

Robert Fossaert
(1983)

La société

Tome 6
Les structures idéologiques
Chapitres 11 à 17
(Sans les annexes)

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 11 à 17.

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.

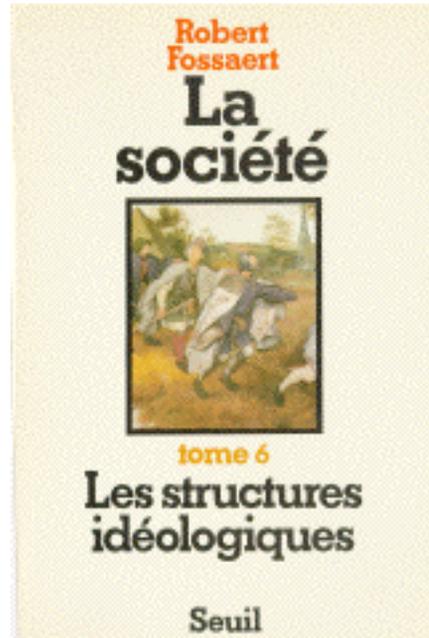
Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

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*, 1568 (détail). Naples, galerie nationale de Capodimonté Archives Giraudon.

DU MEME AUTEUR

AUX MEMES EDITIONS

L'avenir du capitalisme, *1961*

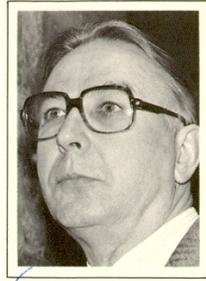
Le contrat socialiste, *1969*

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-SOCIETE

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	}
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	}
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

(Voir fichier *Annexes*)

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.

Les formations idéologiques

Chapitre 11

L'hégémonie

« ... à écouter, souvent, les arguments des candidats, il semblerait qu'une conception globale du monde soit nécessaire à la gestion de La Rochelle ou de Pithiviers. »

Olivier CHEVRILLON.

[Retour à la table des matières](#)

46. Le discours commun aux hommes qu'une société assemble en un même Réseau (n° 11) s'enrichit de facettes nouvelles à mesure que cette société se développe. La production, bientôt confortée d'échanges qui élargissent la gamme des consommations possibles, s'y transforme toujours en un discours des *besoins* (n° 39). L'existence des classes et de l'État s'y exprime toujours en un jeu *d'identités* (n° 44). En revanche, ce discours ne distingue les confessions que lorsque la rivalité des Églises différencie celles-ci. Il ne se charge de *droits acquis* qu'après une suffisante juridification des relations sociales (n° 24). Il échelonne les *qualifications* quand la force de travail devient un objet marchand. Il déploie un éventail *d'opinions* dès que, dans une FP convenable, de multiples appareils l'irriguent d'informations variées. Et ainsi de suite : le discours social commun se présente sous de nouvelles modalités, en réponse à chacune des novations sociales qui deviennent communément visibles (n° 41).

De toutes ces modalités, la plus complexe est celle des *valeurs*, ces « *common shared values* » que Parsons inscrit au pinacle de sa sociologie (406) et que maintes idéologies « sociales » (n° 35) sacralisent de même. Les valeurs se laissent

mal inventorier. À la différence des valeurs d'usage qui désignent, pour l'économiste, les produits correspondant à un besoin quelconque, les « vraies » valeurs semblent se dispenser de tout support. À la différence des valeurs d'échange rendues commensurables par le temps de travail que leur production requiert (t. 2, n° 60), elles semblent indépendantes de tout travail. À la différence de la valeur de développement où s'esquisse l'effort concerté d'une société qui tend à maîtriser ses activités économiques (t. 2, n° 67), les valeurs ne se développent pas, mais elles foisonnent. Elles forment un Panthéon, de style romain, où il est toujours place pour de nouveaux Dieux.

Comme ces Dieux, les valeurs semblent régir toutes choses, non sans se spécialiser. La légitimité assoit le pouvoir, si l'on en croit Weber (200-I). L'équité et la légalité se marient pour enfanter le droit. La liberté dispute à l'égalité le privilège de fonder la démocratie. La concurrence donne des ailes à l'économie. L'instruction — qui élève le peuple — et la foi — qui soulève des montagnes — se soutiennent mutuellement, à moins qu'elles ne se déchirent : les déesses ont aussi de ces caprices. La beauté, la santé ou la raison semblent humaniser le Panthéon des valeurs, mais l'honneur, la patrie et d'autres divinités, plus guerrières encore, font aussi valoir leurs exigences souvent inhumaines, ce qui n'empêche pas la paix, l'ordre ou la sécurité d'accéder également au Panthéon où mille autres valeurs non moins hétéroclites peuvent leur tenir compagnie.

Toutes ces valeurs « fondamentales » fonctionnent dans le discours social commun. Tant que la raison ou la liberté demeurent de simples spéculations philosophiques, leur efficace sociale est négligeable ; mais ces idées « deviennent des forces matérielles en s'emparant des masses », par exemple à la suite d'une révolution démocratique bourgeoise (t. 5, n° 63). Il faut que des appareils spécialisés raffinent longuement les comportements et les croyances primaires (n° 15), pour que le salut et la santé se disjoignent et soient propulsés derechef dans le discours commun, comme valeurs devenues fondamentales. L'invérifiable salut se soutient aisément d'une foi commune et de rites, c'est-à-dire d'un travail ecclésial (t. 3, n° 26), mais la santé ne peut se valoriser qu'au prix d'une médecine un tant soit peu efficace et communément abordable : sa promotion est donc plus tardive.

Toutes les valeurs peuvent être analysées de même. Elles paraissent fondamentales, mais n'émergent dans le discours commun que sous des conditions socio-historiques toujours repérables. Dès lors, la relativité des valeurs — c'est-à-dire la diversité des valeurs en vigueur à des époques différentes ou en des sociétés distinctes — devient intelligible : une société « se soumet » aux valeurs qu'elle a pu produire, compte tenu de son stade de développement et des particularités de son histoire propre. Pour concevoir clairement ce qui valorise les valeurs dans le discours commun, il faut tenir compte à la fois de la disponibilité symbolique des hommes (n° 9), de l'efficacité symbolique des idéologies spécialisées (n° 20), de la pénétration de ces idéologies dans le discours commun, qu'imposent les AI les plus actifs (n° 16) et des compétitions incessantes de ces AI dont les rivalités modulent

le discours commun (n° 41). Les représentations et les pratiques dont ce discours s'enrichit sont « puissantes » parce que les idéologies spécialisées ne réussissent jamais à banaliser, dans le discours commun, leurs formes éthérées ou sophistiquées, ni leurs raisons articulées selon leurs logiques propres (n° 4) : ce qu'elles font émerger, ce sont leurs résultats massifs, leurs dires impressionnants, leurs pratiques fascinantes, bref les manifestations les plus visibles de leur efficacité propre. Les Dieux et les « miracles » passent mieux que les théologies. Les guérisons « frappent » plus que les thérapeutiques. Les performances techniques l'emportent sur les théories savantes qui les ont rendues possibles. Les principes d'égalité ou de liberté « se placent » mieux que les subtilités du droit.

