilleure spécification de ses méthodes sont à l'ordre du jour. *L'économie commence alors à*

se désincarner. Elle « largue la démographie » (386, 584) où Malthus s'était illustré. Elle se désintéresse du domaine que Comte assigne à la sociologie. Elle prête moins d'attention aux finances publiques, sauf dans sa tradition italienne, et, du même coup, elle se ferme l'accès au domaine des futures « sciences politiques ». Elle se détourne de l'histoire, sauf dans sa tradition allemande. Elle abandonne souvent les questions bancaires aux praticiens. Elle se replie en somme vers le seul domaine du marché, mais d'un marché abstrait où les hommes de toutes classes apparaissent comme de purs échangistes, que l'école marginaliste autrichienne gratifiera bientôt d'une pseudo-psychologie utilitaire. Cette transsubstantiation du monde économique a des effets multiples et qui ne sont pas tous négatifs. Elle prépare, en effet, un rebondissement de la théorie économique qui se manifestera au prochain carrefour. Mais surtout, elle déporte tous les débats économiques, du monde naïf de la jeune économie où ils avaient chair et sang, vers le monde diaphane de l'économie académique où ils deviennent des combats d'ombres. On sait le mépris presque sans failles où Marx tient tous les économistes successeurs de Ricardo. Leur économie désincarnée lui apparaît, non sans raison, comme une entreprise de dissimulation des rapports sociaux réels. Mais je me garderai de considérer sa critique de l'économie politique comme marquant un second carrefour, car elle reste longtemps sans influence aucune sur ce qui advient dans le champ de l'économie politique. La novation marxiste nourrit certes de nouveaux débats, mais ce sont des débats où l'économie politique « bourgeoise » est, tout entière, prise comme cible (n° 36).

Le second carrefour est à marquer des noms de Walras et Pareto. Il est celui où une théorie rigoureuse se sépare nettement de l'économie bavarde des S. Mill et des J.B. Say, bien que ceux-ci aient gardé jusqu'à nos jours d'innombrables successeurs. La théorie formalisée par Walras et Pareto, à l'extrême fin du XIX^e siècle, demeure confidentielle pendant deux ou trois décennies, selon les pays. Elle décrit le marché comme un système d'échanges rigoureusement équilibrés, sous des conditions de concurrence parfaite. Le modèle général qu'elle esquisse reçoit par la suite de multiples enrichissements. La « concurrence imparfaite », qui désigne pudiquement certains effets de la concentration du capital, est prise en compte. L'accumulation du capital se laisse apercevoir dans la théorie de l'investissement, l'armée industrielle de réserve fait son entrée en scène avec l'étude des équilibres de sous-emploi, le jeu combiné des prix relatifs et des technologies se laisse décrire en systèmes d'échanges interindustriels. Les comptes nationaux offrent des débouchés à ces enrichissements théoriques, cependant que la sophistication des stratégies financières des firmes les plus importantes suscite, de son côté, un affinement des modèles micro-économiques. Néanmoins, la formalisation théorique n'exclut nullement les divergences. Monétaristes et réalistes s'opposent quant au poids relatif et aux enchaînements des « facteurs monétaires » et des « facteurs physiques ». Néo-classiques et keynésiens disputent de la priorité relative de l'épargne et de l'investissement et de la conception correcte des séries causales dans le développement économique. D'autres écoles encore s'interrogent sur la propagation interne et internationale des fluctuations

économiques, sur la validité relative de la micro- et de la macro-économie, sur l'attention à prêter aux structures qui sous-tendent l'équilibre économique, etc. Et ainsi de suite *ad infinitum* : la théorie économique est un champ de bataille.

Dans les sociétés étatiques-socialistes, la théorie économique se présente sous des formes différentes, parce qu'elle est avant tout la théorie d'une pratique administrative et non pas celle d'une activité principalement marchande. Sous une allure marxiste, imposée par l'hégémonie en vigueur, elle s'efforce de rationaliser les pratiques planificatrices et d'orienter leurs réformes. Souvent, son développement se heurte à de redoutables contraintes. La collecte des informations a ses lacunes, leur critique et leur emploi sont rendus difficiles par une conception extensive du secret d'État. Enfin, le champ ouvert aux débats théoriques est souvent étroit ou confidentiel, ce qui les prive de leur ressort principal, c'est-à-dire d'une prise en compte explicite des enjeux réels sous-jacents. Néanmoins, la théorie économique est, ici comme ailleurs, un champ de bataille où s'affrontent diverses thèses relatives à l'agencement « optimal » des unités productives vis-à-vis de l'appareil planificateur, à la définition du système des prix relatifs, au rôle de l'appareil bancaire, au bâti des agences spécialisées dans le commerce extérieur, à la répercussion interne des fluctuations des prix « mondiaux » et des monnaies, etc.

L'ensemble des idéologies économiques en vigueur dans une société donnée est hétérogène. Des idéologies *dérivées* circulent à des fins de vulgarisation scolaire ou d'information. Des idéologies franchement *apologétiques* soutiennent les intérêts d'entreprises, de groupes, de syndicats patronaux ou ouvriers, de partis, etc. Des idéologies *spécialisées* sectorialisent l'apologétique ou la recherche économique, pour dire les particularités de quelque branche, région, produit, marché, etc. Des idéologies *générales*, enfin, disent, avec plus ou moins de rigueur, le fonctionnement d'ensemble d'une économie marchande ou planifiée. Mais y a-t-il dans ces ensembles — de composition variable selon les types de société — des idéologies scientifiques ? Y a-t-il, en d'autres termes, *une ou des sciences économiques* ?

Les idéologies économiques qui prétendent à la qualité de sciences présentent, à cette fin, des titres sérieux. Elles organisent des savoirs, des savoir-faire et des faits dûment construits, (n° 30). Leurs savoirs sont formalisés en théories de forme rigoureuse ; leurs savoir-faire se matérialisent en modèles économétriques, comptes nationaux ou autres traitements statistiques propres à nourrir la théorie de faits ; ces faits eux-mêmes sont produits en abondance par la collecte de l'information « statistifiée ». Toutefois, la *juxtaposition* de ces trois éléments ne suffit pas à fonder une science : encore faut-il que *l'ajustement réciproque* de la théorie aux faits associe ces éléments en une unité organique et assigne aux savoir-faire la valeur de procédures d'observation/vérification de la correspondance réciproque de la théorie et des faits. Or il est clair que la construction des faits

économiques, même si elle n'est pas insensible aux demandes de la théorie, est pourtant loin de lui être subordonnée.

Apparemment, les faits statistiques opposent d'énormes inerties aux incitations théoriques qui conduiraient à les reconstruire sans cesse, en élargissant leur collecte et en remaniant leurs classements. Inerties que l'on impute au coût et à la complexité des recensements et enquêtes, comme si la construction de faits économiques nouveaux était nécessairement plus onéreuse que la construction de nouveaux faits physiques... En réalité, la multiplication et le remodelage des faits statistiques se heurtent à des limites *sociales* : les dissimulations des entreprises et des administrations, les idéologies en vigueur quant aux domaines réservés de la vie privée, les réticences des États. Les prix s'offrent aux regards et les coûts se dissimulent, les salaires s'affichent et les revenus se cachent, les consommations s'étalent et les patrimoines préfèrent l'ombre, etc. À quoi s'ajoute un effet plus sournois. Les statistiques prennent forme en des cadres, tableaux et systèmes qui, lors de leur établissement, subissent plus ou moins l'influence des théories dominantes, mais qui prennent ensuite, de par leur existence même, une valeur autonome, car la réflexion théorique ultérieure doit se nourrir des faits qu'ils accommodent. Ainsi, les théories présentes sont à demi prisonnières de théories passées rigidifiées en classements statistiques. Qui en douterait essaiera de « théoriser » les classes-statut en recourant aux services sournois des « catégories socio-professionnelles » (t. 4, annexe 2).

Aucune théorie ne peut prouver par *ses* faits sa pertinence, non parce qu'elle serait incapable d'expérimenter sur le réel, mais, tout bonnement, parce qu'elle est généralement mise dans l'incapacité de produire ses faits, de se vérifier en eux, et de s'enrichir de leur réélaboration. Mais la pérennité des débats a aussi une autre cause, commune à l'économie et à toutes les autres idéologies « sociales », et dont on jugera prochainement : leur *insularité* (n° 35). On pourrait donc conclure qu'il n'existe aucune science économique, n'était le vaste champ d'expérience qu'offre la politique économique effective des États. En effet, la planification des États « soviétiques » (t. 5, n° 47) et la politique économique qui accompagne nécessairement la domination interventionniste des Républiques bourgeoises II (t. 5, n° 44) modifient profondément la situation de l'idéologie économique. Certaines théories trouvent dans la politique économique un débouché qui leur permet, mieux qu'aux théories rivales, de faire façonner les faits économiques requis pour leur vérification et leur affinement. Elles entrent, dès lors, dans un circuit d'ajustement réciproque dont les termes ne se réduisent pas à la théorie et aux faits, mais incluent également la politique économique effectivement décidée. Ces idéologies *mûrissent donc comme des sciences conditionnelles* : elles sont la théorie de pratiques opérantes (ou non), le discours économique d'une politique. Elles mêlent, *de façon indécidable*, la reconnaissance de propriétés objectives du réel social, l'efficacité répressive du pouvoir politique et l'efficacité symbolique d'une idéologie valorisée par l'État.

[Retour à la table des matières](#)

33. La formation des États ne suffit pas à créer l'idéologie politique, mais le désordre apparent des États sans prince et des princes déchus excite ses premières réflexions. De ce fait, le discours politique demeure longtemps enfoui en d'autres idéologies, religieuses ou juridiques notamment. « Aux XIV^e et XV^e siècles encore, une doctrine politique est toujours l'aboutissement d'une pensée formée par une autre discipline » (61, 93). Cette remarque de Guénée vaut pour les Principautés qui s'affirment en Occident, mais on lui trouverait peu de démentis, pour les siècles antérieurs, en cette région comme en d'autres. Au mieux : un peu de philosophie tournée vers les affaires des princes et des États et beaucoup de théologie mêlant hardiment la cité divine et la cité terrestre. D'où la longue méditation sur *la République* platonicienne, *la Politique* aristotélicienne ou *l'Histoire universelle* d'Ibn Khaldoun.

La coupure, s'il en faut une, peut assurément se marquer au *Prince* de Machiavel, œuvre originale où les fins et les moyens de la politique sont considérés en eux-mêmes. La montée en puissance des Principautés entraîne, à partir du XVI^e siècle, une série de réflexions politiques de mieux en mieux centrées. La nature des États, le rôle des princes, les droits et les franchises de la société civile, l'organisation des pouvoirs, l'esprit des lois, le contrat social, le droit de la guerre et le droit des gens deviennent alors la matière d'une philosophie politique qui se spécialise à demi, en se dégageant de l'idéologie juridique (n° 26). La décantation est retardée par l'appareillage, encore peu spécialisé, de ce débat politique, qui est affaire de salons et de cercles proches du pouvoir, de Parlements encore judiciaires et d'un public éclairé où le livre prodigue les lumières.

Cet appareillage change du tout au tout, dans les sociétés qui, à la suite de l'Angleterre du XVIII^e siècle, se dotent d'un Parlement véritable, lequel, à son tour, favorise la prolifération des associations (t. 3, n° 20). À défaut de Parlement, l'émergence plus tardive des associations suffit à diversifier le discours politique. Il suffit que les syndicats mènent à bien leur action d'organisation et de représentation de leurs adhérents, fût-ce à très bas régime, pour faire entendre, du même coup, des voix nouvelles dans le débat politique. Leur existence s'impose à l'attention de toutes les idéologies politiques explicites. Naturellement, les syndicats qui débordent des limites étroitement corporatives et profèrent un discours plus général aggravent d'autant la perturbation qu'ils provoquent. En cela, ils se rapprochent des partis politiques qui, *le plus souvent*, se manifestent par un discours politique *aussi général que celui de l'État*. Je dis *le plus souvent*, car les Partis I, c'est-à-dire les comités de notables (t. 3, n° 22), sont rarement producteurs d'un discours politique original. Ils jouent *de* l'idéologie politique à des fins électorales, sans pour autant jouer *dans* l'idéologie politique un rôle novateur.

À cette exception près, les partis sont les créateurs d'idéologies politiques par lesquelles ils se singularisent, en exprimant le système des intérêts des catégories sociales qu'ils organisent ou visent à représenter. Comme cette expression — dont la qualité est évidemment très variable — est toujours tournée vers l'État, c'est-à-dire vers la conquête ou le partage du pouvoir dans l'État ou, plus rarement, vers la destruction du pouvoir d'État existant, il s'ensuit que leurs idéologies politiques tendent à la plus grande généralité : elles mettent en cause l'organisation générale de la société ou, à tout le moins, l'ensemble de la gestion gouvernementale. Les débats des partis, surtout lorsqu'ils sont concentrés par un Parlement, non dépourvu de pouvoirs (t. 3, n° 40), imposent, en outre, une explicitation permanente du discours de l'État — c'est-à-dire, selon la forme de régime (t. 5, n° 49), du chef de l'État, du gouvernement et d'autres agences encore. Les sociétés sous hégémonie fasciste ou communiste (n° 56/57), où ces contrôles font défaut, n'échappent pourtant pas à l'obligation, pour l'État, d'explicitier sa politique. Les compétitions internationales où ces sociétés sont engagées (t. 1, n° 102) et l'ubiquité de leurs AE financiers ou planificateurs (t. 3, n° 50) contraignent en effet les États à s'expliquer sur leurs activités et leurs orientations, ne serait-ce que pour parer aux rumeurs et aux paniques qui pourraient dérégler leur lourde machinerie, alors que les États légèrement équipés, d'avant l'ère bureaucratique (t. 3, n° 50), pouvaient, sans dommages, agir sans trop dire.

Hormis les sociétés où une hégémonie fasciste ou communiste entrave sa démarche, l'idéologie politique est par essence critique, comme l'a bien vu Mannheim : « La discussion politique est, depuis l'origine, plus qu'une argumentation théorique ; elle déchire les déguisements, elle démasque les motifs inconscients qui lient l'existence du groupe à ses aspirations culturelles et à ses arguments théoriques » (372, 35). Mais Mannheim se fait des illusions sur la portée de cette critique. Il a raison de distinguer le débat politique du débat philosophique confiné dans ses argumentations théoriques. En revanche, il a tort de concevoir la critique politique comme l'équivalent de *la distance critique* nécessaire, on l'a vu (n° 4), à toute théorie de l'idéologie. En effet, cette équivalence ne s'établit que si la critique politique tend à devenir une recherche systématique des intérêts que le discours politique enveloppe, recherche qui, pour être efficace, doit s'appliquer avec une égale rigueur aux idéologies politiques des forces adverses et aux illusions de la force même qui se veut critique. Au plus aigu des crises révolutionnaires, il est des partis ou des groupes qui approchent de cette lucidité. Au plus aigu de leurs œuvres respectives, on peut trouver semblable lucidité chez un Marx, un Lénine ou un Gramsci. Mais on se gardera d'étendre le même bénéfice à tous les partis et à tous les discours qui se veulent ou se croient marxistes (n° 36), car leur démarche redescend généralement au niveau banal de la critique politique, laquelle est procès d'intention.

Le discours politique reçoit, des divers AI au *second degré* (n° 16), des concours inégaux. Le livre et la presse sont longtemps ses terrains d'élection, d'où l'importance des combats pour la liberté de la presse (t. 5, n° 22). L'école, en

revanche, dessert souvent l'idéologie politique, en l'excluant de ses programmes, sauf à l'aseptiser en « instruction civique ». Avec la radio et la télévision, une distorsion, déjà sensible dans la presse, prend une très grande portée : les contrôles financiers ou politiques auxquels ces médias sont soumis rendent leur accès fort inégal, si bien que le discours politique qu'ils véhiculent est filtré. Autrement dit, la liberté de l'antenne, équivalent actuel de la liberté de la presse, est à construire.

L'idéologie politique ne mérite jamais le singulier dont je l'ai gratifiée par commodité d'écriture, même dans les sociétés où le pouvoir d'État est fêru d'orthodoxie. L'appareil propagandiste, fût-il doté d'un absolu monopole (t. 3, n° 41), doit moduler son discours en fonction des publics visés ; il doit l'affiner pour répondre à d'autres idéologies spécialisées qui mesurent mal — ou trop bien — les implications politiques de leurs discours religieux, juridiques, philosophiques, historiques, etc. ; il doit l'infléchir, enfin, pour coller aux variations de la politique effectivement pratiquée. Bref, la propagande la plus exclusive produit néanmoins un discours irisé. À plus forte raison, l'idéologie politique des sociétés où les associations ont quelque liberté d'action se présente forcément comme un immense brouhaha de discours *de* et *sur* l'État, *pour* et *contre lui*, son gouvernement, l'organisation politique qu'il inspire ou contrôle, la société civile qu'il brime ou laisse faire, etc.

Les idéologies politiques qui s'affrontent dans une société donnée doivent à leur objet certaines particularités communes. Ayant à traiter de l'organisation sociale et notamment de l'État, elles sont toutes imbibées d'histoire. Elles sont orientées dans le temps réel de l'histoire et non pas inscrites dans l'intemporel ou dans le temps abstrait où la religion, le droit, la philosophie ou les sciences de la nature s'inscrivent (n° 6). Elles s'adossent au passé, débattent du présent et proposent des avenir. Leurs traditions historiques sont toujours, selon la belle formule de Guénée, des « enfants illégitimes de la recherche historique » (342), c'est-à-dire des mythes dérivés de l'histoire. La même valeur mythique ou utopique peut s'attacher aux projets d'avenir et aux moyens d'y atteindre, comme Sorel l'a bien vu, s'agissant de la grève générale pronostiquée par l'anarcho-syndicalisme français d'avant 1914 (399). Parler vrai n'est pas la pente naturelle des idéologies politiques.

Tout discours politique qui tend à former et à défendre un intérêt social fragmentaire — que cet intérêt soit professionnel, corporatif, de classe ou de quelque autre nature — est sans cesse menacé de dépasser l'une ou l'autre de ces deux limites mortelles : ou bien il se spécifie à l'extrême et devient inaudible, faute de composer suffisamment avec les évidences et les symboles banals du discours social commun (n° 38) ; ou bien il se banalise à l'extrême et gagne en audibilité, mais perd, avec sa spécificité, sa raison d'être. Les partis affrontés par le suffrage universel savent, d'expérience, combien il leur est difficile de passer entre ces deux limites. Les syndicats et les autres associations, à visées plus spécialisées que celles des partis, sont souvent placés dans une situation différente, dans la mesure

où ils acceptent de courir les risques d'une forte spécificité. Traitant d'un intérêt assez bien circonscrit, ils peuvent l'exprimer pleinement et réussir à l'organiser, sans multiplier les concessions au discours social commun (n° 47). « L'illusion » trade-unioniste, souvent dénoncée par Lénine (p. ex. : **81-I**, 238), n'a pas d'autre signification. Elle résulte du fait que les syndicats se font entendre, en se tenant au plus près des réactions et des aspirations ouvrières. Elle n'est une « illusion » que du point de vue d'une idéologie politique plus ambitieuse qui entend dépasser les comportements les plus immédiats, pour porter la classe ouvrière à un « plus haut niveau de conscience ». Mais ce « plus haut niveau de conscience », qui peut résulter d'une action convenable des partis (n° 43), est lui-même tributaire des limites où l'idéologie politique des partis vient s'inscrire, entre extrême spécificité et syncrétisme attrape-tout : d'où la nécessaire imprécision de toute « conscience de classe » (n° 62).

Le brouhaha confus des discours politiques a suscité maintes réactions. La plus courante est l'idéologie politique de l'apolitisme, qui trouve ses soutiens logistiques dans une partie de la presse et du livre, dans maintes associations banales, dans diverses pratiques étatiques (dont le culte de la « majorité silencieuse » est l'une des efflorescences) et dans divers AI producteurs d'idéologies spécialisées qui, pour leurs fins propres, minorent ou dénigrent « la » politique. Que l'apolitisme soit une idéologie politique n'est pas douteux ! Il ne ressemble en rien à *l'ignorance pré-politique* qui est le lot commun du réseau idéologique primaire (n° 11), avant que des idéologies politiques spécialisées viennent l'éveiller. Il n'est pas ignorance, mais refus, il vaut soumission a-critique à l'ordre établi, à l'hégémonie en vigueur. La même soumission peut se parer d'une idéologie plus élitique, fort répandue dans la fonction publique, l'idéologie du « service de l'État ». Débarrassée de ses connotations morales et de ses archaïsmes divins ou princiers, le « service de l'État » est une idéologie distillée par les divers AE. Elle transcende l'obéissance hiérarchique, en valorisant abstraitement certains traits réels de l'État, par exemple, les intérêts communs qu'il sert (t. 5, n° 5) ou la volonté démocratique, exprimée en bonne et due forme électorale et parlementaire, par le « peuple souverain » (t. 5 n° 11).

Les « sciences politiques » élaborées par divers appareils universitaires procèdent d'une démarche différente. Méthodologiquement, les politologues tendent à se libérer de leurs propensions politiques personnelles, pour appliquer, à l'ensemble des idéologies politiques et à diverses « sciences sociales » connexes, une réflexion qui se veut scientifique. Les savoirs que ces « sciences » produisent ne sont pas négligeables. Elles trient et classent les matériaux empiriques que constituent, pour elles, les institutions et les idéologies politiques, voire les comportements politiques tels qu'ils peuvent être observés par enquêtes, sondages, élections, etc. Elles organisent les savoirs ainsi produits en théories diverses et concurrentes, parfois formalisées en modèles d'allure mathématique. Elles constituent donc des *idéologies politiques au carré*, c'est-à-dire des discours sur les discours politiques. Mais peuvent-elles prétendre, pour autant, à la qualité de

sciences ? La réponse ne peut être totalement négative, car il existe, de-ci de-là, dans leur domaine, des îlots de *science conditionnelle* (n° 35). Ainsi, par exemple, la sociologie électorale dispose de faits, de savoir-faire et de théories qui, dans certaines limites, autorisent des performances prédictives d'excellente qualité. Ses faits ne sont pas construits selon les exigences de sa théorie, mais ils sont donnés avec une bonne précision par les résultats des élections antérieures. Ses savoir-faire, riches de sondages et d'échantillons représentatifs, lui permettent de convertir le système flottant de l'opinion en « intentions de vote ». Ses théories, enfin, permettent de perfectionner le bâti des échantillons, d'affiner les techniques de sondage et d'en interpréter le résultat avec une assez bonne précision.

Mais que cette science est courte ! Les modifications de la loi électorale dérèglent ses fines balances, jusqu'à ce que le nouveau régime du suffrage ait pris l'âge d'une habitude. Les événements de quelque ampleur bousculent ses prévisions. Et surtout, son ignorance des facteurs, dont le résultat électorale est la résultante, est infinie. Savoir social organisé, mais non lié à d'autres savoirs qui éclaireraient les contours de son propre domaine, la sociologie électorale est, pour le passé, un discours descriptif et, pour le proche avenir, un baromètre d'autant plus sensible que la pression atmosphérique — c'est-à-dire hégémonique — ne varie guère. Une micro-science conditionnelle.

Pourtant, son exemple valait d'être cité, car elle constitue l'une des parties les plus élaborées des « sciences politiques ». Vis-à-vis de l'économie, leur handicap est de ne guère construire des faits politiques, si ce n'est en de rares champs d'enquêtes. Du même coup, elles sont généralement privées de la possibilité d'ajuster leurs théories à leurs faits et réciproquement. Ni sciences, ni praxéologie, ce ne sont que des savoirs en construction, des radeaux flottant sur la mer, au-dessus d'un continent social encore immergé (n° 33).

[Retour à la table des matières](#)

34. L'école, le livre et les médias servent de points d'appui à de nombreuses idéologies qui appliquent, à des morceaux, hasardeusement découpés, de la structure idéologique et du discours social total, un traitement analogue à celui que les « sciences politiques » font subir aux idéologies politiques plus banales. Ces *idéologies au carré* adoptent souvent un point de vue historique, assez lâche d'ailleurs, pour se constituer en histoires des idées, de l'art, du folklore ou de ce que l'on voudra. Souvent aussi, ces idéologies s'adonnent aux joies du synchronique ou de l'intemporel, auquel cas elles appliquent, aux mêmes objets que les précédentes, une réflexion libre de toutes amarres. Le résultat est de qualité infiniment variable, car il arrive que le génie supplée aux carences de la méthode... La seule de ces idéologies au carré qui ait su élaborer une problématique féconde nous est déjà connue : c'est la philosophie (n° 27).

Pourtant, il est une autre idéologie spécialisée qui, *volens nolens*, se trouve souvent portée ou déportée vers le rôle *d'idéologie des idéologies* ; à savoir : la sociologie. En effet, celle-ci s'est constituée en discipline universitaire indépendante, après l'économie et l'histoire, et elle a rarement su empêcher la cristallisation, à ses côtés, des « sciences politiques », si bien qu'elle s'est trouvée placée devant des choix pratiques que ses théories hésitantes et ses appuis incertains ne l'aidaient guère à résoudre. Pour conquérir un domaine réel, elle pouvait revendiquer soit une fonction de synthèse, soit un champ de spécialisation. La première stratégie, qui fut celle de Comte et de Spencer et en faveur de laquelle Durkheim rompit des lances, ne laissait en face d'elle qu'un seul compétiteur sérieux : l'histoire. Mais cette stratégie fut défaite, en France et dans les pays anglo-saxons, pour le plus grand bénéfice universitaire de l'histoire. Quarante ans après Durkheim, Braudel peut affirmer, beau joueur, que « sociologie et histoire sont une seule aventure de l'esprit, non pas l'envers et l'endroit d'une même étoffe, mais cette étoffe même dans toute l'épaisseur de ses fils » (237, 105), cela ne l'empêche pas de poursuivre : « L'histoire, dans la mesure où elle est toutes les sciences de l'homme dans l'immense domaine du passé... l'histoire est synthèse, elle est orchestre » (*id.*, 106). Peut-être ne mesure-t-il pas, ce disant, toute la portée de son propos. Car l'histoire triomphante ne risque guère, en labourant souverainement son *immense domaine du passé*, de questionner la société en son *ordre présent*, comme l'eût fait une sociologie devenue synthèse et orchestre... J'en veux pour preuve les résultats obtenus par la sociologie allemande, avant que le nazisme n'en disperse les spécialistes dans l'univers culturel anglo-saxon. En Allemagne, la sociologie a su se mêler intimement à l'histoire et à l'économie, elle a dû subir également la critique stimulante d'un socialisme, teinté de marxisme et point aveugle au monde où il se développait. D'où la richesse de ses productions dont témoigne, plus que toute autre, l'œuvre immense de Max Weber...

Mais il reste qu'en tous pays, c'est finalement l'autre stratégie qui a triomphé. Cette stratégie, déjà prônée par Pareto et à laquelle l'école durkheimienne s'est résignée de fait, a reçu de Parsons ses lettres de noblesse. Elle érige la sociologie en discipline spécialisée dans les domaines délaissés par l'histoire, l'économie, l'ethnologie et la politologie. Or l'espace ainsi délimité est *grosso modo* celui de l'idéologie, mais pas de l'idéologie conçue comme telle... On n'est donc pas surpris de constater que la sociologie, ainsi cantonnée, théorise son domaine en termes d'interaction ou d'action plus qu'en termes de structures. Ni qu'elle s'épuise à saisir les objets toujours fluides du discours social, sous des concepts labiles : rôles, statuts, valeurs, normes, gratifications, etc. La dissymétrie est frappante entre les rares faits que construisent ses « enquêtes de terrain » et les théorisations immenses qu'elle en tire, sans produire pour autant des résultats qui s'imposeraient comme ceux de Weber. Bref, la sociologie ne désigne encore qu'un faisceau d'idéologies « savantes » et « sociales » qui, toutes, disent quelque chose de la société, mais sans s'accorder sur ce que société veut dire, ni sur ce qu'il convient d'y chercher... La sociologie ? Il faudrait finir de l'inventer...

Dérivée de la sociologie et surtout de l'ethnologie, une autre discipline universitaire s'emploie à comparer et à spécifier les diverses sociétés comme autant de *cultures*. Cette anthropologie tend parfois à saisir l'ensemble du discours social comme un système d'outils et de symboles, ce qui conduit à des résultats intéressants (353). Mais, par-delà les particularités de ses écoles rivales, l'anthropologie souffre de défauts essentiels. Elle fait de la culture un isolat, disjoint des structures économiques et politiques et auquel elle accorde souvent une primauté injustifiée sur le reste de la vie sociale. Ainsi, elle rejoint finalement les sociologies de Durkheim ou Parsons : la détermination en dernière instance par l'idéologie (rebaptisée culture) est leur commun horizon.

Plus ancienne et mieux assise, l'histoire a aussi de meilleurs titres à faire valoir, surtout depuis qu'elle tend à annexer la sociologie historisante et l'anthropologie culturelle. En fait, la constitution de l'histoire en une idéologie spécialisée et appareillée n'est guère plus ancienne que celle de l'économie, par exemple. Les récits des témoins d'événements étranges (341, 999), les éphémérides princières, les chroniques événementielles et les fabulations moralisatrices tinrent longtemps lieu d'histoire, pour l'édification de rares élites. L'histoire en tant que telle n'a aucune place dans les universités médiévales (*id.*, 1010). Malgré les rares travaux de critique documentaire menés, de-ci de-là, par des bénédictins ou des légistes, elle tarde à spécifier ses sources. La Renaissance la libère « des sentiments d'infériorité que lui inspiraient la dialectique et la théologie » (*id.*, 1016), mais la maintient en position de genre littéraire. Le livre et l'école ouvrent à ce genre de nouveaux publics. Mais le progrès décisif ne s'accomplit qu'au début du XIX^e siècle, lorsque l'histoire-tableau cède définitivement la place à l'histoire-récit (315), cependant que les historiens s'accordent sur leur indispensable objet *médiat* : documents, archives, inscriptions et autres traces matérielles du passé.

L'histoire qui s'écrit est imprégnée par les préoccupations idéologiques dominantes dans la société où vivent les historiens. Ceux du XIX^e siècle occidental sont ainsi sollicités par l'évolutionnisme qui triomphe dans les sciences de la nature et qui trouve, dans les mutations historiques de l'époque, matière à analogies. La vérification expérimentale de l'idée de progrès (315) figure dans leur programme implicite, programme que l'histoire réelle enrichit sans cesse de rubriques nouvelles : les États plus nationalitaires que jamais (n° 61) ont à fixer leurs traditions historiques et à défendre leurs prétentions opposées, les révolutions et les guerres produisent des novations à défendre ou à critiquer, les expéditions coloniales attirent l'attention vers de nouveaux objets. L'historiographie ainsi stimulée se range en écoles nationales et partisans. Par ses méthodes documentaires, elle tend au savoir précis, mais par les sollicitations séculières qui l'inspirent, elle est souvent une idéologie de combat, partageant ses efforts entre des camps divers, mais pas au point de servir, avec un zèle égal, l'État qui pourvoit les chaires universitaires et les forces sociales qui contestent la domination établie. À mesure que le siècle avance, les Michelet se font rares et les Lavisse abondent.

La guerre de 1914-1918 libère des tendances nouvelles qui, jusque-là, cheminaient sourdement. Non qu'il se forme une Internationale des historiens survivants, prêts à écrire l'histoire des responsabilités assumées par l'historiographie nationalitaire, mais bien parce que le grand désordre des certitudes anciennes laisse mûrir de nouveaux problèmes. L'histoire découvre enfin l'industrie, l'économie et la « question sociale ». La révolution russe renouvelle le regard qu'elle jette sur les révolutions du passé. La tuerie de 1914-1918 dévalorise l'histoire des batailles et incite à l'exploration des intérêts que la diplomatie habille. La révélation de la puissance américaine fait soupçonner que l'Europe n'a pas le monopole de l'histoire, mais il faudra que la décolonisation se généralise pour que le monde entier ait droit à l'histoire. En attendant, le duel européen du fascisme et du communisme oblige à concevoir en termes nouveaux la nature et le rôle des acteurs de l'histoire. Bref, l'historiographie explose : en quelques décennies, elle découvre que son objet n'est autre que la *totalité sociale en devenir*.

L'élargissement, bientôt illimité, de ses curiosités, conduit en outre à une rénovation de ses méthodes. L'objet médiat que constitue le *corpus* documentaire et que de patients travaux ne cessent d'enrichir est soumis à une double réévaluation. D'abord, les traces écrites du passé perdent peu à peu leur privilège. Toutes les traces directes ou indirectes du passé accèdent désormais au rang de « sources », dès lors qu'elles peuvent être rendues « lisibles » par une technique convenable. Les faits construits par les historiens, à l'aide des matériaux disponibles de toute sorte, changent eux-mêmes de nature. L'événement singulier perd la souveraineté qu'il avait acquise au temps où la vie des souverains était le fait historique par excellence... La série succède à l'événement, les faits historiques tirent désormais leur valeur des ensembles bien normés qu'ils composent. En devenant sérielle, l'histoire devient enfin sérieuse. Elle commence à appréhender les structures sociales sous la poussière des événements. En objectivant le subjectif par la statistique (148-I, 183), elle se met en mesure *d'apercevoir la société, derrière les hommes*.

Elle prend ainsi le chemin de la science. Certes, il est déjà des sciences historiques pleinement développées, c'est-à-dire des systèmes de savoir/savoir-faire/faits construits où l'ajustement réciproque des faits aux théories s'opère par des procédures d'observation/vérification en tous points convenables. Mais ces sciences portent sur des objets exigus et s'inscrivent aux confins de l'histoire, si ce n'est hors l'ordre S : elles se nomment archéologie, numismatique, etc. En revanche, l'histoire proprement dite ne peut être tenue pour une science ou pour un faisceau de sciences spécialisées, car elle souffre encore d'un déficit essentiel. Elle commence à savoir construire des faits historiques et elle dispose à cette fin de savoir-faire multiples et pertinents. Reste un déficit théorique, dont certains historiens font un principe essentiel de leur art (144), tandis que d'autres le masquent par l'importation subreptice de théories empruntées à l'économie, par le placage de théorisations plus ou moins inspirées du marxisme, ou par la fabrication de théorisations partielles dont beaucoup sont d'ailleurs stimulantes et pourraient

se révéler pertinentes. Mais qu'il soit érigé en principe, subi avec tristesse, ou corrigé par les moyens du bord, ce déficit pose lui-même un problème essentiel : il touche à l'intelligibilité même de l'objet social (n° 35).

[Retour à la table des matières](#)

35. Beaucoup de discours spécialisés, quelques savoirs point trop incertains, de très rares sciences « conditionnelles » : pourquoi la société n'offre-t-elle pas de meilleures prises ? Pourquoi n'assiste-t-on pas à un développement des sciences sociales, comparable à celui des sciences naturelles ?

La société oppose à toute recherche scientifique des barrières objectives infiniment plus difficiles à lever que celles dont la nature est entourée : elle est d'un ordre de complexité supérieur à celui du donné naturel. Si l'hypothèse que je défends est exacte (n° 10), sa complexité résulte, avant tout, de l'entremêlement des hommes et de la *chose* sociale. Le système des relations sociales n'apparaît jamais à nu, il faut le découvrir derrière les hommes vivants qui actualisent ces relations ou, s'agissant des sociétés mortes, il faut le reconstruire à l'aide des traces indirectes, aujourd'hui disponibles. Autrement dit, il faut faire abstraction de tous les hommes singuliers pour discerner les relations sociales établies *entre eux*. Faute d'une telle abstraction méthodologique, les relations sociales disparaissent en tant que telles, pour laisser place à des interactions humaines, c'est-à-dire à un mélange inextricable de relations sociales et de comportements humains, où la chose sociale qui s'impose à chaque homme avec une *énorme inertie* et l'activité conforme ou *déformante* de tous les hommes se mêlent en une brume intransperçable. J'insiste sur *l'énorme inertie* de l'objet social et sur l'activité *déformante* que les hommes y exercent : c'est dire que mon hypothèse ne conduit pas à concevoir l'objet social comme une chose à jamais fixée, mais comme un matériau relationnel que les hommes transforment plus ou moins.

Qu'il soit possible d'observer la chose sociale, en faisant abstraction des hommes singuliers, n'est pas douteux. Tous les statisticiens opèrent de la sorte et leur exemple est loin d'être isolé. Mais s'il est relativement facile de rendre diaphanes les *hommes observés*, pour discerner, derrière eux, quelque aspect des relations sociales où ils sont pris, la difficulté reste entière du côté des *hommes observateurs*, puisqu'ils sont, eux-mêmes, inscrits dans un faisceau de relations sociales qui affecte nécessairement leurs observations. La difficulté n'est pas psychologique parce que la possibilité de jeter un *regard froid* sur les choses sociales peut s'acquérir : le sociologue, l'historien, l'économiste peuvent aujourd'hui se comporter avec une rigueur scientifique égale à celle du physicien ou de l'astronome. Néanmoins, il *ne dépend pas d'eux* que ce regard froid puisse devenir un regard vide de tout présupposé social.

Aucune science de la nature n'a pu établir son discours initial sur une table rase ou, pour prendre une meilleure image, dans une niche vide du discours social. Chaque science a dû faire un trou dans le discours social existant, pour y prendre place. Elle a dû se libérer des évidences en vigueur, construire et montrer de nouveaux faits, derrière les faits déjà reconnus et interprétés de quelque façon. Elle a dû faire admettre ces nouvelles représentations comme plus vraies que les évidences antérieures. Ce douloureux travail a suscité des contre-offensives où, selon les circonstances, l'efficacité symbolique des idéologies existantes a pu se trouver renforcée par l'autorité séculière des pouvoirs établis. Les sciences n'ont donc pas eu seulement à faire *leurs preuves*, c'est-à-dire à confronter leur efficacité propre à celle des autres idéologies, elles ont dû s'adosser à des intérêts sociaux suffisants pour conquérir droit de cité. Cette bataille a connu maintes reprises. Un Galilée presque solitaire s'est exposé à une répression religieuse, adossée au sens commun, dans une société presque démunie d'idéologies scientifiques. Mais, dans une société où la science, déjà fiancée à l'industrie, progressait de toutes parts, un Darwin s'est encore exposé au bruyant *baroud* d'honneur des religions et des philosophies, adossées au sens commun d'une humanité qui ne se voulait pas simiesque. Et, dans une société où le mariage de la science et de l'industrie avait déjà produit de nombreux enfants, un Einstein s'est récemment exposé à l'incrédulité d'une bonne partie de la « communauté » scientifique elle-même, car la science, elle aussi, est faite d'idéologies spécialisées qui défendent leurs acquis...

Les observateurs des choses sociales, désirant produire, de leurs objets, une connaissance scientifique analogue à celle que produisent les sciences de la nature, bénéficient, par ricochet, du crédit croissant que ces dernières ont conquis. Mais ont-ils déjà livré leurs propres batailles, pour déchirer les évidences du discours social commun et vaincre les idéologies déjà spécialisées dans la représentation des objets sociaux qu'ils visent ? On peut assurément repérer maintes démarches combatives, grâce auxquelles les idéologies « sociales » éloignées de toute ambition scientifique ont dû céder du terrain à une histoire moins respectueuse des pouvoirs établis et des idées reçues, à une sociologie aux enquêtes parfois inquiétantes, à une économie toujours calculatrice ou à une politologie occasionnellement caustique. Toutes démarches critiques grâce auxquelles des éléments de sciences conditionnelles et insulaires ont commencé d'apparaître en ces divers domaines ou sur leurs marges. Cependant, la rupture essentielle ne s'est pas encore accomplie. Pour les sciences de la société, le droit à l'observation scientifique ne suffit pas, il leur faut conquérir, en outre, la *possibilité* d'appréhender leurs objets, c'est-à-dire la possibilité d'ouvrir une distance critique dans l'idéologie omniprésente (n° 4).

Comprenons bien ce point fondamental. Le physicien et le sociologue sont toujours des hommes-en-société, immergés, en tant que tels, dans le discours social. Pour le premier, la rupture est acquise, dès lors que son discours propre — sa science physique — peut *trouver place* dans le discours social, car l'objet naturel qu'il vise gît réellement hors le discours social ; il n'a à se défendre que des

retours insidieux d'autres idéologies qui peuvent s'insinuer dans sa théorie (291), *mais qui n'affectent pas l'objet visé*. Le sociologue, en revanche — ou tout autre spécialiste des choses sociales — doit non seulement obtenir que son discours trouve place dans le discours social, *mais aussi trouver le moyen de soulever les voiles idéologiques qui nimbent nécessairement son objet, puisque cet objet est social et donc inévitablement immergé dans l'idéologie*. Rompre à la fois l'unité réelle du donné social (t. 1, n° 4) et l'enveloppante omniprésente du discours social, *chez l'observateur comme dans la matière sociale à observer*, n'est possible que si l'on trouve, dans la réalité sociale même, une contradiction *suffisamment forte et permanente* pour que, prenant appui sur elle, la représentation du réel social puisse construire, vis-à-vis de son objet, une suffisante distance critique (n° 4). La gloire de Marx est d'avoir repéré cette contradiction réelle — sous le nom de lutte des classes — et d'avoir, de ce fait, assuré les fondements théoriques de toutes les sciences sociales, au développement desquelles il a en outre apporté maintes contributions pertinentes (n° 36).

S'il est vrai que les sciences sociales ne peuvent s'affirmer que par une bonne prise de distance critique vis-à-vis de leurs objets, c'est-à-dire en rapportant ces objets aux contradictions réelles dont toute société est le siège, on conçoit que leurs démarches soient nécessairement exposées à de puissantes résistances et à de persévérantes récupérations. Les résistances ne sont pas seulement l'affaire des idéologies rivales que les sciences sociales démonétiseraient. Elles prennent aussi des formes économiques et politiques plus brutales qui se réduisent finalement à cette question : pourquoi payer le travail de spécialistes qui, mettant à nu les réalités sociales, dérangeront nécessairement les pouvoirs établis, les classes dominantes et les idées reçues ? Ces résistances ne suffisent cependant pas à inhiber totalement les sciences sociales, dès lors que deux conditions objectives sont remplies : que la science, en général, ait acquis une place suffisamment éminente dans le discours social ; et, surtout, que la société soit agencée de façon à ne point trop brider l'expression des intérêts contradictoires dont elle est tissée. Au reste, les tentatives scientifiques auxquelles il n'a pu résister peuvent encore être récupérées. Des débouchés marchands s'offrent aux idéologies, plus ou moins scientifiques, dont les savoirs sont exploitables pour l'organisation « scientifique » du travail, l'étude des marchés, le sondage des opinions, l'orientation des propagandes, etc. Des priorités budgétaires favorisent les disciplines ou les équipes peu dérangeantes. Des institutions, généralement incluses en divers AE, se spécialisent dans la production statistique de faits sociaux, sans prêter un concours équanime à toutes les recherches « sociales », ni à toutes les hypothèses de travail en chaque discipline.

Les sciences de la société sont, à de rares exceptions près, atrophiées ou rendues conditionnelles par ces diverses résistances et récupérations. *L'atrophie* tient au caractère partiel et unilatéral de la production des faits sociaux et, donc, de la maturation des procédures d'observation/vérification. Une « science » où toutes les hypothèses scientifiques ne peuvent être soumises, avec des chances égales, à

l'épreuve des faits, est nécessairement une « science » bancale. Si, pourtant, certaines hypothèses subissent avec quelque succès l'épreuve des faits et autorisent, en ce qui les concerne, un certain ajustement réciproque des hypothèses théoriques et des faits dûment construits, elles conduisent à la maturation de sciences *conditionnelles*.

L'ombre que les hommes vivants projettent sur les relations sociales qui les lient, l'omniprésence de l'idéologie et les intérêts sociaux qui se prémunissent contre les dérangements qui pourraient leur être infligés ne sont pas les seules barrières objectives que la société oppose aux sciences sociales. On pourrait encore observer que l'enveloppement idéologique où l'observateur et l'objet potentiel de son observation sont nécessairement pris peut lui-même se redoubler. Tel est le cas, par exemple, lorsque des ethnologues s'efforcent d'observer quelque société pour eux exotique : ils ont alors à percer deux enveloppes idéologiques, la leur — c'est-à-dire celle de leur propre culture — et celle de la société sous examen. À condition de remplacer l'exotisme spatial par l'exotisme temporel, on pourrait penser que la difficulté où sont les historiens est semblable à la précédente. Mais cette façon de considérer l'histoire à l'instar de l'ethnologie risque d'occulter un obstacle majeur *pour toute science sociale*. À savoir : le temps.

Même après avoir été perturbées par les théories einsteiniennes de la relativité, *les sciences de la nature jouissent d'un beau temps* : il est comme nul dans la matière inerte, il se révèle cyclique dans la matière vivante, il apparaît d'orientation uniforme et d'un mouvement continu dans les divers processus physico-chimiques qui activent la matière inerte, et s'il se livre à des torsions plus complexes à grande vitesse et par l'effet des grandes masses, cela n'affecte guère la plupart des objets auxquels les sciences de la nature prêtent attention. La société, en revanche, est exposée au jeu de temporalités infiniment plus complexes — et cela seul suffirait à justifier la coupure N/S que j'ai déjà marquée (n° 10). Les sociétés, en effet, sont soumises, de par leur dépendance du donné naturel et de par les activités industrielles qu'elles lui appliquent (t. 2, n° 29), à l'ensemble des temporalités naturelles. Elles leur adjoignent toute une gamme de temporalités nouvelles qui naissent de leurs propres structures et qui s'enrichissent à mesure que ces structures deviennent plus complexes (t. 2, n° 112 et t. 5, n° 73).

Toute société est, à un stade donné de son histoire, l'héritière d'un site naturel où d'autres sociétés ont imprimé leurs marques durables : des villes, nées pour des raisons étrangères à la logique de la société présente, sont là, et sa logique doit s'en accommoder, comme elle doit s'accommoder des voies de communication, du parcellaire foncier, des espèces acclimatées, des immeubles existants, etc., c'est-à-dire d'un immense *stock* de matériaux naturels transformés qu'elle ne modifie que par le flux de ses adjonctions ou de ses destructions. L'histoire, qui s'imprime visiblement dans sa géographie, s'imprime plus fortement encore, *mais de façon moins visible*, dans ses mœurs, ses mentalités, ses idéologies spécialisées, ses institutions, bref, dans toute sa structure. Son organisation économique mêle les

survivances aux novations que diffuse le MP dominant ; sa structure politique, même après une révolution radicale, est un bric-à-brac venu de tous les âges ; sa structure idéologique et son discours social sont truffés d'archaïsmes et de traditions, au point que les nouveautés, c'est-à-dire les produits de son âge présent, y font presque toujours figure d'exceptions.

Les hommes qui peuplent une société ne sont contemporains les uns des autres que dans l'abstrait du calendrier. Dans la réalité de leur vie sociale, ils vivent en des âges différents. Mais les âges anciens qui survivent ainsi dans le présent n'y survivent pas dans leur pureté ancienne. Les séquelles du MP artisanal (t. 2, n° 45) observables dans la France actuelle ne portent qu'un souvenir *plusieurs fois déformé* de l'artisanat triomphant des cités médiévales, et l'exemple est absolument généralisable. D'où il résulte que toute science sociale qui n'est pas historique n'est pas scientifique. Étant bien entendu que, pour être réellement historique, une science sociale ne doit pas seulement s'adonner de quelque profondeur de champ qui lui permettrait de saisir son objet présent avec un peu de recul. Elle doit concevoir, du même mouvement, le devenir historique où son objet présent s'est formé, déformé et reformé, et le mouvement présent de cet objet, considéré dans sa structure et dans sa dynamique.

L'histoire, telle que l'entendent les historiens, appelle, de ce point de vue, plusieurs remarques. Elle doit se défendre des anachronismes insidieux dont la société présente peut charger les regards qu'elle jette sur le passé. Elle peut, certes, jouir de la moindre résistance des intérêts sociaux dérangés, dès lors que ses recherches s'appliquent à un passé révolu. Mais, lorsqu'elle érige en principe l'impossibilité d'écrire l'histoire du présent, elle se condamne et elle condamne les autres « sciences » sociales à demeurer des sciences intentionnelles ou conditionnelles. Qu'elle y condamne les autres sciences sociales est bien évident, s'il est vrai qu'aucune société n'est jamais contemporaine à soi-même. Mais elle se condamne également elle-même, car les seules sociétés où elle peut éprouver la validité des modèles théoriques à tirer du passé sont les sociétés vivantes...