Ces apports « puissants » ne s'intègrent pas à une masse indifférenciée de pratiques et de représentations, car le discours commun a toujours son « relief » propre. Traitant de tout ce qui constitue le savoir commun, ce discours met le monde en ordre. Il est organisé selon une « syntaxe » (296) qui, sans être aussi rigoureuse que la logique propre à chaque idéologie spécialisée, n'en est pas moins active. Dans les sociétés les plus « primitives », cette mise en ordre est traditionnelle et tend à garantir, en toutes circonstances, la survie de la communauté (n° 15). Puis, à mesure que des AI de plus en plus nombreux exercent une influence croissante sur un discours qui, lui-même, se transforme avec le Réseau qui le porte, de nouveaux principes d'ordre entrent en vigueur, comme résultante hétérogène de toutes les influences subies. L'hétérogénéité de cette résultante peut s'apprécier aux effets discontinus qu'elle produit. L'ordre voulu par l'entreprise refoule celui que promeut le syndicat, jusqu'au jour où la grève inverse les priorités. L'ordre voulu par une Église en déclin reprend souvent vigueur à l'heure d'un décès, etc.

Le discours commun ainsi ordonné *évalue* les pratiques et les représentations qu'il véhicule. Il banalise les unes et *valorise* les autres. De tous côtés, des AI le pressent de vénérer leurs Dieux, leurs Sciences, leurs Arts, leur Droit, etc. Le discours commun marque les points gagnés dans cette compétition dont il est l'enjeu. Les valeurs dites fondamentales mesurent la puissance relative des AI et de leurs idéologies spécialisées. Les conflits de valeurs attestent que l'ordre inspiré au discours commun par les AI est fluctuant. Mais pas au point que telle valeur puisse s'effacer, sitôt que s'affaiblit l'AI qui l'a promue. Ce serait oublier l'inertie propre du Réseau, inertie dont les *habitus* acquis sont les garants (n° 13).

En première approximation, on peut typifier les besoins (n° 39) ou les identités (n° 44), par référence aux Réseaux porteurs du discours commun dont ils sont une modalité. On ne peut procéder de même pour les valeurs, car celles-ci dépendent principalement, non pas du Réseau, mais de l'influence exercée sur lui par les AI les plus actifs. Une recherche visant à spécifier *les valeurs qu'une société donnée peut faire valoir* devrait donc s'engager dans un examen détaillé des AI en activité, des idéologies spécialisées qu'ils promeuvent et des influences qu'ils exercent sur le discours commun, compte tenu du Réseau existant. Une telle recherche —

indispensable pour qui veut comprendre, en son détail, le fonctionnement d'une société donnée — ne peut contribuer que de façon très indirecte à l'intelligence de la structure idéologique de cette société, car l'ordre qui règne dans le discours commun ne dit pas l'ordre réel qui règne dans la FI : il n'en est qu'un symptôme.

Les valeurs « fondamentales » constituent sans doute un échantillon privilégié du discours social. Mais ce qu'il faut comprendre avant tout, c'est la logique qui régit *l'ensemble* de ce discours, en ses formes valorisées comme en ses formes banales. De ce point de vue, les valeurs perdent leur prééminence. Elles se logent au sommet d'une pyramide *d'intérêts sociaux* dont toute l'architecture est à maîtriser.

[Retour à la table des matières](#)

47. D'intérêts sociaux : qu'est-ce à dire ? Revenons du discours commun au discours social total (n° 19), qui est l'ensemble des pratiques et représentations — communes ou spécialisées — observables dans une société donnée. Cet ensemble est chargé de besoins, de valeurs et de toutes les autres modalités décelables dans le discours commun, mais aussi de tous les savoirs, croyances, normes, etc., qui sont dus à l'activité des AI. Toutes ces « charges » dénotent autant *d'intérêts sociaux*, car chacune d'elles dit ce qui importe aux intéressés — que ces intéressés soient, selon les cas, la masse du peuple assemblé par un Réseau, le public plus ou moins vaste constitué par un AI ou le groupe, parfois minuscule, des spécialistes organisés dans un tel appareil. On peut d'ailleurs repérer les « intéressés » à différentes échelles, selon que l'attention se porte vers la société totale ou vers l'une de ses parties, cernée par des critères plus ou moins sélectifs. *Le discours social total exprime le système complet des intérêts dont une société est chargée.* On verra bientôt que les intérêts ainsi *exprimés* sont loin d'épuiser le potentiel dont une société est porteuse, de par sa structure même. Mais on se gardera de sous-estimer la différence entre les *charges* effectivement véhiculées par le discours social et les *potentiels*, inscrits dans la structure sociale, mais qui demeurent latents, c'est-à-dire *dépourvus d'expression idéologique* dans cette même société.

Les intérêts sociaux sont divers comme leurs porteurs. Ils peuvent être spécialisés, autant qu'il convient à la variété des champs idéologiques (n° 18) et des écoles, courants, tendances, etc., qui s'y affrontent. Ils se banalisent dans les groupes de convivance que le Réseau relie, mais y demeurent riches de « distinctions » (n° 41). Comme l'instance politique l'a déjà montré, l'État peut constituer certains d'entre eux en *intérêts communs* (t. 5, n° 5), dès lors qu'il les intègre à l'exercice de sa domination. À l'inverse, ils deviennent segmentaires, lorsque des associations spécialisées s'emploient à les promouvoir sélectivement (t. 3, n° 20), aidant ainsi à renforcer les distinctions qui diaprent le discours commun.

À condition de se souvenir que les « idées » désignent à la fois des pratiques et des représentations (n° 4), on doit noter l'existence d'*idées marquées* qui tranchent sur les *idées reçues*. En toute société, les idées reçues abondent, dans le discours commun comme dans les idéologies spécialisées. Elles frappent d'évidence les choses « telles qu'elles sont », c'est-à-dire telles qu'elles sont « naturellement » reconnues et méconnues (n° 4). Les idées marquées rompent avec ce « bon sens » qui les juge partisans, hérésiarques, dissidentes, marginales, déviantes, atypiques, etc., selon le champ idéologique où elles se manifestent.

En France, durant les années 1920, le communisme, la psychanalyse, la relativité ou le surréalisme étaient, dans leurs domaines respectifs, autant d'idées marquées. Le communisme demeure ainsi marqué, aux États-Unis, tout comme la psychanalyse et le surréalisme le sont dans l'URSS des années 1980. C'est dire que les idées marquées sont relatives : elles paraissent telles, dans une société, à une époque donnée, avant de s'évanouir ou d'enrichir le répertoire des idées reçues. L'exemple du communisme et de sa « réception » en France permet de bien tracer la frontière des idées marquées. Après 1936, le communisme devient une idée reçue, non que chacun l'adopte ou qu'on cesse de le combattre, mais bien parce qu'il est désormais une idéologie politique recevable parmi d'autres ; il est « acclimaté ». Avant, il faisait *scandale* — et le fera encore à l'époque du pacte germano-soviétique de 1939 ; hormis cet épisode, il devient ensuite une *opinion* dont l'existence est communément admise.