« L'incertitude de la majorité des sciences humaines sur leur statut théorique » tient, selon Althusser, au fait qu'elles « sont, pour la plupart, « à côté » de leur objet... pour la raison que cet objet (celui qu'elles se donnent), paradoxalement, n'existe pas » (291, 36). L'affirmation peut sembler étonnante, insensée même, s'agissant de sciences — ou d'idéologies à prétentions scientifiques — qui, malgré leurs conflits internes et leurs imprécisions, savent toutes dire à peu près de quoi elles veulent parler. L'histoire ? tout le passé, rien que le passé... L'économie ? La rareté, enfin, la production, le marché et tout ce qui s'ensuit... La politologie ? Eh bien, la politique... La sociologie ? C'est un peu délicat, disons les systèmes d'interaction, ou les systèmes d'action ou... C'est pourtant un sociologue de la vieille école qui peut aider à comprendre, du même mouvement, l'affirmation d'Althusser et les certitudes des spécialistes des sciences sociales. En effet, si l'on en croit Mauss : « La vie sociale... est l'objet d'une seule science, laquelle

l'approche de divers points de vue. Et ces points de vue sont au fond fixés eux-mêmes par l'état historique de la civilisation des sociétés, de leurs sous-groupes... Il est en particulier un moyen excellent d'expliquer ces divers points de vue auxquels l'homme s'est considéré lui-même et s'est fait lui-même, et auxquels correspondent les sociologies spéciales. Celles-ci n'existent que parce que les principales activités et idéations auxquelles elles correspondent se sont divisées au cours de la très longue évolution cent et cent fois millénaire de l'humanité. Mais, si elles se sont divisées, c'est que, par rapport à elles, au moins de façon momentanée, les gens de ces sociétés se sont divisés eux-mêmes » (376, 57).

Sans forcer le rapprochement, on ne peut manquer d'apercevoir, derrière Althusser et Mauss, une hypothèse générale qui est commune à Marx et à Durkheim : celle de l'unité de l'objet social, lequel est non pas un donné ou un assemblage hasardeux, mais l'effet d'une évolution historique. Cette unité conduit à concevoir la société « comme l'objet d'une seule science ». Peu importe que celle-ci soit baptisée sociologie, histoire ou d'autre façon, dès lors que l'on aperçoit clairement les rapports qui doivent nécessairement s'établir entre toutes les « sociologies spéciales » ou les « histoires spéciales », c'est-à-dire entre les diverses sciences sociales spécialisées. Disciplines dont la spécialisation, notons-le, est rapportée, par Mauss, aux scissions réelles qui adviennent dans l'objet social, au cours de son évolution : même s'il n'explicite pas ces scissions en termes de classes et s'il ne détaille pas la chaîne des médiations qui vont de la structure des classes à la gamme des AI porteurs d'idéologies spécialisées, l'idée fondamentale est bien là. Quant aux rapports à établir entre les « sociologies spéciales », ils doivent être tels que leurs « points de vue » spécialisés permettent l'attaque simultanée et convergente de l'immense objet social unique. Au fond, la démarche proposée ressemble à celle qui a triomphé dans les sciences de la nature. L'objet naturel supposé unique a été assailli victorieusement de divers « points de vue », chaque science particulière produisant des faits (des résultats) qui s'imposent aux autres sciences particulières *comme données et comme tremplin*. L'objet social supposé unique est à cerner de même, par des sciences qui, l'attaquant de divers « points de vue », *ne peuvent s'affermir qu'en se confortant mutuellement*.

À qui objecterait que l'unité de l'objet social n'est qu'une hypothèse philosophique, je répondrai qu'en effet, tel est bien son statut théorique, mais que l'on peut néanmoins tirer, de l'état effectif des idéologies sociales qui tendent ou prétendent à la « scientificité », de très fortes présomptions en faveur de cette hypothèse. Soit, par exemple, la démographie. Elle a conquis droit de cité, elle produit des faits bien normés et d'une bonne précision, elle est en mesure d'expliquer de façon convaincante la structure de la population, les évolutions de la mortalité, de la natalité, de la nuptialité, etc. Ses faits, ses méthodes et ses théories font d'elle une science sociale des plus présentables.

Mais qu'explique-t-elle au juste ? Le passé, dans l'exacte mesure où elle peut en cerner les données. Le passé seulement ? Oui et non. S'agissant de l'avenir, elle produit des prévisions dont la marge d'erreur s'accroît prodigieusement à mesure que s'allonge l'horizon visé et dont la fiabilité est parfaitement incertaine, même à brève échéance. Les prévisions démographiques sont des projections mathématiques rigoureuses, fondées sur des hypothèses aléatoires et produisant des résultats généralement controuvés. On pourrait donc dénier à cette science toute capacité prédictive, n'étaient ses progrès récents dans le repérage des divers grands modèles démographiques successivement observés, au cours du développement social (t. 1, n° 99). Autrement dit, une étude plus fine *de l'histoire démographique* permet à cette science d'assouplir la mathématique de ses projections. Désormais, elle se trompera encore, mais ses erreurs de prévision ont de bonnes chances d'être moins grossières.

Pourquoi se trompera-t-elle ? Parce que, sortie des limites étroites des « faits démographiques », *elle ne sait rien* des facteurs sociaux qui déterminent les fluctuations de la mortalité, de la nuptialité et de la natalité. Du mariage et de la procréation, elle n'a aucune connaissance solide, *parce que les autres « sciences » sociales ne l'approvisionnent pas en données* lui permettant de jauger les facteurs économiques, politiques et idéologiques qui déterminent ces comportements. Bref, les échecs de la démographie sont entièrement imputables aux défaillances des autres « sciences » sociales, lesquelles la condamnent *au statut de science conditionnelle et insulaire*.

La démographie n'est pas seule en cette position « savante » et inconfortable. D'autres îlots de sciences sociales conditionnelles nous sont déjà apparus, telles la sociologie électorale ou la macro-économie. Une exploration plus systématique du système des savoirs « sociaux », en leur état présent, permettrait de dresser *une carte virtuelle du continent social*, continent dont la présence et les contours se laissent deviner à la répartition des archipels et des îlots de connaissance, comme aux bancs de récifs encore à demi recouverts par les marées imprévues du développement social.

[Retour à la table des matières](#)

36. Les discussions précédentes aident à mieux comprendre *l'étrange situation du marxisme*. Comme devant, je dis marxisme pour faire court, mais il s'agit bien là, on va en juger, d'un énorme faisceau d'idéologies « sociales » et parfois « savantes » dont le statut est à définir plus précisément, ce qui révélera toute l'étrangeté de leur assemblage.

Que trouve-t-on chez Marx lui-même ? L'homme est un intellectuel indiscipliné. Son activité s'inscrit aux marges de divers AI, en divers pays. L'étudiant à qui pourrait s'ouvrir une carrière universitaire fuit celle-ci, mais

poursuit, sa vie durant, une recherche aussi persévérante que celle des érudits allemands qui auraient pu être ses collègues. Il participe au journalisme militant des revues philosophico-politiques d'avant 1848, est exilé, fréquente les cercles socialistes de Paris et Bruxelles, publie des libelles d'une grande vigueur critique, vibre à la révolution de 1848, s'installe à Londres et — à de rares et tardifs voyages près — y passe les trente-cinq dernières années de sa vie. Il s'associe au travail de diverses organisations révolutionnaires, de la Ligue des communistes au nom de laquelle Engels et lui publient, en 1848, *le Manifeste Communiste*, jusqu'à la dernière Association Internationale des Travailleurs où il joue un rôle important, guerroyant notamment contre les pragmatistes anglais et les anarchistes, proudhoniens ou bakouninistes, du continent. Mais sa vie londonienne ne ressemble pas au militantisme dont font preuve maints « marxistes » de notre temps. Marx n'est ni un organisateur politique, ni un agitateur inlassable, ni un stratège de la révolution sociale. C'est, fondamentalement, un théoricien, quoique l'impécuniosité le condamne à collaborer, de Londres, avec divers journaux, tant que les subsides de son ami Engels ne peuvent suffire à la subsistance de sa nombreuse famille. Un théoricien, donc, dont les ouvrages connaissent de très modestes tirages et une renommée d'abord courte, hors les cercles dirigeants de quelques partis ouvriers, et dont beaucoup d'écrits demeurent, à sa mort, inédits. Engels, Kautsky et Riazanov révéleront tour à tour ces inédits, de 1883 à 1932, si bien qu'en tant qu'œuvre disponible, le *corpus* marxiste ne cessera de changer de volume et d'allure, pendant un demi-siècle.

Un théoricien, mais de quoi ? Le classement disciplinaire de ses œuvres en philosophie, économie et histoire/politique ne les éclaire guère, car il endigue en canaux imaginaires le cours d'un seul et même fleuve. La recherche des confluent majeurs où le fleuve scientifique se distinguerait de ses affluents idéologiques — c'est-à-dire la recherche d'une « coupure épistémologique » — n'a pas meilleur succès, car l'un des affluents juvéniles coule jusqu'à l'embouchure finale. Ce que j'ai pu apprendre dans Marx — et sur Marx — m'incline plutôt à saisir, dans son œuvre, trois moments, trois tourbillons qui entraînent tout son savoir acquis, mais s'enrichissent chacun d'éléments nouveaux, grâce auxquels certains éléments anciens sont réactivés plus que d'autres, d'un moment à l'autre. Le premier moment est philosophique. Il ne se réduit pas au célèbre renversement de Hegel, mais se caractérise également par une boulimie intellectuelle et par la multiplication des essais critiques. Le jeune philosophe découvre le monde, affermit sa pensée et fait ses griffes. Il bénéficie de deux privilèges objectifs : il ouvre les yeux sur un monde en marche vers la révolution de 1848 et il pense le monde, dans l'ombre immense du Système hégélien qui l'oblige à penser large. Tous les grands thèmes de Marx s'esquissent en ce premier moment, mais sans hiérarchie entre eux et non sans contradictions internes. À s'en tenir à ce premier moment, la pensée de Marx conduirait, en mûrissant, au dessin d'une puissante philosophie. Mais le deuxième moment, qui s'accomplit à Londres où l'exilé devient érudit, dérange cette maturation, si bien que, contrairement à l'illusion commune, « la » philosophie de Marx n'existe pas comme un système explicite : « la philosophie de la *praxis* est

née sous la forme d'aphorismes et de critères pratiques, par un pur hasard, étant donné que son fondateur a consacré ses forces intellectuelles à d'autres problèmes, spécialement économiques (sous une forme systématique); mais dans ces aphorismes et dans ces critères pratiques, est implicite toute une conception du monde, une philosophie » (254, 229-30).

Le second moment ne peut être dit économique, philosophique ou scientifique, il est tout cela à la fois. C'est le moment de la macro-sociologie historique, que Marx dénomme matérialisme historique. Marx devient un spécialiste éminent d'une idéologie qui, en son temps, commençait à se « scientifier » : l'économie politique. Il acquiert cette spécialisation, alors qu'il est déjà riche de savoirs « sociaux » très divers, et déjà porteur d'une novation philosophique où l'activité politique des masses se voit réserver une place décisive. Il ne devient donc pas économiste, mais « critique » de l'économie, ce qui produit trois effets qu'il est permis de distinguer, mais pour la seule commodité de l'exposé, car ils ne correspondent pas à des subdivisions réelles de la pensée et de l'œuvre de Marx.

Premier effet : la critique de l'économie politique porte *pratiquement* à maturité une potentialité déjà retraçable dans les essais critiques antérieurs ; elle exemplifie la prise de distance critique dans l'idéologie (n° 4) et permet d'apercevoir la totalité sociale comme réalité, dont les rapports de production forment la « base ».

Second effet : le développement de cette critique, dans le champ propre de l'économie politique, fait apparaître, sous cette idéologie « sociale », *une autre science économique* dont Marx explicite *une étape*. Cette autre science économique, que maints économistes « bourgeois » s'emploieront, à l'instar des marginalistes, à réfuter au niveau de *leur* économie politique et que maints économistes « marxistes » s'efforceront — par une erreur réciproque — de valider à *ce même niveau*, est à comprendre dans sa spécificité. Elle est, à l'économie du marché (ou à la praxéologie du plan), ce que la physique nucléaire est à la physique ordinaire, elle vise un autre niveau du réel social, plus profond que celui dont l'économie politique rend compte. Elle est la science des structures économiques et non la science des équilibres économiques que ces structures régissent *par-dessous*. « Sciences » dont il faut comprendre que la scientificité ne leur est pas acquise par miracle, mais doit se conquérir par la dialectique analysée plus haut (n° 31), si bien que, dans sa vérité, l'économie structurelle de Marx est, à proprement parler, un système cohérent d'hypothèses scientifiques. Au reste, la distinction que je marque n'est pas toujours pleinement claire aux yeux de Marx lui-même qui, souvent, semble croire que *son* économie doit se substituer totalement à l'autre, au lieu de la régir et de l'enrichir de son propre niveau. Mais, à cet égard, le développement ultérieur de l'économie « bourgeoise » ou de l'économie planificatrice attestera que celles-ci ont également leurs niveaux de validité (n° 32). Enfin, il faut bien voir que Marx ne produit pas une économie structurelle intemporelle. Elle vaut, très précisément, pour les sociétés où le MP capitaliste est dominant et où la dérive $P3 \rightarrow (P_3)^3$ s'esquisse à peine (t. 2, n° 15).

En quoi elle constitue *une étape* dans le développement d'une science qui doit accompagner de ses recherches les transformations des structures économiques, comme elle doit revenir, historiquement, sur les structures précapitalistes. Une étape, donc, mais *une étape fondatrice*. Une nouvelle science émerge et, comme elle touche au cœur du continent social, elle permet de fonder un jeu d'hypothèses scientifiques sur l'ensemble de ce continent, ce qui est le sens même que j'assigne à la théorie générale que la présente recherche détaille (t. 1, n° 6) : en quoi j'essaie de donner raison à Braudel pour qui « le marxisme est un peuple de modèles » (237,80).

Troisième effet, enfin : la critique de l'économie politique cimente les liaisons déjà établies par Marx entre la philosophie qu'il s'agit de réaliser et le prolétariat qui lui paraît devoir être l'agent de cette réalisation. En effet, la position structurelle de la classe ouvrière dans le MP capitaliste lui paraît garantir sa capacité révolutionnaire. Le prolétariat n'est plus appelé à la révolte, il semble y être nécessairement conduit.

Cette nécessité prend une tournure plus déterministe encore, dans le troisième moment de l'œuvre marxiste, lequel se superpose partiellement au second moment, mais se reconnaît à l'orientation des ouvrages autres que *la Critique*, les *Grundrisse* ou *le Capital*. On pourrait dire ce moment politique, en raison des activités qui motivent les écrits « historiques » et polémiques, et en raison des contacts suivis que Marx et Engels entretiennent avec divers dirigeants socialistes. Mais ce serait négliger la fascination qu'exercent sur les deux amis les écrits évolutionnistes de Darwin et de Morgan, lesquels, naissant indépendamment de leurs proches recherches, leur semblent en confirmer l'orientation générale. En réalité, Marx et plus encore Engels se trouvent ainsi participer, de façon a-critique, à l'un des courants idéologiques majeurs de leur temps. La science naturelle de Darwin et le savoir ethnologique de Morgan les enracinent dans une conviction que les révolutions de 1789, 1848 et 1871 et l'essor indomptable du capitalisme leur avaient déjà procurée ou confirmée : l'histoire sociale des hommes serait elle-même une évolution nécessaire que scandent les révolutions, équivalent social des mutations génératrices de nouvelles espèces. D'où l'étrange fatalisme de leur pratique politique. Ils suivent, certes, de près, l'essor du mouvement socialiste et ne manquent pas d'admonester les dirigeants coupables de pensée laxiste (p. ex. : **105** ou **208**), mais ils ont, du parti politique, une conception fort peu léniniste (**412**, 78-9) et ils n'hésitent pas à se débarrasser de la I^{re} Internationale, après l'échec de la Commune, en expédiant aux États-Unis le secrétariat de cette association. Le lien entre leurs espérances philosophiques, leurs thèses théoriques et leur pratique politique se révèle finalement *de nature prophétique* : ils croient pouvoir annoncer l'avènement du socialisme.

Les marxismes qui se répandent, à la fin du XIX^e siècle, dans le mouvement ouvrier des principaux pays capitalistes d'Europe, doivent beaucoup à ce prophétisme, comme à l'aura scientifique dont sont entourées les œuvres

« savantes » — mais peu connues — de Marx et d'Engels. En chaque pays, ces marxismes se mêlent à d'autres idéologies socialistes, parfois nées de réflexions autonomes, comme celles de Proudhon en France, ou de réflexions dissidentes, comme celles de Lassalle en Allemagne, mais qui souvent aussi sont des syncrétismes plus complexes, produits par les différents journaux, sectes, syndicats et partis qui concourent à l'organisation de la classe ouvrière et de diverses classes populaires proches d'elle. *Il faut donc étudier la situation concrète de chaque pays, pour bien comprendre ce que « marxisme » veut dire, période par période.*

À s'en tenir aux tendances principales, on peut observer que la puissance relative de la social-démocratie allemande et l'organisation de la II^e Internationale tendent à favoriser une certaine homogénéisation du marxisme sous le magistère idéologique de Kautsky. Magistère que Lénine respecte longtemps, mais qu'il conteste pratiquement en organisant selon de nouveaux principes la majorité du parti social-démocrate russe et en tirant les leçons de la révolution de 1905. On connaît la suite : la faillite de la II^e Internationale en 1914, les révolutions de février et octobre 1917, la constitution de la III^e Internationale et, bientôt, sa stalinisation. Il se constitue alors une idéologie politique, dite marxisme-léninisme, que la III^e Internationale finit par ériger en dogme et dont les séquelles, plus ou moins adoucies après la déstalinisation, constituent aujourd'hui encore le fond de doctrine de tous les marxismes dont l'orthodoxie est garantie par un parti communiste. À ces idéologies politiques, plus ou moins diversifiées par leur adaptation aux « particularités nationales », se sont adjointes, au fil des scissions et des schismes, de nouvelles grappes d'idéologies politiques, elles-mêmes soumises à diverses dérives nationales ou tactico-stratégiques, et dont les principales sont dites trotskistes, titistes, maoïstes ou euro-communistes, sans parler des marxismes divers dont il est encore des traces dans les organisations politiques vaguement liées par la II^e Internationale.

Un inventaire complet de ces variantes et sous-variantes pourrait mobiliser durablement plusieurs couvents de bénédictins. Il aurait non seulement à classer les genres et les espèces et à repérer les cousinages et les recoupements, mais il devrait aussi être très attentif à *l'évolution des Marx de référence*. Car il est des « marxismes » où Marx n'est qu'un totem, d'autres où les éléments tirés de lui se réduisent à quelques rares aphorismes — et point les mêmes d'une variante à l'autre — d'autres, enfin, où des sélections plus ou moins extensives sont opérées dans les œuvres, parues de son vivant ou après sa mort. La part la plus décevante de l'inventaire porterait finalement *sur ce qui s'est passé de neuf* dans les idéologies marxistes où la problématique marxiste s'est plus souvent appauvrie qu'enrichie.

Une pensée plus « savante » a fleuri, avec des bonheurs divers, dans ce qu'on peut appeler le marxisme de la chaire, encore que les universités n'aient pas été son seul havre : il y eut aussi et il y a encore, aux confins de l'université, de la presse et de l'édition, des réflexions, marxistes par quelque côté, et pas toujours

subordonnées aux orthodoxies politiques, locales ou importées. Mais, à vrai dire, ce marxisme de la chaire a tardé à s'établir, car les États, les appareils scolaires et les idéologies « savantes » ont longtemps tenu en suspicion les doctrines parfois abruptes, souvent infidèles aux classements disciplinaires en vigueur, et toujours soupçonnées de porter à la révolte, qui se paraient, à tort ou à raison, d'une étiquette marxiste. À l'orée du XX^e siècle, les Labriola et les Herr se comptaient sur les doigts de la main et leur nombre a progressé lentement. Rares sont les pays où, comme dans la France des années 1960, le marxisme est devenu, le temps d'une mode, une référence assez largement répandue en diverses disciplines.

Quoi qu'il en soit, le marxisme de la chaire a produit des effets multiples. Il a fait du marxisme une dimension banale de la culture savante. Au-delà de cette récupération classique, il a provoqué en diverses disciplines des fermentations nouvelles, dont l'histoire a particulièrement profité. En outre, ce marxisme, moins soucieux d'orthodoxie que les idéologies politiques auxquelles il est parfois apparenté, a fait connaître, dans leur plénitude, les œuvres de Marx et s'est nourri de leur progression et de leurs contradictions, pour se diversifier et s'enrichir de recherches originales. De ce fait, les orthodoxies marxistes défendues par des organisations politiques ont été soumises à des contestations ouvertes ou feutrées, plus efficaces que celles des sectes et groupes dissidents : un peu de vie a été réinsufflé à ces doctrines dogmatisées.

C'est pourquoi ce « changement de fonction du marxisme » (354, 146) a été anéanti, en URSS, par la glaciation stalinienne, et n'a jamais pu s'opérer depuis lors, en aucun pays étatique-socialiste, si ce n'est dans les brèves périodes où les dominations politiques locales s'affaiblissaient, ou dans des domaines étroitement cantonnés (comme en Yougoslavie ou dans la Hongrie de Kadar). La progressive maturation de sciences sociales convergentes dont l'œuvre de Marx porte la promesse ne s'est nullement accomplie en URSS ni dans les autres États « soviétiques » (t. 5, n° 47), tant il est vrai qu'en société, il n'est de philosophie ni de science que critiques.

[Retour à la table des matières](#)

37. L'exploration des idéologies spécialisées — de caractère « social » ou non —, qui s'achève ici, n'est nullement exhaustive et ne pouvait l'être (n° 19). En fait, il était nécessaire d'examiner avec quelque détail la mise en place et les conflits réciproques des grandes idéologies qui, comme la religion et le droit, furent historiquement les premières à se spécialiser et à occuper la majeure partie de l'espace social, afin d'apercevoir, dans ses formes les plus simples, la trame du discours social et, donc, de commencer à démêler son énorme écheveau actuel. Après quoi, un examen plus rapide d'un assez large échantillon d'idéologies « savantes » ou « sociales » a permis d'observer, à grands traits, la façon dont cet écheveau s'est constitué. Toutefois, cet examen accéléré a privilégié les traits

spécifiques des idéologies ainsi sélectionnées, et il n'a pas insisté, autant qu'il eût été souhaitable, sur la concurrence des idéologies qui se multiplient et sur les transferts qu'elle entraîne. Un exemple montrera l'importance que peuvent prendre ces transferts.

On a observé qu'avant la spécialisation des Églises, les fonctions aujourd'hui dévolues au prêtre et au médecin sont souvent confondues, chez les sorciers qui commencent à se spécialiser dans le réseau primaire (n° 15). Si l'on avait suivi, jus « au stade présent, la spécialisation ultérieure, tant du côté des Églises que du côté de l'appareil d'assistance hospitalo-médicale (t. 3, n° 35), on aurait pu retracer les principales étapes de la compétition entre deux idéologies spécialisées — la religion et la médecine — qui se disputent, *volens nolens*, une bonne partie de la direction des âmes. Cette affirmation peut surprendre parce qu'elle fait de la médecine une idéologie. Quoi ? N'est-elle que cela ?

La médecine est une activité sociale de « contenu » historiquement variable. Si on la soumet à la triple procédure instancielle (t. 1, n° 3), elle apparaît, sous l'angle économique, comme une activité qui devient marchande ou financée par quelque rouage de l'État, et qui, sur le tard, contribue à l'entretien et à la reproduction de la force de travail ; sous l'angle politique, ses agents apparaissent parfois comme de puissants personnages dans la suite des riches et des princes ou comme des notables influents, aux confins de plusieurs classes sociales, tandis que ses corporations, syndicats et ordres donnent une certaine consistance collective à un corps d'idéologues marchands (t. 4, n° 9) ou de salariés publics hautement spécialisés ; mais sous l'angle idéologique, elle se manifeste comme un système de représentations et de pratiques dont l'efficacité symbolique est toujours grande et dont l'efficacité réelle s'accroît à mesure que cette idéologie s'enrichit des savoirs que diverses sciences de la nature lui procurent.