Ainsi, les idées marquées révèlent les limites de la critique admissible dans une société donnée ou de la novation admissible dans un champ idéologique donné (comme le montre l'exemple de la relativité). Qui plus est, la résistance des idées reçues, puis l'éventuel triomphe des idées naguère marquées, interdisent de concevoir le discours social total comme un monde paisible et autosuffisant. Des idées résistent, triomphent ou s'évanouissent : cela signifie que des intérêts sociaux s'affrontent dans et hors le monde des idées, que des hommes porteurs d'intérêts différents s'opposent, sous diverses formes et selon des configurations multiples. Les idées qui finissent par se faire « recevoir » sont portées par des disciples, des convertis, des militants. Le vocabulaire exprime toutes les nuances de ce prosélytisme, élitique ou massif. Mais il a peu de mots pour désigner les porteurs des idées reçues, lesquelles ne se défendent pourtant pas « toutes seules ». C'est que « l'évidence naturelle » de celles-ci bénéficie à leurs agents. Les fidèles d'une foi deviennent visibles quand les confessions se multiplient — et leur exemple vaut pour toutes les idées reçues.

Seuls les intérêts sociaux porteurs d'idées marquées semblent *faire mouvement*, parce qu'ils dérangent le paysage idéologique. Leur mouvement apparaît d'autant mieux qu'il se dote de points d'appui permanents. C'est ce que fit le mouvement ouvrier, créateur de nouveaux types d'associations (t. 3, n° 21) qui, en maintes sociétés, ont élargi la liberté d'association au bénéfice des mouvements sociaux les plus divers. C'est ce que firent également, bien avant la révolution industrielle, les

innombrables mouvements qui trouvèrent appui dans un AI préexistant, en jouant de ses crises : l'histoire de toutes les Églises est riche d'exemples à cet égard.

D'ailleurs, les mouvements novateurs ne se contentent pas d'investir, à l'occasion, d'anciens AI. Il leur arrive également de s'infiltrer dans un corps d'idées reçues, pour le charger de significations nouvelles. Cette recherche d'une « niche idéologique légitimatrice » (397, 19) caractérise notamment la révolution « chiite » qui travaille l'Iran depuis 1978. Rodinson observe à son propos que « le contenu de l'idéologie ne joue pas forcément un rôle capital dans les mouvements qu'elle appuie de son autorité » (id., 18). On en dira autant du catholicisme ostentatoire du syndicalisme, apparu en Pologne en 1980. Mais en l'un et l'autre cas, on se gardera toutefois de juger l'idéologie comme une « forme » durablement inessentielle. Le chiisme et le catholicisme ont leurs logiques propres qui ne sont ni révolutionnaires ni syndicales, si bien que, le temps aidant, la « niche légitimatrice » peut aussi devenir captatrice.

Rodinson réserve l'appellation de « mouvements idéologiques » aux grandes « vagues de fond » (280, 137) comme celles qui viennent d'être évoquées, c'est-à-dire aux mouvements de révolte qui touchent à toute l'organisation socio-politique ou, du moins, à toute la « sphère de la conscience ». De tels mouvements correspondent à certaines des « crises hégémoniques » selon Gramsci (n° 66) : à celles qui explosent au lieu de couvrir. Ces « mouvements » grandioses et qui sont loin d'être purement « idéologiques » — Rodinson le sait bien, car il n'oublie jamais que « la révolte est première » (397, 19) — ne doivent toutefois pas distraire des mouvements beaucoup plus modestes et parfois infimes dont le discours social est sans cesse le théâtre. Mouvements toujours bien visibles, par les idées *marquées* qu'ils portent.

Les idées *reçues* sont elles aussi expressives d'intérêts aptes à *faire mouvement* pour résister aux novations qui les dérangent par trop et à se servir, à cette fin, de tous les points d'appui que les AI existants leur offrent, voire des armes politiques et économiques que la structure sociale rend disponibles. Le cas échéant, l'orthodoxie religieuse se soutient du bras séculier ; la discussion littéraire ou artistique s'arbitre au tribunal, au nom des bonnes mœurs par exemple ; la communauté scientifique bloque ceux qui la dérangent par trop, aux portes des institutions et des publications savantes ; et la « majorité silencieuse » du discours commun ne répugne pas toujours à « chasser les sorcières ».

Ainsi, le discours social n'est pas un monde à part, dont les transformations seraient un pur effet de l'idéologie dans l'idéologie. Les mouvements qui travaillent ce discours trouvent *ailleurs* les appuis et les tensions dont ils se soutiennent. Ils s'accompagnent de transformations structurelles, infimes ou majeures, qui débordent du monde des idées. La création de nouveaux AI, la scission d'AI existants, le changement de leur composition ou de leur contrôle, la modification de leur dispositif d'ensemble et de leur puissance respective, la transformation de

leurs rapports au pouvoir d'État ou au marché affectent leurs émissions et leur audience : autre façon de dire que les idéologies spécialisées sont en mouvement. De même, toutes les transformations de la structure économique, de l'État, de la société civile (t. 5, n° 18) et des AI eux-mêmes déforment le Réseau des groupes de convivance (n° 11) : autre façon de dire que le discours commun est en mouvement.

Certes, la transformation des structures porteuses du discours social et les mouvements qui affectent ce discours ne sont pas mécaniquement solidaires. On peut en juger, par exemple, en observant le tableau des Midlands au milieu du XVIII^e siècle, que dépeint Hobsbawn (346) : la plupart des novations structurelles qui seront exprimées par le mouvement ouvrier, quelques décennies plus tard, sont déjà acquises, mais elles demeurent quasiment invisibles, hors le discours commun *local* où elles se manifestent fragmentairement. L'Angleterre « pense » confusément un capitalisme industriel pourtant déjà bien affirmé *de fait* : les « idées économiques » sont à peu près à jour, mais les « idées sociales » demeurent extrêmement vagues. Ainsi, le discours social de l'époque tait d'immenses intérêts que l'avenir révélera bruyants. Les mouvements « idéologiques » qui finiront par bousculer les idées reçues, pour porter au jour ces intérêts latents, seront d'une grande force, car ils trouveront, dans l'écart entre l'ancien discours social et la nouvelle structure sociale, un ressort très puissant.

Cet exemple massif aide à comprendre une distinction qui joue un grand rôle dans diverses traditions marxistes — notamment chez Lukàcs (370) — la distinction des *intérêts sociaux* (ou apparents, etc.) et des *intérêts réels* (ou fondamentaux ou objectifs, etc.). Les intérêts réels résultent de l'état de la structure sociale, de sa dynamique effective et des « possibilités objectives » (n° 45) qu'elle comporte. À quoi les courants marxistes les plus volontaristes ajoutent un élément qui est censé exprimer « la mission historique du prolétariat » : le repérage de la « ligne juste » que le prolétariat doit suivre pour parvenir à la révolution socialiste. Les intérêts réels, ainsi conçus, sont en somme les intérêts de classes qui seraient parfaitement « conscientes » d'elles-mêmes (n° 43) et de leur situation sociale, en tous ses principaux aspects, à quoi le prolétariat adjoindrait, le cas échéant, une « conscience » claire de sa « mission ». L'énorme déficit des intérêts sociaux, effectivement exprimés, vis-à-vis desdits intérêts réels, mesurerait à la fois l'enjeu des luttes de classes « sur le front idéologique » — déchirer le voile des intérêts illusoires et expliciter pleinement les intérêts réels — et le ressort dont ces luttes doivent tirer parti, en « mobilisant les masses » sur la base de leurs intérêts réels.

Les faiblesses de cette distinction sont évidentes. Elles tiennent à la conception même d'intérêts réels dont la réalité n'a d'autres garants que les partis — nullement infaillibles — qui les proclament et la « théorie marxiste » à laquelle ces partis s'adossent, en la convertissant, plus ou moins naïvement, en ce qu'elle n'est pas et ne deviendra jamais : une science finie des choses sociales. Elles tiennent aussi à une difficulté plus légère. C'est que les intérêts sociaux, effectivement exprimés

dans le discours social, sont bien réels et d'une réalité efficace (n° 9). Toutes les sciences positivistes tendent même à les considérer comme seuls réels, de par leur expression positivement constatable (t. 3, n° 20), et à ranger les pseudo-intérêts réels, de facture plus ou moins marxiste, au rang des hypothèses invérifiables.

La sagesse positiviste est courte. Elle revient à postuler qu'en société, seul ce qui « est dit » existe. Or, *le discours social n'a pas le monopole de la réalité, il n'a que celui de la représentation*, dans une société donnée. Même les plus positivistes des historiens en conviennent, de fait. Ils reconstituent l'histoire des sociétés passées, sans se laisser enfermer dans ce qu'elles disaient d'elles-mêmes. Ils se posent des questions que les hommes, vivant jadis en ces sociétés, ne se posaient pas et ils y répondent en jouant de concepts que ces sociétés étaient loin d'avoir conçus. Bref, ils constatent *un écart* entre ce qu'était une société donnée et ce qu'elle disait d'elle-même. Écart dont les sociétés du passé n'ont évidemment pas le monopole.

Cet *écart* n'est pas intelligible comme différence entre des *intérêts* effectivement exprimés, mais illusoire, et des *intérêts* réels ou objectifs, mais muets. Les intérêts véhiculés par le discours social ont des « intéressés », des porteurs. Rien de semblable ne s'observe du côté des pseudo-intérêts réels, qui sont, en somme, des intérêts sans « intéressés », des représentations non encore inventées par les hommes qui, éventuellement, s'y « intéresseront », sous des conditions d'ailleurs imprécises. Comme le souligne Althusser, ces intérêts réels ou objectifs « sont en soi une petite merveille théorico-politique » (235-III-c). Pour quitter le royaume des merveilles, il faut concevoir *l'écart* entre le discours social et la réalité sociale en termes moins uniment « intéressés ». D'un côté, il y a le discours social, système complet de tous les intérêts manifestés en société. D'un autre côté, il y a le système complet des pratiques sociales, structurées par des agencements que *l'analyse* instancielle peut dissocier, mais qui, de fait, constituent une seule et même structure sociale. Or, le discours social n'est jamais transparent. Jamais il ne laisse apparaître en tous ses aspects l'ensemble des pratiques dont une société est le siège. Il s'établit ainsi, nécessairement, un écart entre ce que la société dit d'elle-même et ce qu'elle est — c'est-à-dire ce qui s'y fait.

Les « idées » nouvelles qui tirent force de cet écart deviennent de nouveaux intérêts, dans la mesure même où elles émergent dans le discours social. Mais rien ne garantit *a priori* qu'elles expriment, mieux que les idées antérieurement « reçues », les structures jusque-là voilées et les pratiques naguère muettes. Leur nouveauté n'est pas un gage de leur « vérité ». Simplement, leur émergence atteste un déplacement des intérêts sociaux, c'est-à-dire un déplacement des rapports entre ce qui « se dit » dans le discours social et ce qui « se passe » dans la société tout entière. Et comme ce qui « se passe » dans la société est, en dernière instance, le mouvement d'un système de classes en lutte, ce qui « bouge » dans l'idéologie (ID 1) participe nécessairement de ce mouvement.

Pour qui veut rendre compte plus précisément des luttes de classes dans l'idéologie, la piste des intérêts sociaux est difficile à suivre. En effet, tant que les rapports les plus généraux entre les luttes de classes et les mouvements idéologiques de toute sorte n'auront pas été plus clairement maîtrisés qu'ils ne le sont, aujourd'hui encore, dans les diverses traditions marxistes, la recherche de connexions singulières entre telle classe et telles idéologies (ID 2 ou discours commun) et, *a fortiori*, entre tel épisode des luttes de classes et telles novations singulières demeurera fort incertaine. Sur la piste des intérêts sociaux, le problème en discussion prend en effet des formes qui pourraient bien être fantasmatiques : la classe ouvrière, « son » parti et « sa » ligne juste ; le servage médiéval et « son » architecture gothique ; le capital marchand italo-hollandais et « sa » peinture de chevalet ; la « bourgeoisie » et « son » *Aufklärung*. On pourrait multiplier à l'infini les connexions de ce genre — ou leurs substituts, supposés aptes à « réfuter le marxisme » : le génie grec et « sa » civilisation, l'éthique protestante et « son » capitalisme, les droits de l'homme et « leur » démocratie, etc. Pour asseoir une théorie matérialiste historique de l'idéologie, une autre voie doit être empruntée.

[Retour à la table des matières](#)

48. Les chapitres précédents ont montré combien le discours social est dépendant des AI et du Réseau qui le produisent, l'entretiennent et le véhiculent. Or il se trouve qu'en toutes leurs parties, ces structures porteuses de l'idéologie (ID 1) sont à la fois agents et enjeux des luttes de classes. Ce point a déjà été établi pour tout État (t. 5, n° 25) et pour la plupart des organisations de la société civile (t. 5, n° 25). Seuls certains des AI non étatiques ont échappé à cette démonstration. Dès que cette lacune aura été comblée, il deviendra clair que tous les déterminants du Réseau (annexe 1) et tous les appareils producteurs d'idéologies spécialisées sont directement impliqués dans toutes les luttes de classes qui meuvent la société. Il restera, donc, à mesurer les conséquences idéologiques de ce fait.