Or, la solvabilisation de la demande de soins qui est l'un des principaux traits de l'articulation « welfariste » (t. 5, n° 11) finit par donner à cette idéologie, en voie de « scientification », un atout maître, dans sa compétition, volontaire ou non, avec la religion. Les soins du corps se payent et sont remboursés, ce qui les pare du prestige du service qui a son prix, sans les charger d'un coût substantiel. La sécurité sociale dévalorise la confession et les autres « biens de salut » au bénéfice des « biens de santé », dans une société où la science en général est, elle-même, de plus en plus valorisée, et où la médecine se drape, autant et plus qu'elle n'y a réellement droit, dans le manteau de la science.

L'exemple de la médecine offre l'occasion d'insister, une nouvelle fois, sur l'omniprésence de l'idéologie en société (n° 14) et de dédramatiser l'évaluation des diverses catégories d'idéologies spécialisées. On ne peut dresser une quelconque échelle des idéologies dont le degré supérieur serait la science et dont le degré inférieur serait — quoi au juste ? — chaque catégorie d'idéologie venant se ranger quelque part dans l'intervalle. La science a pour caractéristique principale *la*

qualité de son efficacité réelle : elle est opérante, elle explique pourquoi, et ses explications rendent ses résultats répétables par quiconque peut opérer dans l'ensemble des conditions ainsi expliquées. Cependant son efficacité réelle ne la dispense nullement d'exercer une puissante efficacité symbolique qui, quoique étrangère à sa pratique et à son objet réels, n'en affecte pas moins ses théories explicatives et, surtout, leur portée dans le discours social.

La science n'est pas le discours de la vérité, elle n'est que la vérité particulière à un type de discours social. Les autres discours spécialisés ont eux aussi leurs vérités, lesquelles sont loin de se réduire toujours à une qualité spécifique d'efficacité symbolique. Nombreuses sont, au contraire, les idéologies spécialisées porteuses d'efficacité pratique. L'efficacité pratique de l'art se juge aux œuvres d'art, tant que celles-ci demeurent associées par des liens réels aux pratiques artistiques en vigueur. L'efficacité des religions se juge, par exemple, à leurs temples, tant que ceux-ci continuent de servir comme tels. Les objets culturels en déshérence qui encombrant les champs idéologiques les plus divers (n° 18) sont des traces de l'efficacité pratique d'idéologies désormais mortes ou moribondes, traces auxquelles d'autres idéologies vivantes assignent éventuellement un nouveau sens et, donc, une nouvelle efficacité symbolique et pratique.

Ainsi, il faut se laver l'esprit de tout jugement de vérité absolue et de toute évaluation absolument objectivable des idéologies, les unes par rapport aux autres, comme de toute coloration infamante attaquant au terme d'idéologie (n° 5). Les idéologies s'évaluent, certes, *mais dans leur compétition*. Tout jugement de valeur porté sur l'une d'elles implique une adhésion consciente ou une soumission inconsciente à l'échelle de valeurs propre à une autre idéologie. Même la religion dont j'ai plusieurs fois souligné qu'elle n'a pas d'objet propre — ce qu'il ne faut pas confondre avec les objets aléatoires que son efficacité pratique peut faire produire — même la religion, donc, ne peut être dévaluée pour autant. Elle n'est évaluable, de façon quelconque, que par les soins d'une autre idéologie. L'absence de toute échelle absolue, de toute vérité qui serait, à tous égards, plus vraie que les autres vérités, ne signifie nullement que la société soit un vaste champ d'indétermination. Elle signifie, *bien au contraire*, que la société est toujours un terrain de luttes idéologiques, dont, précisément, les valeurs toujours controversées que les idéologies spécialisées s'attribuent les unes aux autres sont l'un des plus sûrs indices (n° 65).

Chapitre 9

Les besoins

« Je ne sais pas si le café et le sucre sont nécessaires au bonheur de l'Europe, mais je sais bien que ces deux végétaux ont fait le malheur de deux parties du monde. On a dépeuplé l'Amérique afin d'avoir une terre pour les planter, on dépeuple l'Afrique afin d'avoir une nation pour les cultiver. »

Bernardin de SAINT-PIERRE.

[Retour à la table des matières](#)

38. Après quatre chapitres consacrés aux principales idéologies spécialisées, l'attention peut se tourner vers la « toile de fond » (n° 19) sur laquelle ces idéologies se détachent : le *discours social commun*. Ce discours est premier. Il existe avant comme après l'émergence des AI. Il s'enracine dans le Réseau où tous les hommes-en-société sont nécessairement inscrits (n° 11) et il se transforme avec ce Réseau. Autrement dit, *il devient commun* à la population, de plus en plus nombreuse, que le Réseau, en ses formes successives, intègre par des liens de plus en plus serrés.

En se diffusant de la sorte, le discours commun ne se dilue pas. Bien au contraire, il s'épaissit. Les AI se multiplient, profèrent leurs discours rivaux, façonnent leurs publics et arrachent au discours commun maintes pratiques et représentations qu'ils captent et raffinent (n° 16). Néanmoins le discours commun s'enrichit des innombrables sous-produits de leurs activités spécialisées. À la limite, le Réseau devient le « troisième cercle » commun à tous les AI (n° 18) et le discours commun se charge de pratiques et de représentations nouvelles, héritées d'idéologies jadis spécialisées, ou faisant écho aux idéologies aujourd'hui spécialisées.

Ce discours est une culture commune et son évolution, dans une société donnée, atteste les progrès — ou les reculs — de l'acculturation générale. Encore faut-il bien concevoir que *le discours social commun n'est pas homogène. Ce n'est*

pas une sorte de minimum culturel commun à chacun des individus relevant d'un même réseau idéologique, mais c'est un discours communément répandu dans tous les groupes élémentaires que ce réseau interconnecte. Le discours social commun est ce que Braudel étudie sous le nom de « civilisation matérielle » (313), mais aussi ce à quoi Lefebvre appliqua sa « critique de la vie quotidienne » (363). C'est la pâte épaisse et chaque jour rebrassée des pratiques et représentations que tous les hommes, liés par un même réseau, « comprennent » et « appliquent », mais sans les comprendre de même, ni les appliquer à l'identique. En effet, le discours social commun est le terrain même où se joue ce que Bourdieu appelle « la distinction » (309), jeu subtil où tout le système des tensions sociales — et, finalement, des luttes de classes — se manifeste par la différence des besoins, des goûts, des opinions, des valeurs, etc., sans rompre pour autant l'unité d'une communauté sociale qui s'identifie collectivement dans un discours social *suffisamment commun* pour que les comportements différentiels y prennent un sens. Un exemple ? Boire du vin est une pratique caractéristique de la civilisation française — c'est-à-dire du « discours » commun dans la France actuelle — et cette pratique commune donne un sens au choix — volontaire ou forcé — du « gros rouge » ou du « bordeaux léger » et à toutes les subtilités de la « bonne cave »...

Ni un ni mille exemples ne suffiraient à justifier les thèses qui viennent d'être esquissées. Il faut considérer le discours commun dans son ensemble, pour montrer clairement ce qu'il est et comment il fonctionne et, surtout, pour comprendre ce qui le meut. Mais la richesse infinie de ce discours autorise une infinité d'investigations. Il faut donc le considérer dans son ensemble, en faisant choix d'un ou plusieurs angles d'attaque. Choix facile, au demeurant, car les recherches précédentes vont le guider. L'instance économique n'a su que dire des *besoins*, sinon que la production a pour objet de les satisfaire (t. 2, n° 29). L'instance politique a fait grand cas des potentiels de luttes de classes, repérables en toute société non « primitive » (t. 5, n° 5), mais elle n'a pas explicité le passage de ces potentiels aux luttes effectives, faute de pouvoir analyser la façon dont les classes *s'identifient* respectivement et réciproquement (t. 4, n° 2). Or, quel que soit le rôle de l'AI publicitaire dans la stimulation des besoins ou celui des partis et des syndicats dans l'« éveil » de certaines classes, il est clair que les besoins et les identités se manifestent essentiellement par tout un jeu de pratiques banales et de représentations usuelles c'est-à-dire dans le discours social commun.

[Retour à la table des matières](#)

39. Quand l'anthropologue Malinowski présente sa *Théorie scientifique de la culture* — laquelle vise essentiellement le discours des sociétés « primitives » (n° 15) — il assigne aux besoins une place centrale. Toute l'organisation culturelle lui paraît décryptable comme réponse à un ensemble de « besoins élémentaires » (371, 78), eux-mêmes déterminés par les « séquences vitales permanentes » des

hommes (**id.**, 68). Ainsi les besoins naturels des hommes sont posés au principe de toute culture, de toute société. De la nourriture à la production, de la reproduction sexuée à la parenté, etc., Malinowski établit des correspondances nécessaires qui, à vrai dire, n'expliquent rien.

Tous les individus de l'espèce animale-humaine sont évidemment porteurs de besoins physiologiques dont la satisfaction commande leur survie, mais les besoins manifestés par les hommes-en-société ne se laissent jamais *réduire* à cette détermination physiologique. Les hommes n'ont pas besoin de nourritures quelconques, mais sont porteurs de besoins alimentaires variables d'une société à l'autre. Dans l'espace très vaste des satisfactions compatibles avec leurs nécessités physiologiques, les besoins se forment et se transforment en société. Contrairement à Malinowski, la plupart des anthropologues les conçoivent aujourd'hui *comme une culture et non comme une nature*. Cette formule est acceptable si elle redouble la distinction N/S (n° 10), et si la culture est conçue comme l'exact équivalent de l'idéologie (ID 1).

Le premier type historiquement observable est celui des *besoins traditionnels*. Dans l'ensemble des sociétés que l'on peut observer, en Europe, des origines jusqu'aux XVI^e-XVIII^e siècles et, en d'autres régions du monde, presque jusqu'à nos jours, il suffit de négliger les rares privilégiés de la richesse et de la puissance — c'est-à-dire, au maximum, 5 à 10 % de la population — pour constater que les besoins à satisfaire présentent une stabilité et une diversité à nos yeux surprenantes. Leur diversité est celle de civilisations faiblement communicantes (n° 59), à l'intérieur desquelles les hommes vivent en réseaux villageois épars ou en petits « pays » centrés sur quelques villes (n° 11). Mais cette diversité n'apparaît que par comparaison, pour qui voyage comme soldat, marchand ou pèlerin — ou comme historien traversant les siècles et les contrées. Localement, les besoins traditionnels persistent de façon quasi immuable. Braudel le démontre amplement pour l'Europe et le bassin méditerranéen des XV^e-XVIII^e siècles (**313**) lorsqu'il creuse au-dessous des classes privilégiées, déjà desservies par un capital marchand fort actif — et sa démonstration vaut *a fortiori* pour les siècles antérieurs ou les régions plus assoupies encore.

Ces besoins traditionnels correspondent à une production essentiellement locale, éventuellement ajustée par de rares échanges administratifs (**120**) ou marchands. Ils se manifestent également en des occasions moins quotidiennes : les festivités coutumières des mariages, décès, etc., ou les libéralités attendues des riches et des puissants. En effet, avant l'essor du marché, aucune frontière ne sépare les besoins que l'idéologie économique rebaptisera « demande solvable », des autres activités et relations sociales. Les besoins sont un élément indistinct, au sein d'une coutume qui règle la vie presque en tous ses aspects : autant que les rares AI lui en laissent le loisir.

Seules les classes qui accaparent une fraction substantielle du produit social font montre de besoins un peu plus mobiles. Les somptuosités des princes et des puissants et les tentations répandues par le capital marchand sont les deux agents de cette relative mobilité. Le surplus autorise le luxe ultra-minoritaire des « brillantes civilisations du passé » : mais les bâtiments, les meubles, les vêtements, les bijoux qui résistent aux siècles et « documentent » les archéologues et les historiens ne nous renseignent guère sur les produits destinés à « satisfaire les besoins » des classes exploitées...

Pourtant, la situation se transforme peu à peu, dans les sociétés où des Réseaux plus complexes que les « pays » se mettent en place (n° 11). Le commerce lointain élargit la gamme des biens de luxe et la diffusion des échanges banalise certains luxes. On pourrait suivre cette progression, en observant, par exemple, la diffusion des « épices » dans l'Europe médiévale et « classique » (313). Le commerce répand aussi des luxes indigènes : ainsi des vins, dont la circulation prend quelque ampleur, en Europe occidentale, dès les XIII^e-XIV^e siècles, et dont les techniques de conservation se perfectionnent peu à peu, jusqu'à faire découvrir les vertus du vieillissement (331). Plus généralement, le capital marchand ne cesse d'éveiller de nouveaux besoins en offrant de nouveaux produits et en faisant de leur usage un besoin qui devient ordinaire. Mais ce mouvement est lent, parce que le surplus demeure cantonné en des classes peu nombreuses et que le « produit nécessaire » conservé par les classes exploitées laisse peu de disponibilités pour l'échange. Il est aussi discontinu, car le capital marchand est souvent entravé. *Les besoins rendus mobiles* sont vulnérables, tant qu'ils reposent sur le seul capital marchand. La mobilité des besoins se manifeste par un lent ajustement des besoins traditionnels. L'inertie de ces derniers trouve une illustration exemplaire lorsque les conquérants du Nouveau Monde y transportent, avec leurs habitudes alimentaires, de pleines caravelles de farine, d'huile et de vin (313, 228). Partout, la colonisation européenne sera, de même, une exportation massive d'hommes emportant, avec leurs besoins acquis, la culture des sociétés qu'ils quittent.

La maturation du capitalisme industriel accélère la mobilité des besoins, mais sans opérer aussitôt une novation radicale. La généralisation du marché s'opère à partir des circuits anciens du capital marchand (t. 2, n° 81). En outre, sa construction n'est qu'un des éléments requis pour transformer le Réseau en un treillis omniprésent (n° 11). Si bien que les besoins, *rendus plus mobiles* par la diffusion des marchandises et des revenus capitalistes, demeurent lourds de traditions. On peut en juger au fait qu'en France, par exemple, l'essentiel des dépenses ouvrières s'adressait, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, à la petite production marchande et à la propriété immobilière (368, 178). L'alimentation, l'habillement et l'habitat populaires demeuraient ainsi liés à une offre pré-industrielle, plus riche de traditions que de mutations.

La Seconde Guerre mondiale — qui a rompu la mobilité des besoins par des rationnements souvent sévères — a été ressentie comme une nette césure.

D'expérience commune, dans les sociétés capitalistes développées, elle sépare l'« abondance » d'après-guerre d'un avant-guerre plus parcimonieux. En fait, un nouveau système de besoins a pris forme, par généralisation de diverses tendances perceptibles dès avant la guerre.

Dès les années 1920, l'AI publicitaire (t. 3, n° 37) a converti les timides « réclames » du XIX^e siècle en campagnes plus systématiques. Particulièrement sensible aux États-Unis, ce mouvement y a fait écho au « fordisme », c'est-à-dire à la doctrine d'entreprises pratiquant une production de grande série et de hauts salaires. Que ces hauts salaires aient été rendus possibles par la prééminence de l'industrie américaine sur le marché mondial (t. 1, n° 100) et qu'ils aient été rendus nécessaires, dans la conjoncture expansive des années 1920, par l'arrêt de l'immigration et par la puissance de certains syndicats, n'intéresse nullement les prophètes du « fordisme ». Il leur suffit de constater que la production massive, les salaires moins chiches et la publicité bientôt obsédante se confortent réciproquement, de façon rentable. La recette s'est répandue avec la conversion forcée des républiques bourgeoises à l'interventionnisme (t. 5, n° 44). Les générosités du *Welfare State* ont solvabilisé la demande, tandis qu'un « productivisme » de plus en plus méthodique réduisait les prix relatifs des produits offerts et que les États s'employaient à équilibrer la croissance économique. Produit par produit, la publicité s'est mise à chanter les louanges de la « société de consommation ».

Ce mouvement a pris de l'ampleur durant les années 1950 et il n'a pas été rompu par la crise de 1974. Mieux, la « consommation privée », confortée de « transferts sociaux », demeure le principal ressort d'une croissance désormais très ralentie. Mieux encore : le nouveau régime des *besoins stimulés* entraîne dans son tourbillon les sociétés étatiques-socialistes déjà industrialisées et les classes les plus riches de toutes les sociétés des Tiers Mondes.

Hormis les contagions internationales les plus superficielles, les besoins stimulés ont pour support un Réseau 6, c'est-à-dire un « double treillis » de circuits d'échanges et de médias, également omniprésents (n° 11). Mais ce support n'est qu'une condition permissive. *Les besoins stimulés et inassouvissables* sont l'effet d'une dialectique sociale où les capacités de la production et la dynamique des classes et des nations ont chacune leur part, dans les nouveaux systèmes mondiaux qui ont pris forme depuis un bon demi-siècle. On peut en juger, sans attendre que le prochain volume éclaire la dimension internationale de cette dialectique.

Les capacités de production ont été deux fois bouleversées par le MP capitaliste : par ses succès, puis par ses échecs. Ses succès se sont manifestés, jusqu'au premier XX^e siècle, par la substitution de marchandises industrielles aux produits des anciens MP, y compris aux produits jadis rares et sophistiqués : ainsi, l'automobile permet « à chacun » de rouler carrosse. Durant toute cette phase, le MP capitaliste a rendu les besoins plus mobiles qu'auparavant, mais sans agir

directement sur eux. La production était *production d'une offre*, la « réclame » était *publicité d'une offre*.

Les échecs du MP capitaliste, scandés par des crises cycliques, ont longtemps été subis passivement, comme des accidents de parcours. Puis la Première Guerre mondiale, la révolution russe et les secousses politiques et économiques de l'entre-deux-guerres, en Europe, ont révélé les risques d'une telle passivité, pour le MP capitaliste et pour les régimes politiques qu'il sous-tend (t. 5, n° 54 sq.). Les transformations « interventionnistes », déjà rappelées, ont répondu à ce péril. *La dérive des besoins est leur corollaire*. Les politiques « keynésiennes » de stimulation de la demande, l'assistance « welfariste » (t. 5, n° 11) et la publicité omniprésente ont induit une *production de la demande*, à laquelle l'industrie concourt en programmant la durée de vie de ses produits. La production de « biens durables » est devenue production de biens à remplacer fréquemment, l'épargne s'est inversée en remboursement de crédits déjà « consommés », les produits non incorporés en marchandises stockables ont été stimulés à leur tour : « après la Grèce, “faites” l'Égypte... ou Bali », « n'oubliez pas votre bilan de santé », *ad infinitum*. L'éradication de tout besoin traditionnel est l'horizon de cette stimulation. Seule l'inertie des *habitus* acquis par chaque génération (n° 13) ralentit ce mouvement, encore que le changement incessant semble déjà s'infiltrer dans *l'habitus* familial imprimé aux plus jeunes générations...

Dans ce nouveau contexte, « la distinction » domestique l'inégalité, au service de la stimulation des besoins. Les besoins, déjà partagés entre les traditions des masses et les luxes de rares « élites », s'irisent désormais en *standings* différentiels où les classes — segmentées en tranches minces, selon l'éventail des patrimoines, des revenus, des *habitus* scolaires, etc. — se servent de leurres les unes aux autres. Chacune court, autant qu'elle le peut, vers le niveau de vie enviable dont ses « voisins » offrent le spectacle. *La production de la demande* se nourrit de cette course. Elle « cible » les « segments-leaders », elle meut les « jeunes cadres » et autres « moteurs » des consommations « riches d'avenir ».

L'incapacité des sociétés étatiques-socialistes à s'inventer un avenir autre que le « rattrapage » des pays capitalistes les plus développés et à offrir à leurs peuples de nouvelles satisfactions individuelles et collectives n'explique pas seulement la contagion des « besoins occidentaux » en leur sein. Elle explique également le rayonnement mondial de ces besoins sans concurrents et la faiblesse des réactions anti-dérive, enregistrées jusqu'ici dans les sociétés occidentales. Les contestations radicales de type « hippie » demeurent un sous-produit de la richesse. Les contestations spécialisées, de type écologiste, se fixent sur des objets supposés diaboliques, à tort ou à raison. Les réactions plus globales, comme celles des associations de consommateurs, tardent à dépasser la lutte pour « le bon rapport qualité/prix ». Bref, l'inflation des besoins, née de la « fuite en avant » des sociétés capitalistes, ne se heurte pas encore à une contre-tendance qui soit à son échelle et de son temps (c'est-à-dire associée à un autre emploi des capacités productives

désormais conquises — voir n° 69). Les obstacles massifs qu'elle rencontre, de par le monde, viennent tous du *passé*, c'est-à-dire de phénomènes sociaux virtuellement maîtrisables : le retard industriel de maintes sociétés, leur inflation démographique, les destructions et manque-à-produire provoqués par les crises et les guerres. La seule limite objective qui se dessine et qui ne doit rien au passé des sociétés résulte de la rareté croissante de certaines ressources naturelles. Mais, outre que la technologie est de plus en plus apte aux substitutions, il est clair que, dans le système mondial en vigueur (t. 1, n° 111), l'accaparement des ressources rares peut s'appuyer sur des méthodes éprouvées de longue date : l'impérialisme et la guerre. La maîtrise sociale des besoins demeure, en tous ses aspects, un avenir à inventer (n° 69). Et non le seul avenir possible...

[Retour à la table des figures et tableaux](#)

TABLEAU 2 LES BESOINS		
Forme des besoins	Traits distinctifs et nature des Réseaux où ces besoins sont enracinés ¹	Logique de production en vigueur ²
Besoins traditionnels	Quasi-pérennité des besoins, hormis les rares « élites » Réseau 1 — Éparpillement villageois Réseau 2 — « Pays »	Logique de VU ou transition VU-VE n'effleurant que les classes « supérieures »
Besoins rendus mobiles	Les produits véhiculés par le commerce, puis multipliés par l'industrie entrent progressivement dans la consommation de classes de plus en plus massives, en érodant lentement les besoins traditionnels. Réseau 3 — Grappe de « pays » Réseau 4 — Treillis en formation Réseau 5 — Treillis (effectivement généralisé)	Transition VU-VE pénétrant les profondeurs de la société ou logique de VE
Besoins stimulés	Généralisation potentielle de tous les besoins, production continue et systématique de nouvelles demandes, course « distinctive » aux nouvelles consommations Réseau 6 — Double treillis ³	Logique de VE ou transition VE-VD
<p>1. Voir n° 11 <i>supra</i>.</p> <p>2. Voir t. 2, n° 68 et texte ci-après. Les indications de cette colonne pourraient être détaillées : en croisant les résultats de l'annexe 1, n° 7, ci-après et ceux du tableau 15 du tome 2, la diversité des formes de besoins par type de FE pourrait être établie.</p> <p>3. Par l'effet de « projections internationales » à examiner au prochain volume, la simulation des besoins peut affecter partiellement les sociétés dotées d'un Réseau 5, ou même d'un Réseau 4.</p>		

L'analyse ci-dessus est délibérément schématique. Il serait facile de l'illustrer d'exemples abondants et d'affiner la typologie qu'elle dessine, notamment en détaillant l'étude des besoins dont le capital industriel accélère la mobilité, avant

que le cyclone des besoins stimulés ne se mette en mouvement. Mais en prolongeant ainsi la recherche, on finirait par masquer les corrélations essentielles que résume le tableau 2.

[Retour à la table des matières](#)

40. Mieux vaut s'interroger sur le sens de ces corrélations, en les confrontant aux rares théories des besoins qui échappent au « naturalisme » à la Malinowski (n° 39) et au positivisme, historiquement et théoriquement myope, des statistiques de consommation et des commentaires qu'elles inspirent « au ras des chiffres ».

Dans les œuvres juvéniles de Marx, il en va des besoins comme de l'aliénation (n° 27). Une *Théorie des besoins chez Marx*, récemment présentée par Agnès Heller (345), fait grand cas des *Manuscrits de 1844* (98) et d'autres textes de la même époque. En quoi cette disciple de Lukàcs use d'un procédé courant : s'adosser au « jeune Marx » pour critiquer le « socialisme » en vigueur, dans sa Hongrie natale et ailleurs. Mais sa recherche tourne court, car les *Manuscrits* procèdent d'une démarche philosophique encore incertaine. Les besoins, les fonctions vitales et les « appétits inhumains, raffinés, contre nature et imaginaires » (*id.*, 100) y sont évalués du point de vue de « l'activité libre, consciente [qui] est le caractère générique de l'homme » (*id.*, 62). Toutes les critiques déjà adressées à la notion marxiste de « conscience » (n° 2 à 4) pourraient être reprises ici et doublées d'une discussion mettant au jour l'anthropologie naïve qui est implicite dans les *Manuscrits*.