Les AI non ou peu dépendants de l'État (t. 5, n° 66) sont des institutions — ou des ensembles d'institutions, selon l'échelle de représentation adoptée — *dont aucune n'est objectivement neutre vis-à-vis des classes-statut*. Pesons les termes de cette formule. Les classes-statut désignent une propriété objective de l'infrastructure sociale : elles marquent la différenciation des positions assignées aux individus par la structure sociale où ils sont pris, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non (t. 4, n° 5). Ce classement ne se confond jamais avec les identités différentielles, plus ou moins pertinentes, dont ils peuvent être porteurs, aux divers stades du développement social (n° 43) : il fixe leur position sociale, non l'idée qu'ils s'en font. Si l'on s'en tient à cette détermination première, force est de constater qu'aucun AI n'a une composition neutre, en termes de classes-statut.

Le cas est tout à fait évident pour les associations syndicales et politiques qui tendent à organiser, exclusivement ou prioritairement, les ressortissants d'une ou

plusieurs classes-statut, assez clairement définies (t. 5, n° 25). Mais il en va de même pour les AI qui n'affichent aucune vocation de classe et qui ne recourent à aucun critère de classe pour sélectionner les hommes qu'ils spécialisent. Les Jockey-clubs sont ultra-sélectifs, même s'ils n'explicitent pas leurs critères en termes de classes, alors que les Croix-Rouge ou les cercles artistiques semblent s'ouvrir au tout-venant : mais la bienfaisance ou l'art requièrent, à doses variées, des loisirs, des ressources, des savoirs, des motivations et des savoir-faire dont la distribution n'a rien d'uniforme, si bien que, par ces détours, une sélection sociale s'opère néanmoins, de fait. Des Églises aux Universités indépendantes, des Académies littéraires aux entreprises marchandes de la presse ou du cinéma, des associations de pêcheurs à la ligne aux ligues philanthropiques, on peut multiplier les exemples à l'infini : ce sera pour découvrir, cas par cas, que les normes volontaires de recrutement, les influences exercées par l'État ou les intérêts marchands, les qualifications et vocations requises, les goûts « distinctifs » qui portent à l'adhésion, etc., se combinent pour faire de chaque AI, non point un modèle réduit de la structure des classes-statut, mais un sous-ensemble dont la composition s'écarte significativement d'un tel échantillon « neutre ».

Au reste, l'appartenance de classe *objective* des hommes dont l'activité professionnelle ou bénévole se spécialise dans un AI quelconque n'est qu'un premier repère. La diversité et l'hétérogénéité des AI non étatiques — et de toutes les autres organisations sociales, relevant de l'État ou de la FE — ne sont pas moins grandes si l'on considère les identités de classe ou *autres* (n° 43) dont ces mêmes hommes sont plus ou moins fermement porteurs. De ce nouveau point de vue, l'appartenance aux diverses organisations sociales apparaît toujours valorisée et souvent valorisante. Valorisée, c'est-à-dire chargée de valeurs positives ou négatives où s'expriment les « distinctions » dont le discours commun est coutumier : puisqu'il exerce telle profession, habite tel quartier, envoie ses enfants à telle école, pratique tel sport, possède telle voiture, etc., tel homme affiche une certaine identité sociale, conforme ou non à son appartenance de classe objective et à laquelle il adhère subjectivement ou non, mais qui, en toutes hypothèses, concourt à sa qualification sociale, ce qui, suivant les cas, rend impossible, difficile, possible, souhaitée ou même nécessaire, son appartenance à telle ou telle association, c'est-à-dire à tel AI, ou son emploi par telle entreprise ou par tel AE. Réciproquement, telle embauche ou telle adhésion peuvent souvent être recherchées pour ce qu'elles ont de valorisant : ce qui produit, notamment, des intellectuels communistes plus « ouvriéristes » que les ouvriers, ou des cadres moyens plus « bourgeois » que les piliers de leur Rotary, exemples évidemment transposables à l'infini.

Ainsi, tous les AI fonctionnent *sous tensions de classes*. Par leur composition *objective*, ils peuvent être entraînés, en fonction de la sourde dérive des classes-statut prépondérantes en leur sein. Par leur composition *subjective*, c'est-à-dire par le jeu des identités différentielles qui se manifestent en leur sein et par les effets valorisés/valorisants auxquels ces identités donnent lieu, ils sont explicitement

chargés d'une certaine orientation de classe, qu'ils peuvent souligner ou masquer, selon leur idéologie propre (ID 2), mais qui n'en existe pas moins. À quoi s'ajoute une troisième détermination, plus explicite encore. C'est que *tout AI doit s'opposer à beaucoup d'autres AI, sinon à tous*, pour faire entendre son propre discours (n° 17), que ce discours soit une religion, une science, une doctrine politique ou qu'il se réduise à la modeste pratique de quelque sport ou à la défense d'intérêts sociaux « mineurs » comme ceux des locataires de tel immeuble ou des chasseurs de tel village... L'étude de quelques idéologies spécialisées a rendu évidents les conflits « majeurs » des grands AI (p. ex. : n°s 20/29/35), mais il suffit d'observer d'un peu près, à l'échelle communale, les stratégies des associations les plus modestes, pour reconnaître que les grands AI n'ont pas le monopole des « guerres de religion ». Or, ces conflits, médiocres ou immenses, ne sont jamais conduits ni arbitrés selon la logique propre à chacune des idéologies spécialisées qu'ils concernent. Aucun critère esthétique ne peut déterminer la quotité des subventions allouées aux Beaux-Arts. Aucun critère scientifique ne peut régler l'allocation des chaires et des locaux aux diverses disciplines d'une Université, fût-elle exclusivement réservée aux sciences « exactes ». Aucun critère théologique ou juridique ne peut inspirer le partage des attributions entre les clercs et les légistes. Et ainsi de suite : chaque AI doit conquérir les moyens de labourer son champ idéologique (n° 18), les moyens de refouler les idéologies qui portent ombrage à la sienne, les moyens de propager cette dernière. Si bien que, comme toute autre activité sociale, *l'idéologie (ID 1) est un immense champ de bataille...*

Même s'il est défini à une échelle telle qu'il coïncide avec une institution précise et bien charpentée (t. 3, n° 63), un AI singulier ne peut être considéré comme une forteresse, sur ce champ de bataille. En effet, les conflits n'opposent pas seulement les idéologies spécialisées entre elles. Ils travaillent chaque idéologie et chaque AI, en prenant, selon les lieux, des formes diverses : luttes d'écoles, conflits de tendances, défense ou érosion d'une orthodoxie ou d'une tradition, etc. Il n'est pas jusqu'à la plus modeste des associations qui ne suscite à tout le moins des querelles de notables.