Pourtant, l'étude du capital et des transformations qu'il imprime aux sociétés où il se répand permet à Marx de discerner la spécificité sociale de besoins « qui ne se développent qu'avec les moyens de les satisfaire » (183-II, 201). Les caractères génériques des hommes cèdent le pas à « la production sociale de leur existence » (104, 4). Mais Marx ne réussit jamais à concevoir les besoins en termes purement sociaux, comme on peut en juger par sa théorie du salaire. « D'un côté, une loi naturelle le régit : sa limite inférieure est fournie par la quantité minimale des moyens de subsistance physiquement nécessaires à l'ouvrier pour qu'il conserve et reproduise sa force de travail... La valeur réelle de sa force de travail s'écarte de ce minimum vital ; elle varie avec le climat et le niveau de développement social ; elle ne dépend pas seulement des besoins physiques, mais aussi des besoins sociaux qui se sont développés au cours de l'histoire et sont devenus une seconde nature. Mais dans chaque pays, à une période donnée, ce salaire moyen régulateur est une grandeur donnée » (103-III, 235).

En tant que théorie du salaire, cette conception est pertinente, si on n'oublie pas de l'actualiser : un « minimum vital » sans lequel la reproduction individuelle et familiale de la force de travail devient impossible, mais dont le niveau dépend de l'organisation familiale, des usages sociaux réglant le travail des femmes et des

enfants, des disponibilités démographiques et migratoires, des transferts sociaux, etc. ; un « au-delà du minimum vital » qui est un héritage historique friable, que l'action syndicale et les poussées « fordistes » ou « welfaristes » (n° 39) peuvent élargir, mais que les crises, les guerres et toutes les autres conjonctures dépressives rendent vulnérable ; le tout formant un « salaire moyen régulateur » — démultiplié en éventail des salaires, selon une échelle de qualifications qui est, elle-même, une variable historique (n° 41) — salaire à partir duquel le marché du travail s'ajuste, dans chaque société, « à une époque donnée », étant entendu que la durée d'une telle « époque » peut être raccourcie par des conjonctures plus mobiles et par des luttes sociales plus intenses.

En tant que théorie des besoins, par contre, cette même conception souffre d'une contradiction interne. Marx ne réussit pas à décider si la « nature » est source de besoins ou si elle assigne à ceux-ci une limite. Plus il met l'accent sur la « loi naturelle » ou sur les « besoins physiques » qui détermineraient le « minimum vital » — parfois dénommé « minimum physiologique » (104, 277) — plus il incite à penser que le « caractère générique de l'homme » le rend porteur de besoins naturellement déterminés qu'il doit satisfaire pour vivre et « reproduire sa force de travail ». En revanche, le « minimum vital » conçu comme « limite inférieure » en dessous de laquelle « la quantité minimal des moyens de subsistance » ne peut tomber ouvre d'autres perspectives. Le fait est qu'en maintes sociétés et en diverses époques, les hommes — de la classe ouvrière ou d'autres classes exploitées — se trouvent réduits au « minimum vital », voire au-dessous de ce minimum, par l'effet de pénuries naturelles, de pillages guerriers ou de surexploitations exceptionnelles. Le jeu brutal du marché, dans le capitalisme sauvage de « l'accumulation primitive », est, précisément, la phase de surexploitation que Marx a en vue, ici ; mais, ailleurs, il sait voir aussi comment l'accumulation primitive, mêlée à une pénurie naturelle, peut réduire un peuple — tel celui d'Irlande — au-dessous du « minimum vital ». Néanmoins, en toute hypothèse, *les produits dont les hommes ont besoin*, c'est-à-dire le « minimum vital » considéré *dans son contenu concret*, est lui-même variable d'un pays à l'autre, pour des raisons où les contraintes climatiques et écologiques — travaillées et retravaillées depuis des milliers de millénaires — ne jouent qu'un rôle « sous-déterminant », tandis que les contraintes sociales, c'est-à-dire les traditions — formées au cours de ces mêmes milliers de millénaires — jouent un rôle pleinement déterminant.

En réalité, l'incertitude dont Marx fait preuve tient à une confusion que l'idéologie (ID 1) de son temps rend compréhensible, mais qu'il n'a pu surmonter, faute de pousser très avant sa propre réflexion sur cette idéologie (n° 2). Marx se débat, dans une philosophie « parachevée » par Hegel, qui l'oblige à rapporter les pratiques des hommes à leur « conscience ». Simultanément, il est attentif aux savoirs nouveaux que les sciences élaborent, notamment sur la physiologie humaine. Enfin, il est lui-même producteur de conceptions nouvelles où les déterminants sociaux de l'activité et de la « conscience » humaine sont mis en

lumière avec une grande vigueur critique. En mêlant les novations nées de sa critique et des acquis, traditionnels ou nouveaux, mais insuffisamment critiqués, Marx loge finalement sous le terme de besoins trois ordres de problèmes que ce vocable unifie verbalement, mais qui n'ont pas d'unité réelle. D'un côté, les besoins « naturels » : c'est-à-dire les contraintes physiologiques, climatiques, écologiques, etc., qui conditionnent la production et la consommation. D'un autre côté, les besoins « sociaux » : c'est-à-dire l'ensemble des déterminations sociales, elles-mêmes conditionnées par les rapports de production, qui concourent à la formation quantitative et qualitative des besoins que les hommes s'emploient à satisfaire. D'un autre côté, enfin, les besoins « humains » dont les hommes « prennent conscience » — que cette conscience soit « vraie » ou « aliénée » et que ces besoins soient « réels » ou « imaginaires » : car Marx ne se débarrasse jamais complètement de l'encombrante « conscience » léguée par la tradition philosophique (n° 21).

Si l'on fait pleinement usage de la distinction entre les trois ordres de réalité N/H/S (n° 10), la confusion où Marx se débat devient maîtrisable. En fait, le *mot* désigne chez lui — comme chez beaucoup d'auteurs — trois *choses* réellement distinctes, dont les rapports peuvent être définis, dans l'exacte mesure où les sciences qui représentent ces trois ordres de réalité le permettent : c'est-à-dire dans une *mesure* limitée par l'inégal développement de ces sciences (n° 35).

Les sciences de l'ordre N repèrent *des conditions naturelles de fonctionnement* qui sont des « besoins » par pure métaphore : le chlore a « besoin » de sodium « pour » former du chlorure de sodium ; le corps humain a « besoin » de ce chlorure de sodium et de maints autres ingrédients « pour » subsister ; mais s'il ne subsiste pas de la sorte, le même corps humain est pris dans un ensemble d'autres échanges physico-chimiques, *tout aussi nécessaires*, naturellement, que l'entretien du métabolisme humain. Généralisons : les nécessités naturelles qui régissent le fonctionnement de l'organisme humain ou qui conditionnent les capacités de production déployables en un site donné fixent la limite objective des « besoins ». Du point de vue de l'ordre N, les hommes-en-société peuvent avoir besoin de n'importe quoi, pourvu qu'en satisfaisant ces besoins, ils respectent *de fait* ces nécessités naturelles — ou qu'ils apprennent à les déplacer, en « déconditionnant » leurs productions. Et si les hommes ont explicitement besoin de protides, de vitamines et d'autres éléments bien définis, cela ne change rien à l'affaire : simplement, il vient un moment où l'exploration scientifique des nécessités naturelles produit un savoir *social* qui se répand dans le discours *social* commun et qui influence utilement les modalités *sociales* de satisfaction, non pas des « besoins », mais des dites nécessités naturelles. La nécessité comprise devient liberté de « dé-conditionner » la production ou d'optimiser l'emploi que l'homme fait de son corps et de sa durée de vie.

Les sciences de l'ordre H tâtonnent, à la recherche *des modalités d'objectivation du désir* qui se manifestent, en société, par l'expression de besoins.

Elles ne savent trop comment rendre compte des nécessités naturelles qui s'humanisent en désir (n° 8). Leurs discours sont moins incertains quand ils rapportent le désir à ses objets, lesquels sont désirés non pour eux-mêmes — pour leurs propriétés objectives — mais en raison du sens que le sujet investit en eux (n° 9). Ainsi, le désir ne produit pas un système de besoins, identifiables par le « panel » d'objets qui les concrétiserait : il charge de signification les objets qui s'offrent ou qu'il cherche à découvrir, voire à créer, dans le monde où l'homme désirant entretient ses relations sociales effectives. Il n'est pas douteux que ce jeu inconscient se réfracte, en outre, en besoins conscients, exprimés comme tels. Mais il en va de la conscience des besoins comme de toute autre prise de conscience : elle relève d'un fonctionnement imaginaire du sujet (n° 8) qui ne peut s'élaborer en représentations un tant soit peu certaines — c'est-à-dire praticables, partageables, vérifiables, etc. — que dans l'activité sociale.

Les nécessités naturelles qui limitent le champ des besoins et les objectivations libidinales qui donnent un sens subjectif à ces besoins ne concourent que de l'extérieur et de loin, à la détermination effective des besoins à satisfaire dans une société donnée, « à une époque donnée ». Il appartient donc aux sciences de l'ordre S de repérer *les déterminants sociaux de besoins qui sont essentiellement sociaux*, c'est-à-dire « vécus en société », « parlés et agis » (n° 4) dans le discours commun d'une société donnée. Elles s'y emploient en mesurant des « consommations », c'est-à-dire des achats effectifs (ou des « autoconsommations » et des transferts de biens consommables) et en corrélant ces consommations à divers « agrégats » économiques ou à d'autres « paramètres socio-économiques ». Elles débordent aussi vers l'aval et l'amont des consommations. Vers l'aval, en s'inquiétant parfois de ce que deviennent les biens achetés ou reçus. Vers l'amont, en essayant de cerner les « demandes » qui « motivent » les consommations : par exemple les demandes que l'insolvabilité ou le déficit de l'offre laissent « insatisfaites » (files d'attente, effets de rationnement, etc.). Elles s'efforcent même, non sans succès ponctuels, d'étudier le marché potentiel de produits plus ou moins nouveaux pour bâtir l'argumentaire qui permettra de *produire la demande* (n° 39). Mais elles ne prêtent pas souvent attention *au système des besoins comme forme du discours social commun*.

L'objection vaut à plein pour les tenants de la vulgate marxiste qui réduisent les besoins à un effet quasi mécanique « du » MP en vigueur, si ce n'est au fonctionnement d'un « mode de consommation » qui serait un corrélat ou un aspect de « ce » MP (p. ex. : 414). L'anthropologie, l'histoire et le spectacle des sociétés contemporaines prouvent d'abondance que des structures économiques semblables s'accompagnent de systèmes de besoins très différents, sauf à les unifier dans l'abstrait intemporel d'une classification « naturaliste » à la Malinowski ; que l'unification concrète des besoins est un processus historique tardif, qui s'est accéléré à l'ère des besoins stimulés (n° 39), mais pas au point d'identifier les besoins dans les sociétés de développement équivalent : il suffit de comparer l'Angleterre à l'Italie, ou les États-Unis à la Suède, pour en juger. Au reste, les

thèses en discussion souffrent d'un vice théorique majeur, car elles conçoivent le MP comme le modèle historique de la société prise dans son ensemble et non comme un élément de sa seule base économique (t. 2, n° 2).

En revanche, l'objection ne vaut pas pour ceux qui, tels Bourdieu ou Baudrillard, s'emploient à déchiffrer le discours des besoins, même si leurs travaux appellent des réserves. L'admirable « distinction » de Bourdieu (309) ne souffre guère de la façon dont *l'habitus* transgresse la frontière H/S (n° 10) ; mais elle est associée à une conception des classes qui doit plus à Weber qu'à Marx, si bien que le jeu des besoins « distinctifs » demeure mal raccordable à ce que l'analyse des FE et des FP peut nous apprendre par ailleurs (n° 66). L'écart est plus sensible encore chez Baudrillard qui rompt toutes les amarres entre le discours des besoins et les structures sociales.

Baudrillard prolonge la « critique de la vie quotidienne » de Lefebvre (363), en préfigurant les recherches de Bourdieu. Il observe le système des besoins différenciant/différenciés, comme un « dispositif inconscient d'intégration et de régulation » (304, 135). Il discerne bien le « cercle vicieux de la croissance » (*id.*, 45), c'est-à-dire la dérive des besoins stimulés (n° 39). Il anticipe subtilement les progrès du « *sexe exchange standard* » (*id.*, 225) qui convertit le corps humain en suprême objet de consommation. Mais l'inflation des besoins le conduit à prendre, naïvement, la « société de consommation » pour une pure société de consommation. Ses ouvrages des années 1970-1972 annoncent que « la critique de l'économie politique est terminée en substance » (303, 39) et qu'elle doit céder la place à la « critique de l'économie politique du signe » (302). Au même moment, la crise mondiale, qui deviendra patente après 1974, commence à mettre en péril les dominations interventionnistes bourgeoises (t. 5, n° 74), leurs générosités « welfaristes » (t. 5, n° 11) et plusieurs autres ressorts des besoins stimulés. « L'économie politique du signe » s'enrichit soudain de signes de détresse... Le dérapage de Baudrillard se traduit par une erreur symétrique de « l'économisme ». Ce dernier se manifeste par une réduction quasi mécanique des relations sociales aux conditions économiques qui les déterminent : la « dernière instance » devient, de fait, la seule instance. Chez Baudrillard, la même opération s'effectue au bénéfice d'un « idéologisme » : les besoins ne sont plus que des « signes », « la valeur d'usage, l'utilité elle-même, tout comme l'équivalence abstraite des marchandises, est un rapport social fétichisé » (*id.*, 155).

Une fois de plus, il faut en revenir aux principes de l'analyse instancielle, pour échapper aux pièges symétriques de « l'économisme » et de « l'idéologisme ». Dans sa réalité, la société est une « totalité concrète. » (n° 3) où *rien* n'est purement économique, politique ou idéologique. Ces qualités ne se révèlent que par une analyse qui tranche dans le réel pour le rendre intelligible (t. 1, n° 3), mais qui n'atteint son objectif qu'au moment où les résultats, analytiquement produits, sont recomposés en une représentation totalisante. Ainsi, l'analyse des représentations du monde en vigueur dans les divers types de sociétés — c'est-à-

dire l'instance idéologique (n° 4) — permet de concevoir l'ensemble des besoins à satisfaire par la production, comme une modalité du discours social commun — et non comme un discours spécialisé dont un AI particulier serait l'agent et dont un public spécialisé serait le dépositaire. Dès lors, il est loisible d'interpréter ce système de besoins comme un jeu de « signes », comme un « langage » (n° 9) où les hommes-en société expriment, tout à la fois, leurs idées communes sur le monde, leurs identités « distinctives », leurs normes et valeurs, etc. Mais sans oublier pour autant que ces besoins se soutiennent de consommations, réalisées en propre ou observées chez autrui, présentes ou passées, renouvelables ou espérables, etc. De consommations sans lesquelles les besoins n'ont pas d'ancrage et deviennent chimères ou nostalgies : nul n'avait besoin d'automobile sous Louis XIV, nul n'a besoin de carrosse aujourd'hui (si ce n'est un décorateur de cinéma ou un excentrique : c'est-à-dire un individu se singularisant, aux limites extrêmes du discours social commun). De consommations, c'est-à-dire de productions : en quoi l'instance idéologique révèle ses limites.

Mais l'instance économique ne lui est pas d'un secours direct, car les besoins n'y apparaissent que par leurs « ombres portées » (t. 2, n° 115). Ils sont ce qui donne une « valeur d'usage » aux produits, ce qui permet la « réalisation du capital marchandise » (103-IV, 65 sq.), ce que les entreprises apprennent tardivement à stimuler (n° 39). Les besoins qui « font signe » dans l'idéologie fondent l'échange et trouvent dans la production leur ressort premier : ils sont besoins de ce qui est, c'est-à-dire de ce qui est produit.

Le traitement séparé des deux instances — idéologique et économique — conduit, on le voit, à une sorte de cercle vicieux : besoins \leftrightarrow production. On rompt ce cercle, de façon imaginaire, en privilégiant unilatéralement l'un des termes. La production décide de tout : voyez « l'économisme » de la vulgate marxiste. Le discours des besoins est décisif : voyez Baudrillard et les nombreuses autres variantes de « l'idéologisme ». La prise en considération simultanée des diverses instances — c'est-à-dire la recherche respectueuse de la « totalité sociale concrète » — fait s'évanouir le cercle vicieux. *Elle montre les médiations sociales, relativement inertes et autonomes, qui s'interposent nécessairement entre la production et les besoins et qui modulent leurs interactions.*

Le Réseau fournit une représentation synthétique des médiations interposées — « à l'aller » et « au retour » — entre la production et les besoins. Il semble n'être qu'une description des groupes de convivance où les hommes sont logés (n° 11), mais si l'on observe de près les déterminations qui le spécifient (annexe 1), il apparaît que chacun de ses types est caractérisé par un certain mode d'organisation du travail, c'est-à-dire par l'agencement concret de la FE ; caractérisé, également, par le type d'aire économique où la FE déploie ses circuits et ses capacités d'échange, à l'aide ou à l'encontre du donné naturel et des structures politiques et idéologiques ; caractérisé, enfin, par l'Appareil disponible, c'est-à-dire par le système des institutions qui servent le pouvoir et colportent l'idéologie. Autrement

dit, le Réseau s'épaissit et se complique, à mesure que le produit social s'accroît et que le surplus, lui-même croissant, est redistribué par des canaux de plus en plus ramifiés. Cette richesse est le terreau où les besoins fleurissent.

Le rôle décisif du Réseau apparaît clairement, lorsque l'industrialisation s'opère à marches forcées. Les entreprises « occidentales » qui créent des usines ou des chantiers en divers pays « sous-développés » s'étonnent souvent de l'absentéisme « aberrant » de leur main-d'œuvre indigène : « Dès qu'ils ont gagné de quoi faire vivre quelque temps leurs familles, y compris leurs innombrables cousins, ils retournent au village ! On les revoit quand tout est dépensé... Comment voulez-vous faire tourner l'usine ou le chantier dans ces conditions ? » Naïve indignation : la production se voudrait de forme « moderne », mais elle est associée à de puissants besoins traditionnels (n° 39), sous-tendus par un Réseau que l'industrie n'a encore nullement transformé. À des degrés divers, les pays étatiques-socialistes, avides d'industrialisation rapide, ont connu de semblables mésaventures : la Russie des années 1920 et 1930 a inventé le livret de travail pour y porter remède... Plus généralement encore, le MP 13-« colonial » et le MP 14-esclavagiste-concentrationnaire (t. 2, n^{os} 53 et 54) sont, par certains côtés au moins, des machines à contraindre le travail de qui n'en a pas besoin...

L'inertie propre du Réseau explique pourquoi le tableau 2 (p. 276)¹ n'associe pas directement chaque logique de la production (t. 2, n° 68) à une forme spécifique des besoins. Il ne suffit pas que, du côté des activités productives, une transformation s'opère, pour que le discours des besoins en soit aussitôt modifié *en ses profondeurs* : encore faut-il que, par des mutations convenables et qui réclament des délais, le Réseau soit lui-même modifié. Réciproquement, il ne suffit pas que les classes « supérieures » d'une société donnée acquièrent des besoins importés de sociétés plus développées, pour que, dans leur société même, la production s'adapte à leurs nouvelles demandes : on ne sait que trop comment la contagion internationale des besoins dilapide, en importations somptuaires, des capacités locales d'épargne (et d'investissement) qui sont souvent maigres, vu l'état de la FE...

[Retour à la table des matières](#)

41. Jusqu'ici, les besoins ont été qualifiés de *biais*. Leur relative mobilité, leur dépendance des Réseaux qui les entretiennent, les capacités « distinctives » qu'ils procurent à des classes massivement définies, ont été leurs principaux repères. En revanche, des questions qui semblent *directes* et essentielles ont été pratiquement négligées : *besoins de quoi ? besoins de qui ?*

Besoins de quoi ? Bien évidemment, l'étude d'une société donnée, à des fins historiques, économiques, politiques ou autres, peut requérir un examen très précis des objets dont la « consommation » est effectuée ou souhaitée dans ladite société : c'est-à-dire des objets dont les hommes-en-société expriment le besoin. Mais il en

¹ [Édition électronique, voir la table des matières et la table des figures et tableaux, MB.]

va du discours social commun comme des idéologies spécialisées. On peut entrer *dans* chacune de ces dernières, pour entendre son propre discours, voire pour maîtriser sa propre logique (n° 17), dans une *société donnée*. On acquerra, de la sorte, une connaissance précise du droit — ou de la religion ou de l'historiographie, etc. — qui se pratique dans ladite société. On peut, en outre, étendre ces investigations à plusieurs sociétés, contemporaines ou successives, pour mettre la connaissance en perspective comparatiste ou historique. Mais on peut également considérer une idéologie spécialisée *de l'extérieur* pour reconnaître non pas son propre discours, mais ce qui la spécialise et pour observer — dans une perspective nécessairement historique et comparatiste — les conditions sociales qui régissent sa spécialisation : c'est ce qu'ont fait, à diverses échelles de représentation, les chapitres 5 à 8. De même, le discours social commun peut être observé *de l'extérieur*, en visant non pas à spécifier les pratiques et représentations qui le singularisent *dans une société donnée*, mais à reconnaître — dans une perspective nécessairement historique et comparatiste — les *modalités* diverses de ce discours commun et les conditions sociales qui, en régissant ce discours, modulent différemment ces modalités : c'est ce que l'on a commencé à faire, en traitant des besoins.

Modalités du discours social commun et *modulations* de celui-ci : qu'est-ce à dire ? Dans sa réalité, le discours social commun est à tous égards commun. C'est l'ensemble des pratiques et représentations communément reçues dans un Réseau donné et qui s'appliquent à toutes choses communes, sans qu'on puisse *réellement* dissocier ce discours en éléments spécialisés : c'est, par excellence, le stock des savoirs et savoir-faire qui sont pré-spécialisés ou dé-spécialisés, en ce sens qu'ils échappent au contrôle direct des AI spécialisés. Ainsi, le discours social commun n'est pas un discours des besoins plus un discours des identités (n° 42) plus un discours des valeurs (n° 46) plus d'autres discours qualitativement définis. C'est, en réalité, un pot-pourri où tout cela se mêle indistinctement. Plus précisément encore, les besoins, identités, valeurs, normes, coutumes, etc., n'ont *aucune existence autonome*. *Le discours social commun n'offre une apparente spécialisation que dans ses rapports avec une réalité sociale qui lui est extérieure et dont il doit nécessairement traiter*. La production — c'est-à-dire la pratique concrète de la production, laquelle a sa propre réalité, extérieure aux dires des idéologies spécialisées et du discours commun *sur* la production — la production, donc, et la consommation qu'elle autorise, révèlent une modalité du discours social commun : rapporté au couple production/consommation, ce qui s'y dit constitue un discours des besoins.

Mais un discours qui n'a *ce sens* que dans *ce rapport*. Car les *mêmes* pratiques et représentations relèveront également d'autres modalités du discours commun, si elles sont mises en rapport avec d'autres réalités que la production. Qui voudra juger de ce point lira *la Distinction* de Bourdieu (309) : les mêmes pratiques et représentations, rapportées à la réalité de la production/consommation, s'y étalent comme discours des besoins ; et rapportées à la réalité des classes-statut — que

Bourdieu discerne mal (n° 62) — elles s'y manifestent comme discours des identités différentielles (n° 43). Toute réalité sociale ayant une existence indépendante du discours social commun, mais entretenant quelque rapport avec lui, fait apparaître une quelconque modalité de ce discours. Ainsi, par exemple, le droit — auquel l'AI juridico-judiciaire (t. 3, n° 13) donne une réalité, indépendante du discours commun — entre en rapport avec celui-ci, dans toutes les sociétés où la juridification de la vie sociale devient banale (n° 25) : dès lors, le discours des *droits acquis* devient une modalité du discours social commun. Qui en douterait observera les pratiques des assurés sociaux, les revendications « corporatives » des syndicats, etc.

Un autre exemple fort intéressant est celui des *qualifications*. On sait que le « travail simple » est celui que procurent les forces de travail ordinairement disponibles dans une société donnée et que le « travail complexe » est celui que fournissent les forces de travail de qualification supérieure à cette moyenne. Dans le même temps et pour la même intensité du travail, le travail complexe produit plus de valeur que le travail simple. Il tire sa qualification d'un savoir-faire supérieur, acquis par la formation scolaire et par l'expérience professionnelle. Le travail qualifié est l'une des voies par lesquelles la science s'applique dans la production (t. 2, n° 65). L'inégale qualification du travail simple est une donnée évidente du monde contemporain. Les progrès historiques de cette qualification sont empiriquement repérables (p. ex. : 31, 94 sq.) et théoriquement analysables (71). On ne peut donc douter que la qualification du travail soit un processus objectif.