Les conflits internes des AI passent parfois pour l'expression même des luttes de classes dans l'idéologie. Même si l'affrontement des écoles philosophiques ne se réduit pas aisément à une pure opposition de classes, comme le pense Althusser (41, 11), il est néanmoins vrai que les spéculations métaphysiques et les recherches logiques ou épistémologiques entrent en résonance avec des conflits sociaux moins éthérés. Il est des philosophies qui inclinent à développer une connaissance rationnelle des choses sociales ou à valoriser les luttes « émancipatrices » ; il en est d'autres qui sanctifient l'ordre établi, jugent la société inconnaissable ou sa transformation impossible, etc. À plus forte raison, les conflits qui travaillent des AI en prise plus directe sur les choses sociales semblent souvent vibrer à l'unisson des luttes de classes : ainsi des appareils producteurs d'histoire, d'économie politique ou, bien sûr, de doctrines « sociales » et politiques.

Mais à suivre cette ligne d'analyse — qui est proche de celle des intérêts sociaux (n° 47) — on serait rapidement conduit à dresser une sorte d'échelle de sensibilité des AI aux luttes de classes, échelle où les AI engagés dans une activité politique explicite fixeraient l'un des degrés ultimes, l'autre étant occupé par les AI supposés étrangers aux luttes séculières : par exemple les appareils artistiques. L'ennui est qu'une telle échelle n'a aucun sens, car aucune idéologie spécialisée n'est *a priori* indemne des réinvestissements multiples dont la dynamique des luttes de classes offre l'occasion : la religion est réactionnaire quand elle n'est pas chargée d'espoirs révolutionnaires que son propre mouvement n'explique pas (n° 47) ; le droit est émancipateur et protecteur quand il n'est pas conservateur, c'est selon ; la musique s'enrichit de connotations sociales extrêmement variables, du snobisme élitique à l'évocation nationaliste, etc.

En fait, trois mouvements principaux, entremêlés en une dialectique toujours mobile, sont à considérer distinctement, pour analyser les luttes de classes dans l'idéologie, que l'on ait en vue les conflits internes aux AI, les compétitions qui les opposent dans la propagation de leurs idéologies respectives ou les courants de toute sorte qui travaillent le discours social commun (n° 16).

Le premier mouvement est celui qui tend à autotomiser l'idéologie. Plus une société est riche, plus l'agencement de sa SC est libéral (t. 5, n° 24), plus elle favorise la multiplication d'AI aptes à développer leurs idéologies respectives, en donnant priorité à la logique propre de chacune de ces idéologies sur toutes autres déterminations (n° 4). Dans ces conditions, l'art pour l'art, la philosophie pour la philosophie, la science pour la science, etc., ont toutes chances de s'épanouir. Un tel mouvement autonome, spécifiant de façon originale l'évolution de chaque idéologie spécialisée, existe toujours, dès que cette spécialisation est acquise : depuis des millénaires une architecture invente ses formes ; pendant des siècles une religion raffine ses canons ; depuis des siècles, diverses sciences des objets naturels élaborent leurs théories, etc. Les conditions favorables qui viennent d'être évoquées ne font qu'élargir et accentuer ces chances de maturation autonome d'idéologies qui peuvent s'abandonner principalement à leur propre logique. Autant il est sot d'hypostasier l'autonomie de la réflexion savante, de la création artistique, de la pensée philosophique, etc., autant il serait erroné d'oublier cette relative autonomie qui, jamais, ne fait totalement défaut : sinon les idéologies spécialisées disparaissent en tant que telles, faute d'être spécifiables par une logique propre. Au reste, cette capacité d'autonomie n'est pas l'apanage des idéologies spécialisées. Le discours social commun en dispose également, mais d'une autre manière : par son inertie, déjà notée (n° 16).

Le second mouvement est celui qui déchire l'idéologie de critiques. On se gardera d'assigner à ce mouvement une origine moderne, comme si la critique était un effet de la philosophie des Lumières ou du mouvement socialiste. En fait, la critique que je vise est aussi vieille que la spécialisation des AI. La progressive prolifération des discours sur le monde soumet chaque idéologie singulière à des

compétitions expresses ou sournoises, frontales ou discrètes, qui affectent le mouvement propre de chacune d'elles et qui influencent le discours commun lui-même. On a rencontré jusqu'ici de multiples exemples de cette abrasion réciproque des idéologies spécialisées. L'important est de souligner le double effet de ces compétitions. D'une part, la logique propre de chaque idéologie en est déviée : sa démarche qui paraît autonome se révèle, en effet, *interdépendante*. D'autre part, la compétition des « idées » se joue à grand renfort d'appuis extra-idéologiques : il s'agit *aussi* d'acquérir des ressources, de susciter des vocations, de recueillir l'appui de l'État, etc. Ainsi, le droit, qui mûrit dans ou contre une religion, s'affirme par les services qu'il rend aux princes et aux marchands, plus que par les critiques « juridiques » qu'il adresse à la théologie : mais sa logique propre se plie à la théologie encore régnante, cependant qu'à l'inverse, cette théologie s'adapte à l'émergence d'un droit bientôt sécularisé et laïcisé (n° 22). Les novations, symbolisées par *l'Aufklärung* et le socialisme, approfondissent ce mouvement. Des idéologies systématiquement critiques voient le jour. Leur critique est philosophique lorsqu'elle questionne, *en raison*, les logiques propres des diverses autres idéologies (n° 27). Puis elle devient politique et met en question les *implications et les applications pratiques* des diverses idéologies, même les plus éthérées.

Si l'on met l'accent unilatéralement sur le premier mouvement, on émancipe le « monde des idées » des basses contingences sociales, on idéalise son autonomie. À l'inverse, l'accent mis sur le seul second mouvement conduit à relativiser toutes les idéologies en compétition, jusqu'à faire, des décisions politiques et des comportements marchands qui règlent le fonctionnement des AI (t. 3, n° 45), le ressort ultime du « monde des idées ». On échappe à ces déformations simplistes en prenant simultanément en compte les deux mouvements. L'autonomie des « idées » devient alors interdépendance conflictuelle des idéologies, et les arguments extra-idéologiques qui pèsent sur ces conflits deviennent visibles. Mais on aboutit de la sorte à une dialectique encore imprécise, car elle ne rattache le discours social au reste de la société que par de trop rares écluses : des ressources, des appuis marchands ou étatiques, des « faits » ou des tensions propres à nourrir les idéologies les plus « critiques ». C'est oublier que le discours social est coextensif à la société (n° 4). D'où l'importance décisive du troisième mouvement à considérer.