Marx, dont je résume l'analyse, observe toutefois que « la distinction entre le travail simple et le travail complexe repose souvent sur de pures illusions, ou du moins sur des différences qui ne possèdent plus depuis longtemps aucune réalité et ne vivent plus que par une convention traditionnelle » (103-I, 197). Aujourd'hui, plus encore que de son temps, l'extrême complexité du « travailleur collectif », assemblé par chaque entreprise ou chaque groupe, rend très difficile le repérage des contributions individuelles effectives au produit global dudit collectif. Cette imputation qui exprimerait la réalité des travaux simples ou complexes est masquée sous un éventail de postes, de qualifications et d'échelles de salaires où la « convention » l'emporte de beaucoup sur la réalité de la valeur fournie. Mais cette « convention » n'est rien d'autre qu'une modalité du discours social commun : celle qui apparaît lorsque ce discours est mis en rapport avec les réalités du travail, des formations scolaires et des filières par lesquelles elles débouchent sur le marché du travail. Modalité que divers appareils viennent conforter à grand renfort de diplômes, de statuts, de conventions collectives, etc. L'échelle des qualifications, toujours confortée de droits acquis, se loge, comme l'échelle des besoins, dans le jeu des « distinctions » dont le discours social commun est à la fois le théâtre et le conservatoire.

Théâtre où tous les hommes relevant d'un même Réseau tiennent leur partie : mais pas comme « personnages en quête d'auteur ». En effet, les diverses modalités du discours social commun ne font jamais apparaître des résultantes aléatoires, car ce discours est *modulé*, indirectement mais puissamment, par de nombreux « auteurs » : l'ensemble des appareils idéologiques actifs dans la société considérée. *L'ensemble*, c'est-à-dire les AI de plein exercice, les appareils spécialisés qui ne travaillent que dans l'idéologie, mais aussi les appareils étatiques ou économiques (entreprises, banques, etc.) qui travaillent à d'autres fins tout en exerçant, *volens nolens*, une influence idéologique jamais négligeable (p. ex. : t. 3, n° 10). Les AI producteurs et propagateurs d'idéologies spécialisées ne cessent de s'opposer pour imposer leurs discours respectifs et défendre ou étendre leurs champs respectifs. Leurs conflits peuvent être ouverts comme ceux que mènent les Églises (n° 20) ou les partis (n° 33). Ils peuvent être plus défensifs, comme il convient aux idéologies autocantonnées, tels les sciences (n° 30) ou le droit (n° 24). Ils peuvent être marqués de trêves courtoises et parfois respectées, comme il sied aux idéologies « disciplinées » dans l'université (n° 28). Quelles qu'en soient les formes, ces conflits sont au principe des idéologies spécialisées : ils assurent leur spécialisation. Mais ce mouvement normal — cette « vie des idées », ce « foisonnement culturel et artistique », etc. — a pour effet indirect *d'agiter le discours social commun* et ce, quelle que soit l'ampleur de ce discours et du Réseau où il circule. De maigres et lointains villages, ordinairement repliés sur eux-mêmes, sont agités par les conséquences, pour eux imprévisibles et d'abord inintelligibles, de quelque hérésie lointaine (85). *A fortiori*, tout Réseau plus développé retentit des échos lointains des novations religieuses, « savantes » et autres que les antennes des AI et les publics spécialisés (n° 12) mènent jusqu'au village (t. 3, n° 34). Échos auxquels les AE se mêlent, à mesure que le maillage administratif se resserre... Jusqu'au jour où les médias modernes viennent redoubler le « treillis » (n° 11), en vulgarisant virtuellement tous les « combats d'idées », toutes les novations des mœurs, toutes les nouveautés de la production, etc.

On comprend mieux, dès lors, pourquoi les diverses formes prises par le système des besoins, au fil du développement social, ont été rapportées à l'état du Réseau (n° 39). En effet, on pourrait reprendre une nouvelle fois l'analyse de ce dernier, pour montrer que les déterminations qu'il assemble (annexe 1) font pleinement place à tous les relais et à toutes les amplifications par lesquels les stratégies contradictoires des appareils — et, principalement, des AI spécialisés — réussissent à retentir jusqu'au plus profond de la société, *faisant ainsi travailler le discours social commun*.

Souvent sourd, malgré le tumulte des médias, et toujours lent, car le Réseau a son inertie (n° 16), ce travail *module* le discours social commun. La pâte épaisse de ce discours est trop lourde pour s'enrichir d'apports massifs et soudains, pour se rénover soudainement — et ce, quelle que soit l'intensité des mutations, même révolutionnaires, dont la société peut être le siège (n° 66). Les changements

s'opèrent, dans le discours commun, par déplacements d'accents, par jeux de nuances, par glissements progressifs : bref, par modulations peu à peu modifiées. Des besoins s'éteignent, mais seulement par désuétude ; d'autres naissent, mais toujours par des voies partielles : les classes les plus riches, bien sûr, mais aussi les groupes les plus jeunes ou les plus cultivés, etc. ; d'autres, enfin, peuvent devenir sensibles à des effets de mode : mais toujours dans un domaine limité et en présence d'une immense majorité « qui ne suit pas la mode » vestimentaire, littéraire, automobile, etc. D'où une raison supplémentaire de caractériser les divers types de besoins par leur relative mobilité.

Si l'on récapitule les réflexions précédentes en les rapportant au Réseau dont une société est dotée, il apparaît que ce Réseau prend une triple signification. Sa valeur première est d'être la forme sociale de la convivance (n° 11), c'est-à-dire le circuit par lequel les hommes sont *tous* liés indépendamment des liens plus exclusifs qui forment les publics spécialisés (n° 12). Mais le Réseau n'est pas un circuit passif : qu'il existe ou non des AI spécialisés (n° 16), il est toujours porteur d'un discours commun aux hommes qu'il relie. En outre, le Réseau n'est pas un circuit isolé : il a son inertie, mais se révèle néanmoins assez bon conducteur des impulsions venues des AI spécialisés et des autres structures sociales qui modèlent les groupes de convivance, en quoi il apparaît, globalement, comme le médiateur des transformations que subit le discours social commun (n° 39) et notamment des « modulations » par quoi les stratégies contradictoires des AI se font sentir dans ce discours.

Forme de convivance, circuit d'activité idéologique, conservatoire du discours commun, médiateur des transformations et modulations que ce discours subit (et des actions en retour qu'il exerce, sur la production par exemple ou sur l'échelle des qualifications à rémunérer comme telles, etc.) : toutes ces fonctions du Réseau interdisent de considérer les hommes banals comme une matière première passive, conditionnée par une chaîne *d'habitus* et brassée par l'activité des AI spécialisés. Les hommes-en-société sont des hommes que la société surcharge de tant de déterminations qu'elle leur donne du jeu : on en jugera prochainement (n° 63).

Mais pas un jeu tel qu'il faille se soucier des individus pour rendre intelligible aucune modalité du discours social commun. Si, s'agissant des besoins, la question : *besoins de qui ?* n'a pas été posée, c'est qu'elle eût été inutile. Certes, il existe des sociétés où — sous des conditions qui restent à étudier (n° 63) — *la production d'individus* devient abondante. Ces individus sont des hommes-en-société dont l'organisation sociale allège les liens, en leur permettant ou en leur imposant de vivre dans des groupes de convivance très lâches ou très nombreux et donc de manifester socialement une certaine autonomie individuelle. D'où diverses conséquences dont l'une peut être la manifestation de besoins individualisés, de choix non ou peu « distinctifs », etc. Mais, si l'on cerne attentivement les contours de cet individualisme, en le distinguant du pseudo-individualisme que les producteurs de la demande excellent à stimuler [« choisissez *votre* voiture, dans

une gamme de peintures, de sièges et de gadgets autorisant n combinaisons... »], force est de reconnaître qu'il n'exerce aucun effet en retour sur *la matrice des besoins potentiels*, c'est-à-dire sur la production, sauf aux marges de l'artisanat et de rares productions élitiques qui frisent « l'art » ou « la science ». La production de besoins et la production d'individus sont deux effets concomitants. Mais la production d'individus libres d'inventer, avec leurs besoins et leurs productions, l'emploi optimal de leur temps et de leurs capacités demeure un projet pour l'avenir : un projet socialiste (n° 69).

Il reste qu'une autre réponse pourrait être donnée à la question : besoin de qui ? car il est aussi, en société, des besoins collectifs — ou qui semblent tels. Mais il suffit d'exemplifier ces « besoins » pour se libérer d'un terme polysémique. Les entreprises ont « besoin » de matières premières, de machines, de travailleurs, de crédits, etc. : mais à mesure que ces entreprises se constituent en tant que telles, en se différenciant du travail familial des paysans et artisans (c'est-à-dire en débordant de W1 : voir t. 2, n° 64), leurs « besoins » échappent à la logique du discours commun « des besoins », pour dépendre de plus en plus complètement d'une logique de la production que le « calcul économique » vient rationaliser. La France a « besoin » de pétrole, d'une armée, etc. : mais ces « besoins » politiques, internes ou internationaux, relèvent d'un pouvoir dont les stratégies se délibèrent loin du discours commun, même si, en certaines sociétés, les réalités du pouvoir révèlent une nouvelle modalité de ce discours : celle des *opinions*, lesquelles entretiennent avec les décisions, les « besoins » et les discours du pouvoir des rapports qui ne sont ni plus simples ni plus directs que ceux qui s'établissent entre la production et les besoins proprement dits.

Chapitre 10

Les identités

« *Zij zullen hem niet temmen, den fieren vlaamsen leeuw.* »

(Devise de la Flandre.)

[Retour à la table des matières](#)

42. Le discours social commun est une carte d'identité. Les pratiques et représentations communes sont des signes de reconnaissance, elles manifestent une identité collective. Le discours commun est « à nous tous », il est notre *Volksgeist* (255, 80), il nous distingue des autres, les étrangers. Mais il ne crée pas, entre nous, une unité sans failles. Bien au contraire, il révèle tout le jeu des différences communément reconnues *parmi nous*, il dénote le système des identités différentielles au sein de notre identité collective.

Comme les besoins, les identités sont une modalité du discours social commun. Modalité qui se rapporte non plus au couple production/consommation, mais bien au couple État/classes-statut (t. 4, n° 2). L'identité commune dit *quelque chose* de la collectivité, plus ou moins enserrée par un État, où le discours commun se pratique. Les identités différentielles disent *quelque chose* de l'arrangement souterrain des classes-statut, dans cette collectivité. Quelque chose, mais quoi ? Les mots, les usages par lesquels chaque « peuple » exprime son être commun sont d'une extrême variété et d'une grande imprécision car le discours commun n'a rien de scientifique. Si bien que le « peuple », la « tribu », la « caste », la « classe » et tous les autres vocables « identifiant » doivent être évalués avec prudence, en partant de l'idée qu'ils désignent la population assemblée *dans un même Réseau* (n° 11) ou un segment de cette population. L'objectif n'est pas de comprendre le sens précis que la population de telle société assigne, à telle époque, aux mots par lesquels elle se désigne elle-même, mais de repérer les divers types d'identité, collective ou différentielle, qui se succèdent ou s'enchevêtrent au fil du développement social. De comprendre, en somme, ce que les « peuples » peuvent dire d'eux-mêmes, à mesure que « leurs » sociétés se transforment.

L'identité collective n'est pas une invention étatique. Le discours des communautés préétatiques (n° 14) fixe déjà une telle identité. Chaque communauté se distingue de ses voisines — qui lui sont plus ou moins apparentées — et des peuplades « barbares » ou « sauvages » (89, 20) dont les us et coutumes ne ressemblent pas aux siens. Le lent travail de l'étatisation (t. 5, n° 62) part de cette matière première communautaire, déjà « consciente de soi ».

La première transformation est particulièrement longue et discontinue. Elle commence par l'effet direct et indirect d'États qui ne sont, tout d'abord, que des Chefferies (t. 5, n° 61) et elle se poursuit, jusqu'à nos jours, de façon indirecte, aux marges d'États de plus en plus puissants, ou dans leurs recoins encore délaissés : au cœur du Brésil ou de la Nouvelle-Guinée, par exemple. Cette première transformation se traduit par une *tribalisation*. Des communautés de chasseurs et de pêcheurs sont agglomérées en hordes nomades et parfois conquérantes. D'autres sont sédentarisées en tribus à vocation agricole. Les nouvelles collectivités ainsi formées en viennent à partager la même langue, les mêmes mœurs, la même « mythologie » (n° 14) et à couronner leur nouvelle identité commune par une référence, souvent imaginaire, à leurs ancêtres communs. Elles se constituent en *tribus*.

Tandis que la tribalisation se poursuit sur leurs marges, les États plus substantiels que les Chefferies continuent de brasser les populations assemblées en leur sein — et que leurs guerres redistribuent. Tant que les Réseaux demeurent formés de villages ou de « pays » épars (n° 11), ce brassage est de portée locale. Mais il peut être profond, le temps aidant. Sédentarisées, les tribus s'accrochent à leur terroir, jusqu'à sublimer ce lieu en un mythe d'autochtonie (369) dont les Cités antiques (t. 5, n° 34) tirent grand parti. Les tribus y deviennent de simples « subdivisions d'un corps politique » (200-I, 422). Ailleurs, comme dans le peuple juif, une « alliance » de tribus, que la religion sacralise, atténue l'identité de chacune d'elles. Dans les États plus vastes, la fréquente prolifération des esclaves, des serfs, etc., superpose aux différences tribales une distinction des hommes libres et non libres qui charge tous les hommes libres de toutes les tribus de nouveaux intérêts communs. Ailleurs encore, l'ordre administratif des États tributaires (t. 5, n° 33) impose une longue coexistence pacifique qui fait perdre aux tribus leur agressivité et, donc, leur altérité. *A contrario*, les tribus résistent d'autant mieux qu'elles sont aux prises avec des États faibles ou trop lointains. Ainsi, des siècles après la colonisation romaine, puis islamique, Ibn Khaldoun s'interroge encore sur *lasabiya* rétive des tribus du Maghreb, c'est-à-dire sur l'identité des tribus qui ne cèdent aux charmes de l'État que lorsqu'elles peuvent en prendre le contrôle (359, 136). Ces exceptions confirment la règle : les États tendent à convertir les tribus en collectivités plus vastes qui sont des *communautés ethniques*, des entremêlements de tribus où la langue, la religion, les usages, le territoire et la « réglementation rituelle de la vie quotidienne » (200-I, 414) tendent à s'unifier. L'ethnie est encore une matière friable, sauf le cas exceptionnel où un même État réussit à la contrôler

et à la servir durablement : ainsi des *Han* qui finissent par peupler la quasi-totalité de l'actuel espace chinois, après avoir assimilé ou marginalisé toutes les autres ethnies présentes en cet Empire (t. 5, n° 13).

Très généralement, les *Völkerwanderungen*, les guerres et les crises étatiques aboutissent à un brassage d'ethnies sous le contrôle d'États fluctuants. Toutefois, ce brassage change de signification dans les sociétés où la maturation des échanges, de l'administration et de l'activité idéologique permettent au Réseau d'« engrapper » de multiples « pays », puis d'esquisser un « treillis » plus serré (n° 11). Dans cette nouvelle structure de convivance, les ethnies sont refaçonnées jusqu'à s'effacer. Les religions qui se prêchent en langue vulgaire, les cultes qui récupèrent les traditions locales — par exemple, grâce à « des saints qui permettent de “nationaliser” Dieu » (61, 121) —, les institutions locales qui survivent aux partages territoriaux et qui s'intègrent à l'AE, quel que soit le Prince à servir — et, là-dessous, le lent travail d'unification de la langue et des coutumes — transforment généralement les éléments ethniques en un nouvel amalgame provincial (t. 5, n° 13), plus intimement soudé qu'une ethnie, par sa longue coexistence dans un même moule politique et dans un même réseau liant maints petits « pays ».

La France des XIV^e-XVIII^e siècles offre de bons exemples de cette *provincialisation*. Les empilages ethniques des « invasions » du bas Empire et du haut Moyen Âge, dûment travaillés pendant des siècles, sont convertis en une mosaïque de provinces où, « à des degrés inégaux, ceux qui les peuplaient éprouvaient le sentiment profond de leur unité, qui reposait sur la langue, les coutumes, sur une longue habitude de vivre ensemble sous des maîtres traditionnels et « naturels », sous une administration permanente et parfois excellente... » (57-II, 6). Hormis certains États de courte portée — une partie des Principautés ou des Cités « médiévales » (t. 5, n^{os} 38 et 39) — la provincialisation n'affecte pas, du même mouvement, la société tout entière : l'État est un faisceau de provinces d'inégale maturité. C'est que le Réseau demeure fractionné en tronçons plus courts que l'État. Les échanges locaux sont denses, les relations de province à province demeurent limitées. « Les langues qui ne sont encore domestiquées par aucune institution culturelle ou politique sont fort nombreuses », observe Guénée, pour le XIV^e siècle (61, 113), et Goubert souligne qu'au XVII^e siècle encore, la majorité des sujets du roi de France ne parlaient pas le français (57-I, 22). Il existait un discours social commun à la Bretagne *ou* à la Provence, etc. — mais non un discours commun à la France.

Les relations interprovinciales ne demeurent pas toujours le monopole des « élites » administratives, religieuses ou marchandes. Quand l'économie s'enrichit d'artisans nombreux, puis de manufactures, quand l'instruction déborde des clercs vers le peuple et, *a fortiori*, quand la nature même de la domination politique établie incite l'État à réduire les particularismes locaux (t. 5, n° 40) ou à galvaniser l'ensemble de la société contre ses anciens colonisateurs ou ses nouveaux tuteurs

impérialistes (t. 5, n° 46), l'aspiration nationalitaire s'épanouit dans le réseau secondaire (n° 11) pour rejaillir plus ou moins vers les tronçons encore épars du Réseau. L'État « nationalise » ce qu'il peut capter : l'état civil, la justice, les administrations naguère locales, l'Église (si elle est « universelle »), les médias modernes, s'il en existe déjà (t. 3, n° 33), les entreprises modernes du capital étranger (t. 5, n° 46), etc. Dans ce contexte, une histoire commune s'invente et se répand, qui donne à la nation, encore virtuelle, ses « mythes fondateurs » (373) : les généalogies princières subliment les ancêtres supposés communs des tribus et des ethnies (343), la filiation imaginaire avec d'anciens et puissants Empires est « démontrée », les « victoires anti-impérialistes » sont censées ressusciter d'anciennes nations (232), etc.

Pourtant, la nation ne mûrit réellement qu'à partir du moment où la population contrôlée par l'État est irriguée tout entière par un Réseau, bon conducteur du discours de l'État, et capable de porter un discours comme beaucoup plus intégrateur que les précédents (Réseaux 5 et 6 — voir n° 11). À ce stade, en effet, les masses profondes du pays sont « éveillées », comme disent Lénine (81-I, 677) et Gramsci (254, 398), en pensant notamment aux paysans. L'administration omniprésente et uniformisée, la conscription militaire, le brassage de la main « œuvre par l'industrie, sont de puissants « nationalisateurs ». L'école est plus puissante encore, dès lors qu'elle devient obligatoire, déracine les « patois » locaux (322) et répand partout la même « culture primaire » où l'État-patrie reçoit son dû. À leur tour, le cinéma, la radio et la télévision permettent d'activer le *melting-pot* langagier là où il est nécessaire (aux États-Unis, par exemple) et de nourrir le discours social commun d'images et d'informations partout semblables.

Mais la *nationalisation* n'est pas qu'un effet quasi mécanique des Réseaux les plus modernes. L'identité collective qu'elle produit présente, en effet, une qualité nouvelle : la nation s'ajuste à l'État, alors que les identités précédentes flottaient autour de l'État, le plus souvent à moindre échelle. Ou, plus exactement, les Réseaux 5 et 6 permettent aux États de se mettre en prise directe sur un discours social commun, désormais ajusté à leur échelle propre. Ainsi la nation n'est nullement le catalogue de traits historiques et culturels, codifié par Staline (402, 15) en une définition sans originalité. La langue, les us et coutumes, les Dieux communs, le territoire occupé, l'habitude de vivre ensemble, les traditions historiques ou légendaires qui en découlent, et diverses autres caractéristiques de ce genre, se retrouvent, à doses variées, dans la définition de toutes les identités collectives, de la communauté la plus « primitive » à la plus nationalitaire des nations, car ces traits décrivent un discours social commun. L'originalité de la nation n'est pas d'être un tel discours commun, mais d'être *un discours adéquat à l'État*, c'est-à-dire exactement proportionné à ce que l'État contrôle.

D'où l'importance idéologique de la révolution démocratique-bourgeoise (t. 5, n° 63) *activement* menée à bien. Cette transformation politique du type d'État qui précède ou accompagne la maturation du processus nationalitaire charge le

discours social commun d'une chaleureuse adhésion à l'État, source d'égalité (n° 43) et de liberté, sinon de fraternité. La défaite d'un colonisateur par une guerre de « libération nationale » ou par une révolution qui dérive vers une forme étatique-socialiste (t. 5, n° 63) prend même valeur, tandis qu'à l'inverse, le retard de la révolution démocratique-bourgeoise et son accomplissement « passif » (t. 5, n° 63) — ou la décolonisation octroyée sans combat ni mobilisation préalables ou encore la révolution étatique-socialiste importée par force — privent la nation de ce ressort supplémentaire. Car il en va des nations comme des identités collectives qui les ont précédées : ce sont des modalités *historiques* du discours social commun qui se forment à l'épreuve des mutations internes et des confrontations « internationales » propres à une société.

[Retour à la table des matières](#)

43. Tandis que les hommes-en-société parcourent l'itinéraire (Communauté) → Nation — par un cheminement toujours sinueux et riche de replis qui restent à examiner (n° 44) — l'idée qu'ils se font *les uns des autres* se modifie également. Leurs identités différentielles se manifestent, elles aussi, dans le discours social commun. Comme l'observe Bourdieu, elles se marquent par « l'ensemble des actes sociaux qui, même sans qu'on ait à le vouloir ou à le savoir, traduisent ou trahissent, aux yeux des autres et surtout des étrangers au groupe, une autre position dans la société » (205, 214).

La différenciation sociale va croissant, à mesure que le Réseau devient plus complexe. Autrement dit, les hommes qui vivent ensemble, dans un même Réseau, s'enrichissent de différences *objectives* dont les déterminants du Réseau (annexe 1) dressent en somme l'inventaire : effets de la division sociale du travail, élargissement du cercle des échanges, diversification des savoirs, des informations et des images communément répandus, mixage d'hommes plus mobiles, etc. Mais cette différenciation objective ne se transpose pas mécaniquement en identités différentielles, fixées et valorisées comme telles. Tous les appareils qui influencent contradictoirement le discours social commun (n° 41) s'emploient, avec un résultat qui dépend de l'inertie propre du Réseau (n° 16), à organiser et à ordonner ces différences.

La genèse des identités différentielles est aussi obscure que celle des classes (t. 4, n° 62) et de l'État (t. 5, n° 61). Les communautés plus ou moins « primitives », dont les ethnologues peuvent connaître, présentent généralement, outre les différences de fonctions par sexe et par âge, une certaine différenciation de rôles *individuels*, tels ceux du chef de guerre ou du chaman. Les différenciations *groupales* plus complexes, par clans totémiques ou selon d'autres clivages, semblent ressortir à la distension des liens de parenté et d'alliance qui accompagne la tâtonnante émergence des classes et de l'État (t. 5, n° 61). Une discontinuité historique — peut-être à jamais inexploitable — sépare ces

différenciations rudimentaires des systèmes d'identités différentielles dont on trouve trace dans les sociétés où les premiers types d'État ont mûri, sans les multiples perturbations coloniales, mercantiles et « modernistes » qui ont accompagné la transformation des communautés « primitives » observées depuis les XVII^e-XIX^e siècles. Si bien que, par exemple, la tripartition que Dumézil a repérée dans la majeure partie de l'aire indo-européenne (335) demeure d'une origine douteuse. Sa succession, par contre, est abondante et bien connue.