Ce troisième mouvement est celui qui imprègne l'idéologie de significations sociales adventices. Les pratiques et représentations observables dans le discours commun ou secrétées par les idéologies spécialisées ont une signification explicite, dans leur registre propre : les philosophes entendent la philosophie, les physiciens entendent la physique et tous ceux qu'un même Réseau rassemble entendent le discours qui y est communément répandu, même si, en ces divers cas, l'entendement peut être plus ou moins complet et profond. En outre, le discours explicite peut être soumis à divers modes de critique qui en révéleront les significations implicites : le sociologue soulignera les « distinctions » du discours

commun (n° 41) ; le sémiologue décryptera les codes secrets des quasi-langages (n° 9), etc. À cela s'ajoute un troisième type de significations qui, toujours, « débordent » de l'idéologie. Les grandes crises sociales aident à repérer ces significations adventices, car elles les rénovent et les redistribuent. En crise, les « idées » prennent parti : autrement dit, les partis de toute sorte s'emparent d'« idées » qu'ils rendent ainsi, pour un temps, partisans. Cela vaut en toute crise, qu'elle soit d'allure internationale ou interne, politique ou économique, générale ou locale. Bien visible en crise, cette surdétermination joue également quand les luttes de classes se manifestent par des tensions plus légères ou demeurent latentes. Ainsi, la cour de Louis XIV, qui répand ses grâces par toute l'Europe (170), associe-t-elle, à un certain type d'État, un ensemble de styles (architecture, mobilier, carrosses, vêtements, etc.), d'étiquettes (pour les divers moments de la vie quotidienne ou cérémonieuse) et de goûts (musique, théâtre, etc.). Ces divers éléments idéologiques rassemblés, de façon d'abord *contingente*, prennent une signification sociale précise qui déborde de leurs propres orientations et constituent pour un temps un mode d'expression *nécessaire* des grâces les plus civilisées dans un État aristocratique (t. 5, n° 40). L'ensemble se défera, la signification sociale de ses éléments s'oubliera ou se rénovra en d'autres agrégats. Mais, toujours d'autres éléments prendront le relais avec d'autres significations.

Est-ce à dire qu'à tout moment, le discours social d'une société donnée est entièrement affecté par de telles surdéterminations ? Certainement pas ! Il est, en toute société, des idéologies spécialisées ou des aspects du discours commun qui sont si pleinement reçus (n° 47) qu'ils en deviennent socialement *neutres*, du moins à l'intérieur de la société considérée : car il est fréquent que ces mêmes éléments — neutres comme le pain sur la table des Français — apparaissent, aux yeux d'étrangers, comme d'évidents signes *distinctifs* de la nationalité française. La neutralité peut caractériser aussi bien des pratiques et représentations si communes qu'elles deviennent invisibles comme les mots du langage courant, que des « idées » beaucoup plus sophistiquées, telles les théories d'une idéologie spécialisée presque inconnue du grand public : la numismatique ou l'entomologie sont neutres dans la France contemporaine. Mais aucun inventaire des éléments neutres ne peut être dressé, sans qu'il soit fait référence à la société visée, à l'époque considérée et même à la conjoncture idéologique qui y règne (n° 60). En effet, cette neutralité n'est pas une propriété intrinsèque des éléments idéologiques classables ici ou là, c'est un résultat des luttes sociales présentes — y compris de celles qui continuent de réactualiser telle imprégnation sociale acquise dans le passé. Autrement dit, la signification sociale ne dépend pas des objets qui la portent, mais des relations sociales où ces objets sont inscrits. Une pyramide aztèque est construite comme haut lieu religieux et sacrificiel, puis devient un symbole de la barbarie païenne, avant d'être reconvertie en objet touristique ou en « document » historique. Sa signification sociale change, tandis que la société change autour d'elle.

Au total, les luttes de classes dans l'idéologie ne se laissent pas réduire à un modèle unique et simple. Elles sont omniprésentes, mais diversement polarisées. Elles jouent presque à nu dans l'affrontement des idéologies politiques ; elles affleurent dans l'affrontement des autres idéologies « sociales » (n° 35) ; elles investissent, de façon d'abord contingente, des ensembles d'éléments, communs ou spécialisés, qu'un de leurs spasmes surcharge de significations nouvelles ; elles commandent, enfin, tout le « mouvement des idées et des mœurs » par le détour des décisions politiques et des appuis marchands qui règlent la capacité d'action des divers AI, tant dans leurs compétitions que dans leurs pressions sur le discours commun. Ainsi, les luttes de classes ne se font pas sentir dans l'idéologie (ID 1) de façon homogène et constante : leur effet est lointain ou nul pour les éléments « neutres », il est faible et diffus pour les idéologies spécialisées où des conditions privilégiées, que l'on a repérées, permettent un épanouissement prioritaire de leurs propres logiques. *A contrario*, les luttes de classes ne sont jamais le déterminant exclusif des activités idéologiques. L'inertie du Réseau (n° 16) et surtout les logiques propres des idéologies spécialisées orientent les activités idéologiques, pour autant que cette latitude leur est laissée.

Encore faut-il bien entendre ce que sont les luttes de classes ici invoquées. Il s'agit *des luttes sociales effectives dans lesquelles sont engagés, volens nolens, les groupes sociaux concrets tels qu'ils s'identifient distinctivement (n° 43) dans leur Réseau de convivance (n° 11)*, c'est-à-dire de luttes qui actualisent plus ou moins complètement le potentiel analytiquement repérable au niveau des classes-statut (t. 4, n° 54). Ce sont donc, *toujours*, des luttes de classes « impures » où bien des hommes sont impliqués dans des positions qui correspondent mal à leur « statut » et qui parfois même le contredisent. Des luttes « impures » menées sous des drapeaux divers — et rarement sous un « drapeau de classe » correspondant exactement à l'armée qu'il entraîne effectivement. Des luttes « impures », enfin, en ceci qu'elles s'émiettent autour d'enjeux partiels et d'une pertinence souvent douteuse pour qui en jugerait selon les seules exigences que la théorie des classes-statut peut fonder. Mais précisément, *ce qui rend ces luttes « impures », c'est l'efficacité de l'idéologie* dans laquelle les hommes-en-société conçoivent leurs identités différentielles, trouvent leurs « drapeaux » et fixent leurs buts (n° 37).

[Retour à la table des matières](#)

49. L'idée qu'un principe général puisse ordonner toute la « vie intellectuelle » ou « morale » d'une société n'a pas été inventée par Gramsci, ni même par Marx. Sans compter ses antécédents plus anciens et plus vagues, on peut en trouver trace chez Montesquieu ou chez Hegel. Lorsque le premier analyse « l'esprit général d'une nation » (381, 641), il ne décrit pas l'identité collective d'une population (n° 42), mais le système des « choses qui gouvernent les hommes », du climat à la religion et des lois aux mœurs et manières (**id.**). Le « principe » du gouvernement doit s'accorder à cet « esprit général » (**id.**, 532), faute de quoi le désordre menace.

Mais les rapports de ce couple avec le bas monde de la production demeurent obscurs : les classes et leurs luttes sont inconnues de Montesquieu. Elles le sont tout autant chez Hegel. Néanmoins, il n'est pas interdit de comprendre la *Sittlichkeit* — la vie éthique — qui spécifie chacun des peuples « historiques » (255), comme un principe réglant à la fois leur mission internationale et leur ordre « moral » interne.