Quel que soit leur type d'État, toutes les sociétés antérieures au capitalisme industriel apparaissent, en effet, comme des sociétés explicitement hiérarchisées où, souvent, trois catégories principales *résumant* une stratification sociale qui, toujours, se détaille en subdivisions plus fines — évidemment mieux connues pour les classes supérieures qui pèsent lourd dans la documentation des historiens (387, 728). Toutefois, il importe de bien distinguer les hiérarchies que dessinent les idéologies savantes des appareils (n° 16) et les hiérarchies effectivement reconnues par le discours social commun. Adalbéron de Laon qui réactualise ou réinvente, au début du XI^e siècle, le vieux schéma tripartite, en distinguant *oratores, bellatores et laboratores* (261, 80), agit en clerc et non en sociologue. Il ne dit pas : les paysans du Laonais pensent que la société se compose de clercs, de guerriers et de travailleurs — mais il disserte sur ce qui lui paraît être l'ordre social voulu par Dieu.

En fait, le jeu *concret* des identités différentielles est, comme celui des besoins (n° 41), extrêmement varié d'une société à l'autre. Il peut faire l'objet de recherches détaillant, cas par cas, ses particularités. Mais ce qui importe ici, c'est de reconnaître la forme générale du système des identités différentielles dans les divers types de société. De ce point de vue, les sociétés à hiérarchisation explicite doivent retenir notre attention, non pour comprendre ce qui provoque cette hiérarchisation, mais pour spécifier *ce qui la met en forme*. En effet, il n'est pas surprenant que des sociétés divisées en classes-statut (t. 4, n° 2) nettement opposées soient communément conçues comme une hiérarchie : la surprise sera de trouver, plus tard, d'autres sociétés à classes multiples et opposées qui tendent néanmoins à envelopper leurs différences sous une commune égalité juridique. Par contre, la forme des hiérarchies mérite examen : d'où viennent les ordres, castes, états et autres rangs qui expriment, dans le discours commun, *quelque chose* de l'agencement des classes — mais jamais cet agencement même ?

Parmi les sociétés dotées d'un État excédant la simple Chefferie (t. 5, n° 61), le système d'identités le plus archaïque est celui des *castes*. Marx rapporte ce système à « la forme rudimentaire de la division sociale du travail » (186, 71) et il impute sa pérennité, en Inde, à la longue stagnation quasi autarcique du village hindou. L'explication est courte, car elle ne rend pas compte des médiations politiques et idéologiques qui spécifient les castes, à partir d'une situation économique qui, en maintes sociétés, ne produit pas de castes. Louis Dumont est plus éclairant lorsqu'il souligne que les castes relèvent d'une conception religieuse (325, 105), mais aussi

d'une religion qui ne se confond pas avec le pouvoir temporel (*id.*, 111). Mais, plutôt que de réfléchir aux conséquences durables que *le déficit d'Église et le déficit d'État* peuvent avoir sur le discours social commun, Dumont s'en tient aux particularités de l'exemple hindou.

Car le sous-continent indien n'est que le principal exemple de sociétés à castes. Toutes les sociétés peu irriguées par le capital marchand (t. 2, n° 80) procèdent d'une division rudimentaire du travail social. Beaucoup d'entre elles valorisent leur identité *collective* en taxant d'« impureté » les tribus ou ethnies allogènes. Quand de tels éléments « impurs » sont annexés et réduits aux travaux que l'ethnie prépondérante juge les moins dignes, les éléments d'une « castification » sont rassemblés. Les « élites » qui servent le pouvoir — notamment les officiers et les prêtres — les hommes de l'ethnie principale et les allogènes condamnés aux travaux ingrats vivent juxtaposés mais *séparés* par toute la « ritualisation de la vie quotidienne » (405, 37 sq.). *De telles castes en formation* s'observent fréquemment, par exemple dans l'Orient où mûrit le judaïsme antique (150). Elles trouvent un puissant renfort, lorsqu'une religion, effectivement répandue, consacre les usages qui séparent les castes, tout en aidant à une certaine homogénéisation du discours commun, dans les divers tronçons d'un Réseau encore épars, voire dans les diverses sociétés où une population « encastée » s'extravase au fil des siècles (n° 20).

Mais, pour que les castes se maintiennent, en très longue période, comme aux Indes, il faut que le discours commun soit durablement abrité des corrosions et puisse se figer. Une Église centralisée et liée à l'État aurait à poursuivre durablement la « rationalisation » des rites et croyances populaires pour adapter sa religion aux transformations sociales (n° 20). Une Église beaucoup plus diffuse abandonne à l'inertie du discours commun le soin de s'adapter vaille que vaille. Aux Indes, ce déficit d'Église est renforcé par un déficit d'État. Les dynasties qui se succèdent et se juxtaposent, pendant des millénaires, sur la même base tribulaire et peu marchande (t. 2, n°s 92 et 93) sont de médiocres « bâtisseurs d'État ». L'organisation tribulaire et le système des castes qui « classe » aisément les peuples conquis dispensent généralement de l'esclavage — ainsi que des guerres et du commerce d'approvisionnement qu'il requiert (t. 5, n° 35). La volatilité des États nuit à la « rationalisation » bureaucratique, à la différence de la Chine qui était ainsi son Empire. Le commerce « encasté » ne stimule guère l'État et ne concourt donc pas à la normalisation juridique des relations sociales (n° 24).

Hors ce faisceau de conditions, les castes ne peuvent durer, ni même se cristalliser (298). La hiérarchie sociale s'exprime alors en catégories où, sous une terminologie très variable, une autre architecture est à l'œuvre. Dans les Réseaux 1 et 2 (n° 11), le système des identités différentielles s'ordonne à partir *d'un ou deux repères majeurs* : toujours, les puissants ; et, souvent, les non-libres. Les puissants sont localement visibles ; ils tirent leur prestige du service du prince (y compris son Église) et de leurs propriétés substantielles. Les non-libres donnent à la

hiérarchie son socle — encore que leur catégorie puisse se différencier, si l'esclavage ou le servage s'irisent de transitions massives et, donc, *visibles* (t. 2, n° 10). Entre ces deux limites, les familles libres mais non « puissantes » se conçoivent comme l'ordinaire du peuple — éventuellement « citoyen » (t. 5, n° 10) — non sans subdivisions où l'origine tribale, l'activité, la fortune et parfois la religion jouent un rôle. Dans les sociétés tributaires, ce système à dominante ternaire se resserre, pour autant que les non-libres sont absents ou rares.

Plusieurs éléments, encore ignorés ou *invisibles* dans les Réseaux rudimentaires, deviennent actifs avec l'interconnexion des « pays » (n° 11). En effet, tandis que l'action homogénéisante de la religion se fait davantage sentir (n° 20), la différence entre paysans et artisans, l'éventuelle spécialisation des marchands, la présence moins rare des armées et des agents du prince et, enfin, une connaissance moins imprécise des hiérarchies internes des puissants, se manifestent dans le discours social commun. Le système des identités différentielles s'enrichit nécessairement de nuances : un axe ville/campagnes s'adjoint à l'axe puissants/non-libres (ou bas peuple) et d'autres axes transversaux se dessinent pour repérer les « élites » de l'État, de la propriété, du capital marchand et des activités intellectuelles ou pour ordonner les catégories laborieuses du peuple. Dès lors, le « spectre complet » des positions sociales s'étale — comme l'observe Finley, pour les plus complexes des sociétés antiques (46, 51).

Parallèlement à cette diversification du système des « rangs », certains États, stimulés par une forte activité marchande et par leur propre « rationalisation » bureaucratique, pratiquent plus que d'autres la « normalisation » juridique des relations sociales (n° 24). Dès lors, une part croissante de la hiérarchie sociale s'enrichit de « privilèges » explicites (n° 25) : privilèges nobiliaires, ecclésiastiques, corporatifs, etc. Mais ce redoublement juridique de certaines « conditions » qui deviennent des « ordres » ou des « états » ne fige pas le système des « rangs ». En effet, à la différence des castes, les « rangs » demeurent mobiles, car ils ont pour support un discours commun *sans cesse retravaillé* par l'État, l'Église et les autres AI. L'adaptation peut être lente et elle doit souvent contourner les coutumes distinctives (activités qui « dérogent », obstacles au *connubium*, etc.) et les « privilèges » établis, mais elle s'opère néanmoins : la fortune ouvre l'accès à la noblesse par l'acquisition de terres, d'offices ou de titres ; de lucratifs métiers non « dérogoires » s'ouvrent à la noblesse ; la « faim de terres » n'épargne ni les « bourgeois » des villes, ni les paysans enrichis ; et, à l'inverse, les grandes compagnies, le piratage, les aventures lointaines, les retraites ecclésiastiques et le vagabondage urbain reclassent de fait les délaissés de toutes « conditions ». Pour qui l'observe sur plusieurs générations, le système des « états » est mobile, sans aucune rigidité héréditaire semblable à celle des castes.

Quand les transformations sociales — dont ces mouvements sont l'écume — prennent assez d'ampleur pour convertir le Réseau en un treillis de plus en plus serré (n° 11), le droit des « privilèges » est mis à rude épreuve (n° 25). Plus ou

moins brutalement, selon que la révolution démocratique-bourgeoise s'opère activement ou passivement (t. 5, n° 63), le droit qui durcissait les identités différentielles en vient à les nier. Là derrière, l'expansion du capitalisme manufacturier puis industriel opère comme égalisateur : les rangs et états supérieurs se jugent, de plus en plus, à leur fortune ; les conditions inférieures se cotent sur le marché du travail. Partout la logique de VE s'affirme (t. 2, n° 68). L'égalité des citoyens, propice à la maturation de la nation (n° 42), ne suffit cependant pas à effacer le système des identités différentielles, car les différences de fortune, d'activité, d'origine, de confession, etc., demeurent actives et sont bien perçues dans le discours social commun. Mais la fin des « privilèges » accroît la malléabilité de ce système : les « conditions » varient, au rythme de transformations sociales elles-mêmes accélérées, sans qu'aucun rempart juridique retarde ce mouvement. Mobilité et malléabilité se conjuguaient pour étaler indéfiniment l'éventail des « distinctions » identitaires, n'était la progressive maturation des idéologies de classe. Jadis, le discours religieux de l'ordre divin et le discours juridique des « privilèges » venaient influencer le discours social commun. Désormais, d'autres discours, émanés d'associations politiques et syndicales (t. 3, n° 20 sq.), pénètrent dans le discours commun pour révéler — avec une précision variable et jamais parfaite — les *classes sous les « conditions »*.

Une révolution aussi « active » que celle qui commence en 1789, en France, est éminemment favorable à cette transformation. Les associations jacobines et autres font éclater le tiers état — qui était un corps électoral regroupant les « conditions » non ou peu privilégiées, pour la désignation des représentants aux états généraux — en classes assez précises : une « bourgeoisie » dont les historiens du premier XIX^e siècle retraceront la généalogie (210), une paysannerie chez qui « les événements révolutionnaires [entraînent] une ébauche de prise de conscience » (25, 288) et un peuple de « sans-culottes ». Que la révolution bourgeoise soit active ou non, c'est la concentration usinière de la nouvelle classe ouvrière expansive qui se révèle la plus propice à la maturation de nouvelles luttes sociales — la grève récurrente et non plus la révolte occasionnelle (614) — et de nouvelles associations qui se veulent de classe et qui, non sans détour ni délais, incitent d'autres classes à s'organiser plus ou moins comme telles (t. 5, n° 25).

« Il est de l'essence de toute société précapitaliste de ne jamais pouvoir faire apparaître, en pleine clarté [économique] les intérêts de classe », observe Lukàcs (370, 78). Toutefois, il faut juger de la novation sans confondre les idéologies spécialisées que les associations « de classe » diffusent dans leurs publics (n° 12) et les nouvelles identités différentielles qui *se banalisent effectivement dans le discours social commun* et permettent aux classes d'exister « deux fois, une fois objectivement, et une deuxième fois dans la représentation sociale plus ou moins explicite que s'en font les agents et qui est un enjeu de luttes » (310, 62).

Non sans variantes, les associations « de classe » s'emploient, comme le souhaitait Marx, à « rendre l'oppression réelle plus dure encore, en y ajoutant la conscience de l'oppression » (374, 89), à moins que, servantes d'autres classes que

le « prolétariat », elles ne tendent à légitimer « l'oppression réelle » en exaltant les bénéfices de la libre entreprise et du marché, ou en bataillant pour d'autres intérêts encore. Autour de ces associations, des publics, plus ou moins « conscients et organisés », se constituent et s'affrontent. Dans les luttes sociales ouvertes, dans les procédures électorales, dans les débats d'idées les plus divers, ils véhiculent, avec des bonheurs divers, les doctrines de leurs associations respectives. Ils s'élargissent plus ou moins, en tant que publics spécialisés et, surtout, ils enrichissent peu à peu le discours commun de repères et de critères nouveaux. Une certaine *idée des classes*, de leurs contours et de leurs rapports imprègne le système des identités différentielles.

[Retour à la table des matières](#)

44. Pour simplifier l'analyse, les numéros précédents ont coupé au plus court. En réalité, les identités collectives et différentielles ne se développent pas séparément. Leur dialectique reste à établir, en sachant qu'en aucune société, ni les unes ni les autres ne peuvent suivre la progression quasi linéaire qui a été décrite. L'itinéraire Communauté → Nation est partout riche de replis dont la maturation des identités différentielles porte, elle aussi, la marque.

Pour en juger, les Réseaux demeurent le meilleur terme de référence, puisqu'ils synthétisent l'ensemble des déterminants de la convivance des hommes et du discours qui leur est commun (n° 11). Mais, jusqu'à présent, on a surtout pris en compte l'extension des Réseaux. Il reste à prêter attention aux obstacles qui gênent cette extension, aux divers stades de l'identification sociale. Ces obstacles prennent la forme de « barrières culturelles » — c'est-à-dire de blocages dans la diffusion d'un même discours social. De fait, les États imposent souvent la *coexistence* d'hommes auxquels leurs différences linguistiques interdisent, tant qu'elles durent, toute *convivance* pleine et entière. Un langage commun ne suffit d'ailleurs pas à rendre commun le discours social, à l'échelle d'un Réseau donné, lorsque *les uns* protègent leur pureté (tribale, ethnique, etc.) ou conservent précieusement leurs rites, coutumes ou croyances, etc., tandis que *les autres* rejettent les porteurs de ces différences en position d'exclus. Naturellement, les *uns et les autres* sont, en chaque cas, des catégories sociales dûment analysables, mais qui peuvent être très diverses et ne sont pas toujours « conscientes » des « barrières » qu'elles dressent.

Les « étrangers » épars et épisodiques — marchands, pèlerins, exilés, etc. — constituent rarement une minorité problématique, même si de nombreuses sociétés anciennes les accueillent avec des précautions qui préfigurent les règles de police des sociétés contemporaines : adoption fictive des métèques en diverses cités grecques (42, 174) ; cantonnement des marchands étrangers en leurs « maisons », *emporia* ou « concessions » ; héritage réservé aux natifs du lieu comme « droit d'aubaine », etc. Les minorités véritables proviennent de mouvements plus massifs qui, parfois, placent les autochtones eux-mêmes en position minoritaire : exode de

peuplades non encore sédentarisées ou bousculées par des nomades, annexions dues aux guerres ou aux alliances dynastiques, expulsions et diasporas provoquées par un État ou par une crise politico-idéologique, émigrations coloniales, importations d'esclaves et immigrations de travailleurs dans les économies les plus actives, etc.

Les sociétés à Réseaux 1 et 2 (n° 11) sont exposées à plusieurs de ces mouvements. L'itinéraire Communauté → Tribu → Ethnie (n° 42) et la mise en place corrélative d'un système de castes ou de « rangs » (n° 43) résument un travail multiséculaire qui s'accomplit généralement sous une succession d'États de taille et de type différents. Chaque État hérite d'une population qui a déjà subi une partie de ce travail — ou qui a même été transformée par des sociétés déjà plus développées — mais qui peut en avoir partiellement perdu le bénéfice : ainsi de l'Égypte envahie par les « peuples de la mer », de la Grèce au sortir des « siècles obscurs », de l'Europe après l'effondrement de l'Empire romain d'Occident, et de cent autres exemples de même portée. Sauf les Seigneuries et certaines des Cités (t. 5, n° 13), les États dans lesquels ce travail s'accomplit incluent plusieurs Réseaux, c'est-à-dire une population éparse en villages ou en « pays » faiblement interconnectés (n° 11). Dès lors, l'adjonction de nouveaux éléments peut souvent s'opérer par juxtaposition. Des « peuples hôtes » (150, 19) sont comme enkystés dans un État, parfois impérial, qui s'accommode d'une « invasion », qui utilise des peuplades guerrières comme gardiennes de ses marches frontières (52, 358) ou, tout simplement, qui étend son aire de domination, sans trop déranger les hiérarchies locales, si ses agents sont respectés et son tribut versé.

Pourtant, à la longue, de telles juxtapositions vulnérabilisent l'État qui les pratique. La stabilité du pouvoir établi requiert une meilleure *assimilation* des populations contrôlées, laquelle est acquise lorsque les divers « pays » d'un même État sont « engrappés » en un Réseau 3 (n° 11). À cette fin, les États usent de moyens divers qu'ils inventent ou imitent ; ils bénéficient aussi de transformations qui s'opèrent hors leur champ d'action, mais au bénéfice de l'ordre qu'ils maintiennent. Actions et transformations qui comprennent notamment : la destruction militaire des résistances ouvertes, le redoublement du contrôle militaire par un embryon d'administration, la conversion des sujets à la religion du prince — ou du prince à la religion des sujets : c'est parfois plus simple... —, l'inclusion des dieux locaux dans un Panthéon syncrétiste, l'établissement éventuel d'une articulation tributaire ou citoyenne (t. 5, n° 10), l'expansion contrôlée du capital marchand, la formation et le brassage d'« élites » intellectuelles et militaires au service du prince, l'extraversion systématique de l'ethnie dominante, etc.

Mais le travail d'assimilation se heurte à des obstacles. Des tribus résistent à la sédentarisation, comme les Tziganes. Des tribus ou des ethnies résistent à la conversion religieuse et trouvent parfois, dans un appareil ecclésial, le moyen de s'enkyster en quasi-États, tels ceux qui survivent, depuis les Croisades, au Levant. Cette résistance religieuse est particulièrement vigoureuse lorsqu'elle est l'affaire

d'ethnies qui, comme les Juifs, incluent au rang des prescriptions religieuses beaucoup des rites et coutumes ordonnant le détail de leur vie quotidienne (366, XII). D'autres tribus ou ethnies, naguère dotées d'un État propre, en gardent la nostalgie, tant qu'une partie de leurs institutions politiques et de leurs propres hiérarchies réussissent à survivre. Enfin, nul ne se soucie d'assimiler les esclaves de toutes origines ; leur différence est au contraire soulignée : ce sont des « autres » parmi « nous ».

Les « différences » résistent d'autant mieux à l'assimilation, qu'elles sont appareillées (Église, séquelles d'institutions politiques, etc.), adossées à une tradition culturelle (une langue, d'éventuels Livres sacrés, etc.), diffusées dans un maximum de pratiques quotidiennes, ou inscrites dans l'ombre profonde des campagnes. Leur réduction dépend du zèle de l'Église dominante, du soutien que l'État lui apporte et des diversions grâce auxquelles les agents de l'État éludent éventuellement les crises politiques. Mais les conversions forcées, les dragonnades et les pogromes ne doivent pas cacher d'autres érosions plus lentes : assimilations individuelles, folklorisation des « différences », etc. Au reste, le travail d'assimilation dépend moins de l'action étatique que du système de classes qui sert d'assise à l'État.

Ce système doit être envisagé dans la plénitude de ses déterminations : non seulement comme structure de classes-statut (t. 4, n° 2), mais aussi comme jeu d'identités différentielles dérivées de cette structure. En effet, c'est à ce niveau que les difficultés de l'assimilation se manifestent, jusqu'à produire d'éventuels conflits aigus. Pour jouir d'une identité collective quelconque, il faut trouver place dans la collectivité qui s'identifie de la sorte, donc porter l'une des identités différentielles qui y sont coutumières.

Paradoxalement, les sociétés anciennes les plus souples à cet égard sont celles où règnent les castes. « Tout nouveau groupement arrivant en Inde prit la forme d'une sous-caste séparée », observe R. Thapar (405, 39), et ce, quelles que soient les différences propres au « groupement » : sa religion (*id.*, 125), son identité ethnique, ses activités, etc. En revanche, dans les sociétés divisées en « états » de rang variable, l'acceptation des éléments non ou peu assimilables « dépend finalement de leur classe-statut. Les nouveaux maîtres aux usages surprenants sont respectables puisqu'ils occupent le pouvoir ou la propriété. Les particularités ethniques des esclaves n'importent nullement. Celles des serfs ne comptent guère, surtout si, à l'échelle d'un Réseau donné, les différences tribales ou ethniques se superposent aux différences statutaires. Les coutumes étranges des artisans et marchands sont acceptables, si l'on ne peut se passer de leurs services. Ce sont finalement les paysans libres et les artisans ou marchands aux activités banales qui font le problème, s'ils résistent à l'assimilation : rien ne les abrite du mépris et de la vindicte, si ce n'est l'éventuelle protection de l'État ou de l'Église prépondérante.

Dans les sociétés plus intégrées (Réseaux 3 et 4 — voir n° 11) la situation se modifie, parce que la nouvelle identité collective, qui s'élabore, requiert *une assimilation plus intime, mais d'atteinte souvent plus facile*, tandis que le système des identités différentielles commence à s'assouplir. Désormais, l'assimilation a de multiples ressorts. Au travail ecclésial s'adjoint l'action d'écoles, longtemps élitiques il est vrai, et celle d'un État qui se bureaucratise peu à peu. En outre, un circuit d'échanges, point trop lacunaire, relie les anciens « pays ». Les « barrières » langagières s'abaissent, surtout dans les villes. Les différences religieuses peuvent perdre de leur importance, si l'environnement « international » ne les redouble pas de rivalités entre États. Les différences des mœurs et coutumes se rabetent plus aisément, dans le réseau des villes (t. 2, n° 88), sinon dans les campagnes.

Parallèlement à la « provincialisation » (n° 42), les identités différentielles se diversifient. Les castes ou les « rangs » se multiplient — ou se « subdivisent » — pour faire droit à la diversité croissante des populations urbaines, puis à la variété accrue des classes libres ou semi-libres des campagnes. De ce fait, les éléments hétérogènes trouvent plus facilement à se caser, dans un système plus différencié, si du moins ils acceptent un minimum d'assimilation langagière et souvent religieuse. À défaut, les réflexions précédentes sur les éléments « inassimilables » demeurent valides. Mais, plutôt que de les répéter, mieux vaut insister sur deux phénomènes nouveaux.

Le premier concerne le rapport entre les peuples mûris en « provinces » et les tribus ou ethnies « étrangères » et moins développées auxquelles ils peuvent se trouver mêlés par quelque brassage de population. Mêlés en position dominée, ils subissent la régression « médiévale » déjà évoquée. Mêlés en position dominante, à la faveur de « conquêtes coloniales », ils produisent un *racisme* que le prochain volume étudiera (t. 1, n° 107).

Le second phénomène apparaît lorsque des peuples de développement semblable, mais aux identités déjà fortement contrastées, sont assemblés sous le même État. Les contrastes identitaires sont aigus lorsqu'un peuple devient minoritaire, après avoir joui d'un développement autonome : ainsi des Tchèques, des Hongrois ou des Slaves du Sud intégrés par l'Empire autrichien, des Irlandais et des Écossais annexés par les Anglais. Les contrastes sont plus aigus encore, lorsque le peuple minoritaire conserve de solides répondants extérieurs, soit parce qu'il est partagé entre plusieurs États (les Polonais des XVIII^e-XIX^e siècles, les Kurdes après le partage de l'Empire turc, etc.), soit parce qu'il est détaché d'un État qui continue d'exister au-delà de la nouvelle frontière (p. ex. : les Serbes « autrichiens » d'avant 1914). Cette « balkanisation » — dont l'Europe n'a pas le monopole — se mêle généralement à des différences de position dans la structure des classes-statut. Les régnants et les tenants (t. 4, n° 56) et beaucoup de propriétaires, voire de marchands, assimilent plus volontiers la langue et la culture dominante dans l'État. C'est dans le peuple banal des paysans et artisans que se conserve le mieux le discours propre à la minorité — c'est-à-dire son identité

collective. Mais la maturation d'une nationalité rétive et parfois irrédentiste suppose qu'une « élite » intellectuelle et politique actualise ce discours et, surtout, que la minorité et la majorité soient prises dans un Réseau apte à porter une nation : la revendication nationalitaire mûrit dans et contre une nation, à moins qu'elle n'ait un ressort anticolonialiste.

Un tel Réseau doit être un treillis bien complété, à l'échelle de l'État (Réseaux 5 et 6 — voir n° 11). Sa formation bouleverse les capacités d'assimilation dont la société peut faire preuve. L'école et les médias renversent les « barrières » langagières ; les besoins désormais mobiles, si ce n'est stimulés (n° 39), bousculent les traditions culturelles ; les différences religieuses se dévalorisent, sauf à devenir l'habit de différences nationalitaires et sociales plus profondes (comme celles qui affleurent, en Irlande du Nord, depuis 1970). Les Polonais, les Italiens, les Espagnols, les Portugais, et les Algériens venus très nombreux, en France, depuis 1920, s'assimilent en deux ou trois générations, dès lors que leurs familles les ont accompagnés (car la porosité au discours social commun est beaucoup plus grande pour une famille que pour un individu isolé). Les nationalités multiples qui ont volontairement rejoint les Anglais et les Irlandais dans le « melting-pot » nord-américain s'y sont fondues plus vite encore, sauf à conserver des attaches quasi folkloriques avec leurs traditions d'origine. Mais cette absorption plus facile s'accompagne d'une hiérarchisation subtile des identités différentielles. Parmi les « conditions » — souvent conçues en termes de « classes » (n° 43) — l'assimilation est d'une difficulté croissante à mesure qu'on gravit l'échelle des fortunes. Les syndicats sont souvent moins « exclusifs » que la bonne société, les partis plus « attrape-tout » que les associations « apolitiques », les Églises cultivent parfois les différenciations plus ou moins élitiques.

Ce mouvement puissant n'atteint pourtant jamais sa limite, laquelle serait de la forme : un État/une nation/un système de « conditions » assez clairement rangées en « classes ». Les obstacles sont très variés. La situation souvent complexe des États à l'indépendance récente ne pourra être examinée qu'au prochain volume, tant les déterminations « internationales », présentes ou passées, pèsent sur leur maturation nationale. Dans les États de plus ancienne facture, les différences « provinciales » tendent souvent à se folkloriser. Néanmoins, les contrastes identitaires se révèlent rebelles à l'unification nationale en certains cas : persistance de leurs répondants extérieurs ; partages territoriaux opérés de fraîche date ; acceptation par l'État lui-même des différences nationalitaires et organisation délibérée d'un État multinational, ou, à tout le moins, préservation de certaines des conditions de l'autonomie culturelle des « minorités nationales » (enseignement et médias en langue locale, administration et justice en cette langue, etc.). Selon que la multinationalité est combattue, tolérée ou organisée systématiquement, on aboutit à des résultats très différents en termes de « nation », comme en termes de « classes ». La multinationalité délibérée — et non accompagnée d'écarts trop sensibles dans le développement des diverses « régions nationales » — autorise la formation d'une identité collective qui enveloppe les différences nationalitaires. Il

existe ainsi une « nation » suisse où les « nationalités » romande, germanique, etc., se distinguent *sans avoir à s'opposer*. Il existe, de même, une nation yougoslave en formation où plusieurs des « nationalités », naguère « balkanisées », apprennent à coexister sans trop se déchirer. Une telle « nation multinationale » a notamment pour effet d'épargner aux « classes » les lourdes surdéterminations nationalitaires qui, ailleurs, tendent à diviser chacune d'elles. Ainsi, dans les États où les nationalités minoritaires sont combattues (comme dans la Belgique d'avant 1930), les différences nationalitaires nuisent à la maturation des identités de « classe » (n° 43) et adjoignent au potentiel de luttes dont la société est porteuse des tensions supplémentaires qui peuvent devenir prépondérantes. Mais, de la négation à la pleine explicitation des différences, il est maints degrés intermédiaires, difficilement équilibrables : l'Empire austro-hongrois en fit l'expérience, après sa défaite de 1918... Les minorités nationalitaires dispersées en maintes régions, dans un État donné, sont rarement en mesure de faire reconnaître et de cultiver leur identité propre, si ce n'est sous des formes mineures (presse, radio, associations spécifiques). Tel est généralement le cas des minorités immigrées que l'industrie disperse là où sont ses usines et ses chantiers. En outre, ces minorités sont généralement séparées de la nation majoritaire où elles vivent, par de hautes « barrières » culturelles. Les immigrés connaissent mal la langue que leurs enfants acquerront peut-être et ils demeurent porteurs d'usages distincts de ceux des nationaux : d'autant plus distincts qu'ils viennent de pays moins développés, situés en d'autres aires de civilisation (n° 59). Si, par surcroît, le pays d'accueil a tiré de ses expériences coloniales ou de sa prééminence impérialiste un net sentiment de sa « supériorité », les conditions d'une réaction raciste sont toutes réunies. Les minorités immigrées apparaissent alors comme des nationalités « inférieures » et leur intégration aux « classes » dont ils devraient relever, de par leurs activités et leurs « conditions » sociales, s'en ressent : le racisme traverse toutes les « classes ». En certains pays, comme les États-Unis, son acuité est parfois accrue par des circonstances particulières : ainsi, les Noirs américains, issus des anciennes « colonies intérieures » qu'étaient les États sudistes, et libérés de l'esclavage depuis un siècle à peine, font-ils l'objet d'une discrimination — qui frappe également les Latino-américains — et qui contraste avec les effets habituels du « melting-pot » américain.

Le tableau 3 qui résume les analyses précédentes est nécessairement schématique, puisqu'il réduit un développement identitaire, riche d'une multitude de variantes, à quelques repères essentiels. On ne sera toutefois pas surpris de constater que les idéologies spécialisées qui redoublent les identités collectives ou différentielles n'y sont pas évoquées. En toute société, l'État, les AI ou les quasi-appareils (t. 3, n° 34) du réseau secondaire (n° 11) brodent leurs variations sur le thème des identités. Une chevalerie (348, 54) peut magnifier l'« ordre » nobiliaire. Une Église ou un État peut diffuser quelque conception des trois « ordres », sans que, pour autant, la diversité réelle des « états » se plie à ce modèle. Les nationalismes les plus divers peuvent assigner à la nation des caractéristiques qui sont ou non les siennes. Les « conditions » qui, dans les sociétés modernes,

s'ordonnent en un système de « classes » ne se disposent pas, pour autant, selon les schémas doctrinaux des partis qui s'emploient à rendre l'une ou l'autre de ces classes « consciente » d'elle-même. Bref, les identités qui se manifestent effectivement dans le discours social commun ne doivent jamais être confondues avec les discours qui tendent à les influencer.

[Retour à la table des figures et tableaux](#)

TABLEAU 3 LES IDENTITES				
État du Réseau ^a	Identités collectives	Identités différentielles	Replis et variantes	Autres termes de référence ^b
Réseau 1 Éparpillement villageois	Com- munauté ↓ Tribu ↓ Ethnie	« Rangs » exprimés en « états » ou figés en « castes »	Minorités tribales, ethniques, confession- nelles, diverse- ment mêlées au système des « rangs » ou rangées en « sous- castes »	FE 2/4/6 État /3/5
Réseau 2 « Pays »				FE 3/5/7/8/ 9/14 État 2/4/6/7/ 8/12
Réseau 3 Grappe de « pays »	↓ « pro- vinces » ↓ « nationa- lités »	« Condi- tions » générale- ment ordonnées en un système de « classes »	Minorités Ethniques d'hommes libres. Éven- tuelles ethnies subordonnées comme classes inférieures. éventuelles préma- turations nationali- taires.	FE 10/16/17 État 9/13/14
Réseau 4 Treillis en formation				FE 10/11/12/ 16/17 État 9/10/11/ 13/14
Réseau 5 Treillis	↓ nation			FE 11/12/13/ 16/17/18 État /11/13/ 14
Réseau 6 Double treillis			FE 11/12/13/ 16/17/18 État /11/13/ 14	
<p>a. Voir n° 11 <i>supra</i>.</p> <p>b. Les formations économiques correspondant aux divers types de Réseaux sont repérées par l'annexe 1. Les types d'État correspondant normalement auxdites FE sont définis par l'annexe 2 du tome 5. Pour la liste détaillée des FE, [voir fichier Annexes de ce tome, tableau 1, annexe 1. Pour celle des États, tableau 2, annexe 3, MB].</p>				

[Retour à la table des matières](#)

45. Cette mise en garde vaut notamment pour les discours, d'inspiration marxiste, sur les classes et leurs luttes. Elle vaudrait également pour les réflexions marxistes sur la nation, mais on attendra le prochain volume pour en juger, car il reste à examiner les déterminations que les nations et les autres identités collectives reçoivent des divers systèmes mondiaux où les États s'affrontent.

S'agissant des classes, la recherche conduite jusqu'ici nous fournit quatre repères principaux :

a. L'infrastructure matérielle de la production, du pouvoir et de l'idéologie dispose les hommes en une structure de « *classes-statut* » (t. 4, n° 2).

b. Les hommes ainsi classés conçoivent leurs positions sociales, dans le discours social qui leur est commun, par un système d'identités différentielles dont les identités exprimées en termes de « classes » ne sont que l'une des formes historiquement, la plus récente.

c. Parmi les appareils (AE, AI, entreprises) qui contribuent, délibérément ou non, aux modulations du discours commun identitaire (n° 41), il est des partis, des syndicats et d'autres associations, dont l'action et la doctrine tendent, avec plus ou moins de précision et d'efficacité, à promouvoir les identités de « classe » et à les faire correspondre à la structure effective des « classes-statut ».

d. Parmi les idéologies savantes visant à rendre la société intelligible (n° 35), il en est qui — d'inspiration marxiste ou non — s'emploient à reconnaître soit la structure des « classes-statut » (a), soit le jeu des identités différentielles (b), soit l'action et la doctrine des appareils déployant une stratégie « de classe » (c), soit, enfin, tout ou partie des interrelations entre ces divers niveaux d'analyse. Ces idéologies savantes peuvent être diversement reliées aux actions et doctrines visées en (c) : influence diffuse, interdépendance systématique, subordination de (d) à (c), etc.

Quatre repères grâce auxquels on peut évaluer les novations, les progrès, les tâtonnements et les confusions dont les divers courants d'inspiration marxiste peuvent être crédités. On ne reviendra pas sur la novation fondamentale due à Marx, c'est-à-dire sur l'exploration systématique des « classes-statut » qu'il a rendue possible, ni sur les développements d'inégale qualité qui ont été produits, au niveau (a), par ses divers disciples, puisque le tome 4 a été entièrement consacré à cette recherche. Ici, il s'agit de comprendre comment Marx et ses successeurs ont conçu *le passage du niveau (a) au niveau (b)*, tant par leurs réflexions théoriques (d) que par l'évaluation qu'ils ont donnée des actions relevant du niveau (c). Mais on se dispensera de compléter cette étude théorique par un examen historique détaillé des actions et doctrines effectivement pratiquées, de par le monde, par les

partis et syndicats d'inspiration marxiste, car cette histoire mondiale du niveau (c) depuis un bon siècle conduirait évidemment à d'infinies recherches.

Si l'on s'en tient aux thèses principales, le passage (a) → (b) peut être rapidement examiné, d'autant que le lecteur français trouvera d'abondantes notations complémentaires dans l'excellent ouvrage de Henri Weber sur *Marxisme et conscience de classe* (412). Chez Marx lui-même, le capitalisme apparaît comme devant être, par son propre développement, le révélateur de la classe ouvrière. L'agrégation usinière des travailleurs donne une qualité nouvelle au potentiel de révoltes dont toutes les classes exploitées sont porteuses. Les ouvriers constituent une « classe en soi », c'est-à-dire une classe vis-à-vis du capital, mais pas encore pour elle-même (222, 134). Puis, « dans la lutte... cette masse se réunit [et] se constitue en classe pour elle-même » (id.). Cette tendance inéluctable est renforcée par les liaisons désormais plus faciles d'un lieu à l'autre — « les chemins de fer » (270, 22) — et aussi par l'exemplaire combativité de la bourgeoisie qui, en France notamment, doit souvent mobiliser les masses à ses fins, leur apprenant ainsi à se battre et à s'organiser (id.). L'ombre des révolutions qui se succèdent depuis 1789 pèse évidemment sur ces réflexions qui datent de 1846-1848 et trouveront de nombreux échos dans les « écrits historiques » sur la période 1848-1852 (99 et 100) ou sur la Commune de 1871 (187). Mais Marx ne détaille guère le rôle de « l'organisation » dont la classe ouvrière, éduquée par la bourgeoisie, doit se doter. Au niveau (c), ses œuvres sont quasiment silencieuses et sa pratique n'est guère plus éclairante. Selon les moments, il juge l'organisation inéluctable ou subsidiaire. Quand un parti existe et qu'il y milite, Marx lui assigne plus un rôle d'agitation et de propagande qu'une fonction de direction des luttes et d'organisation des travailleurs. Il s'en tient au « parti-conscience » (300, 137), sans élucider les concours attendus du niveau (c) pour assurer le passage (a) → (b). Enfin, il incite à confondre les niveaux (d) et (c), tant par une thèse célèbre du *Manifeste* — sur le ralliement à la classe ouvrière de « cette partie des idéologues bourgeois parvenus à l'intelligence théorique du mouvement historique dans son ensemble » (270, 23) — que par sa propre démarche théorique, tirant souvent de ses découvertes relatives à la structure économique de trop rapides conséquences quant aux autres aspects de la structure sociale (p. ex. : 101, 174). La gloire de Marx est d'avoir rendu intelligible le niveau (a) ; aux autres niveaux, il est, au mieux, tâtonnant.

Après la mort de Marx, les succès inégaux des partis socialistes européens requièrent souvent l'attention de Engels (p. ex. : 208) et le zèle des filles de Marx (390). Mais on chercherait vainement à dégager, de leurs abondantes correspondances, des vues théoriques bien nouvelles : ce sont, de fait, des exécuteurs testamentaires, attentifs à la bonne diffusion des théories propres de Marx. Il faut attendre Lénine, pour que l'accent se déplace vers le niveau (c), c'est-à-dire vers le parti comme « guide de la classe ouvrière ». La préoccupation centrale de Lénine est de garantir, voire de forcer, le passage du « mouvement naturel de la classe » (412, 95) vers le parti révolutionnaire. Au-delà des révoltes

spontanées, des « prises de conscience » qu'elles autorisent, des organisations « trade-unionistes » qui leur font suite et des « déviations opportunistes » qui menacent ces organisations, Lénine cherche à définir les moyens théoriques, politiques et organisationnels permettant de concrétiser la « mission historique du prolétariat ».

Sa thèse centrale s'exprime dans *Que faire ?* « La conscience politique de classe ne peut être apportée à l'ouvrier que de l'extérieur, c'est-à-dire de l'extérieur de la lutte économique, de l'extérieur de la sphère des rapports entre ouvriers et patrons. Le seul domaine où l'on pourrait puiser cette connaissance est celui des rapports de toutes les classes et couches de la population avec l'État et le gouvernement, le domaine des rapports de toutes les classes entre elles » (81-I, 238). À première vue, le progrès par rapport à Marx est substantiel. Il faut prendre en compte « les rapports de toutes les classes entre elles », donc maîtriser le niveau (a). Mieux, il faut en acquérir une suffisante « connaissance », ce qui fait droit aux exigences du niveau (d). Un tel renfort « extérieur à la lutte économique » ne peut venir des seuls syndicats, il requiert un parti au service de la classe ouvrière, mais non enfermé dans celle-ci — donc une pleine occupation du niveau (c). Seul le niveau (b) est ignoré par Lénine.

Mais cette omission est décisive. Elle conduit à sous-estimer l'identité collective nationale où les ouvriers sont pris avec les autres classes et à ignorer les pressions contradictoires sous lesquelles se forment les identités différentielles — dont celles des éléments, inégalement « conscients », qu'assemble la classe-statut des ouvriers. D'où le bond que fait Lénine : de la classe-statut (a) à la « conscience politique de classe » (c). Autrement dit, Lénine s'intéresse au *public* (n° 12) à former à l'aide du parti révolutionnaire, beaucoup plus qu'au *discours social commun* où, de fait, les ouvriers de toutes « conditions » et les hommes « classés » autrement dans la structure sociale s'identifient et manifestent leurs différences. Un pas de plus dans la simplification et l'on obtiendrait la formule par laquelle beaucoup de partis communistes s'aveuglent : « la classe ouvrière et son parti »...

Lénine échappe à cette dernière ineptie en visant à élargir au maximum le public du parti — organiser les ouvriers sur la base professionnelle la plus large et la moins clandestine possible (*id.*, 265) — quitte à envelopper dans ce public un noyau de « révolutionnaires professionnels », organisés en un appareil fortement centralisé. On connaît les critiques nombreuses que cette thèse s'est vu adresser, avant et après la révolution d'Octobre, notamment par Plekhanov, Rosa Luxemburg, Trotski et Pannekoek : dangereux mépris pour l'auto-organisation ouvrière, risque d'extinction de toute démocratie (264), risque d'un nouveau blanquisme, etc. Toute réflexion sur la stratégie politique peut encore se nourrir de ce débat ! Mais la principale leçon à en tirer, du point de vue qui nous retient ici — c'est-à-dire pour comprendre le passage (a) → (b) — est que Lénine a prolongé Marx de façon unilatérale. Le capitalisme ne suffit pas à révéler la classe ouvrière à elle-même. Le parti est, à cet égard, un bien meilleur révélateur. Mais *il partage*

cette qualité avec les autres organisations, syndicales ou non, qui expriment quelque intérêt de cette classe (t. 5, n° 25), sans que les organisations « ouvrières » jouissent jamais d'un monopole, pour ce qui est de moduler le discours commun où les classes-statut se découvrent, *contrairement*, une identité plus ou moins pertinente. En outre, il faut toujours se demander *ce que vaut* le discours du parti — et des autres organisations ouvrières — en tant que connaissance effective de la structure sociale. Car rien ne garantit *a priori* une bonne circulation du niveau (d) au niveau (c) : le « Prince moderne » ne jouit d'aucune science infuse...

Cette dernière exigence préoccupe Lukàcs et, plus encore, Gramsci. Encore que les thèses de Lukàcs soient profondément liées à une conception de la conscience et de l'aliénation que l'on a déjà rejetée (n° 3), elles comportent néanmoins divers éléments qui peuvent être précieux, pour une théorie purement sociale des choses sociales (n° 10). Lukàcs observe que la puissance du prolétariat « en soi » est un effet « du système des lois » propres au capitalisme, mais que le « passage de cette puissance possible à la réalité, et l'intervention réelle, comme sujet du processus économique, du prolétariat... ne sont pas déterminés automatiquement et fatalement par ce “système de lois” » (370, 346). Autrement dit, le passage (a) → (b) ne va pas de soi, il faut en repérer les *conditions et les médiations*. La condition première est, au-delà de toute « action de masse spontanée », de rendre visible et intelligible son rapport réel avec la « totalité sociale concrète » (*id.*, 72), donc, de situer chaque spasme des luttes de classes dans une représentation claire de l'ensemble de la FS. Une telle démarche permet d'accéder « à la catégorie de la possibilité objective » (*id.*, 73), c'est-à-dire de concevoir le potentiel des développements possibles dans et pour une FS donnée, et d'aboutir à une représentation, théoriquement éclairée, des intérêts objectifs de la classe ouvrière dans cette même FS (*id.*, 85). C'est par cette « juste compréhension de l'essence de la société », ajoute Lukàcs (*id.*, 93), que la classe ouvrière peut se voir « adjuger » une conscience de classe orientant ses « réactions » de façon à les rendre « rationnelles » [et] adéquates » (*id.*, 73).

Bien qu'il ait été, un temps, l'élève de Max Weber, Lukàcs est philosophe plus que sociologue, si bien que sa pensée se déploie volontiers dans l'abstrait du concept. Néanmoins, l'orientation générale qu'il dégage est pertinente. C'est sur l'articulation des niveaux (a) et (d) qu'il fonde tous ses espoirs : la connaissance aussi complète et aussi scientifique que possible — (d) — de toute la structure des classes et, spécialement, des classes-statut — (a) — est la seule garantie que les partis, syndicats et autres associations puissent donner, quant à la pertinence de leurs efforts pour éveiller, organiser et orienter la classe qu'ils prétendent servir. Mais Lukàcs est peu disert sur les niveaux (c) et (b), alors que Gramsci leur consacre l'essentiel de ses *Cahiers*.

En effet, Gramsci revient sans cesse sur l'immense travail dont le discours commun — qui correspond d'assez près à ce qu'il appelle le « sens commun », le « folklore », « l'opinion publique », etc. — est à la fois l'objet et le lieu et sur

l'organisation et l'activité des hommes que la division sociale du travail spécialise plus que tous autres dans cette tâche : les intellectuels, qu'ils soient « traditionnels » ou « organiques ». Sens commun et intellectuels : les niveaux (b) et (c) sont directement concernés.

L'homogénéité idéologique d'une classe-statut et sa « conscience de soi » ne sont jamais données : Gramsci estime qu'elles sont produites par les couches intellectuelles propres à cette classe. « Tout groupe social, qui naît sur le terrain originaire d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, se crée en même temps, de façon organique, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui donnent homogénéité et conscience de sa fonction, non seulement dans le domaine économique, mais également dans le domaine social et politique... » (254, 309). Cette première définition serait trop abrupte, si Gramsci ne la corrigeait bientôt, en observant que « le rapport des intellectuels au monde de la production [est]... un rapport qui est « médiatisé » à des degrés divers, par tout le tissu social, par l'ensemble des superstructures dont les intellectuels sont précisément “les fonctionnaires” » (id., 314). Un pas de plus, et Gramsci admettrait explicitement la distinction de la FE et de l'Appareil (AE + AI).

D'une classe-statut à « ses » intellectuels organisés en divers appareils, le lien est d'autant plus « organique » que leur connexion est étroite (id.). À l'inverse, les intellectuels qui sont captés par l'organisation étatique — « les “commis” du groupe dominant » (id., 315) — deviennent de ce fait des intellectuels « traditionnels » : ils remplissent « les fonctions subalternes de l'hégémonie sociale et du gouvernement politique » en assurant « le consentement “spontané” des grandes masses de la population » et le fonctionnement de l'appareil d'État (id.). Gramsci établit ainsi une polarité traditionnel/organique dont les répondants sont identité collective/identités différentielles. Les intellectuels traditionnels sont les gardiens de la nation, les intellectuels organiques sont les avocats de classes-statut qu'ils aident à s'affirmer.

Au reste, toutes les classes-statut ne réussissent pas à créer ou à garder leurs intellectuels organiques : ainsi des paysans, par exemple (id., 310). Pour certaines classes, également, les intellectuels organiques prennent une vue trop courte de « leur » classe, notamment lorsqu'ils ne savent exprimer que les intérêts « économique-corporatifs » de celle-ci. Mais ces limites ne résultent pas d'une loi de la nature sociale. Elles dépendent de l'aptitude des classes à former leurs associations et spécialement leurs propres partis (id., 318) — et, réciproquement, de l'aptitude de ces associations, syndicats et partis à saisir, en leur plénitude, les intérêts des classes à organiser et à représenter. D'où la responsabilité éminente des partis qui se veulent « ouvriers » et « révolutionnaires ». Ils doivent devenir « le Prince moderne », c'est-à-dire « la cellule dans laquelle se concentrent des germes de volonté collective qui tendent à devenir universels et totaux » (id., 356) : autrement dit, les porteurs d'un projet d'avenir, explicitant ce que Lukàcs appelait « une possibilité objective » et visant à transformer « la totalité sociale concrète ».

On le voit, Gramsci assigne de hautes ambitions aux partis — niveau (c) — mais il ne confond pas leur public avec le discours social commun (*id.*, 401). Il sait distinguer, d'une part, le « rapport des forces sociales étroitement lié à la structure, objectif, indépendant de la volonté des hommes » (*id.*, 380) — c'est-à-dire le niveau (a) — et, d'autre part, « le moment du rapport des forces politiques — c'est-à-dire l'évaluation du degré d'homogénéité, de conscience-de-soi et d'organisation atteint par les différents groupes sociaux » (*id.*) — lequel moment décrit excellemment l'ensemble du niveau (b). *Il est ainsi le premier marxiste à comprendre pleinement ce que « classe » veut dire*, sans réduire les classes à leur seul statut structurel, ni leur identité à un effet automatique de ce statut ou à une grâce d'état aisément répandue par un parti.