Quoi qu'il en soit, Marx et Engels ne doutent pas qu'un tel principe soit actif en chaque société. Ils le conçoivent comme « idéologie dominante » et le rabattent, sans grands détours, vers « la » classe dominante. Dans *l'Idéologie allemande*, leur thèse est abrupte : « les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance matérielle dominante est aussi la puissance dominante spirituelle » (186, 75). Trente ans plus tard, Engels est un peu plus souple, dans *l'Anti-Dühring* où il met en parallèle « la domination politique et le monopole de la culture et de la direction intellectuelle par une classe particulière » (43, 321). On pourrait certes nuancer cette conception de l'idéologie dominante dont divers textes précisent les attributs et détaillent parfois la portée. Mais le gain serait maigre, car « l'idéologie dominante » n'est encore qu'une notion confuse, l'indice d'un problème posé mieux qu'il n'est résolu (n° 62).

De Marx à Gramsci, la question ne mûrit guère. L'idéologie dominante est souvent invoquée par les premiers disciples de Marx, mais, même chez Plekhanov ou Lénine, elle fonctionne comme une sorte de passe-partout. C'est plutôt hors la tradition marxiste et en réaction contre elle que quelques progrès sont à enregistrer, notamment chez Weber ou chez Croce. Le premier constate l'intime alliance du pouvoir politique et de la légitimité dont ce pouvoir doit être paré pour s'imposer pleinement. Mais il ne sait que dire de cette légitimité, sinon qu'elle « provient » de la tradition ou d'une croyance commune ou de la loi ou de la raison, rebaptisée *Wertrationalität* (200-I, 36). Par ailleurs, Weber distingue deux types de pouvoir : l'un est politique et se reconnaît à ce qu'il monopolise la « violence légitime » (t. 5, n° 2) ; l'autre est « hiéocratique » et s'exerce dans tout « groupement » où l'exécution des « règlements » est garantie par la « contrainte psychique », laquelle peut éventuellement être monopolisée par une Église (*id.*, 57). Hiéocratique — ou sacré — le second type de pouvoir demeure flou. Weber tente de généraliser la « domination spirituelle » — dont les Églises offrent maints exemples — par une sorte de parallèle avec l'État : à l'un, la contrainte physique, à l'autre, la contrainte psychique ; mais comme l'autre n'est pas institutionnalisée, à l'échelle de la société — sauf le cas où une Église dispose, par grâce d'État, d'un monopole — Weber ne sait où accrocher son deuxième pouvoir — aussi sacré soit-il.

De son côté, Croce ne se singularise pas par des concepts originaux, mais par une réflexion très ample, sur l'histoire et l'actualité, où, tout en se révélant bon connaisseur de Marx, il s'appesantit sur ce dont Marx a le moins clairement traité : la dimension politique de la vie sociale et, plus encore, sa dimension culturelle et

éthique. C'est par là qu'il est précieux : dans l'Italie du premier XX^e siècle, Croce pèse autant que Sartre dans la France d'après la Libération ; il s'impose donc à l'attention de Gramsci et le nourrit de problèmes que les triomphes du fascisme et du stalinisme rendent aigus, pour tout marxiste « conséquent » et non-prisonnier de la vulgate. Savoir si le marxisme « exclut l'histoire éthico-politique, c'est-à-dire ne reconnaît pas la réalité d'un moment de l'hégémonie, n'accorde pas d'importance à la direction culturelle et considère réellement les faits de la superstructure comme des « apparences » » est, pour Gramsci, une question tout à fait centrale (254, 30-31), à laquelle il répond par la négative. Mieux, il considère que la prise en compte de l'hégémonie marque, pour le marxisme, « la phase la plus récente de son développement » (id.). Il attribue ce progrès à Lénine qui, « sur le terrain de la lutte et de l'organisation politique, et dans un langage politique, a réévalué le front de la lutte culturelle contre les diverses tendances de « l'économisme » » (id., 41), mais cette attribution est d'une excessive générosité (340), même si le stalinisme incite Gramsci à valoriser, par contraste, les nuances de Lénine. En réalité, l'hégémonie est de facture gramscienne.

Elle revient sans cesse dans ses *Cahiers*, dans les contextes les plus divers et en s'enrichissant de traits nouveaux. Pour ordonner cette masse immense de notations, il faut prendre ses repères et, d'abord, distinguer les deux aspects principaux de l'hégémonie, selon Gramsci. Premier aspect : l'hégémonie se manifeste par une conception du monde « apte à pénétrer toute une société et à devenir une « foi » », en remplaçant « à tous les niveaux de la vie étatique, les conceptions et les fois antérieures » (id., 25). Une religion peut accomplir un tel « chef-d'œuvre politique », mais, plus généralement, l'hégémonie requiert à la fois une philosophie, une conception du monde qui la détaille et une orientation, conforme à cette conception, du « sens commun » lui-même. La transposition est évidente : l'hégémonie se fait sentir aussi bien dans les idéologies spécialisées que dans le discours commun. Second aspect : l'hégémonie n'est pas statique. Elle a ses flux et reflux, elle peut entrer en crise ou se rénover. Sa rénovation peut être imparfaite, c'est-à-dire incapable de pénétrer toute la société : tel fut le cas de la Renaissance, novation qui, à la différence de la Réforme — ou, ailleurs, de la Contre-Réforme — ne sut pas déborder des élites intellectuelles. Toute force politique qui prétend transformer la société doit avoir une visée hégémonique : « ... la seule manière historiquement féconde de provoquer une reprise adéquate [du marxisme], d'élever cette conception qui s'est vulgarisée... [est] la création d'une nouvelle culture intégrale, ayant le caractère de masse de la Réforme protestante et de la philosophie française des Lumières et le caractère de classicisme de la culture grecque et de la Renaissance italienne » (id., 39). Qui plus est, « l'hégémonie politique peut et doit exister avant de parvenir au gouvernement ; il ne faut pas compter seulement sur le pouvoir et sur la force matérielle qu'il donne pour exercer la direction ou hégémonie politique » (29, 79).

La Réforme ou les Lumières ne sont pas des hégémonies. Ce sont seulement des formes historiques concrètes, sous lesquelles un rapport hégémonique

particulièrement vigoureux s'est manifesté en diverses sociétés européennes. Plus précisément, ce sont des formes d'hégémonie, saisies *du côté du discours social* (n° 5), par leurs manifestations les plus évidentes. Reste à comprendre d'où un rapport hégémonique tire sa force. Gramsci ne se fait aucune illusion sur les arguments de caractère « logique » ou « rationnel-abstrait » dont une conception du monde peut se soutenir : son éventuelle promotion hégémonique ne viendra pas de là, mais de son adéquation à une structure de classes où elle permet de souder un « bloc historique ». Ce « bloc » a pour « contenu économique-social » une alliance ancrée dans le dispositif des classes-statut (t. 4, n° 53) et il trouve sa « forme éthico-politique » dans une conception du monde telle que « le contenu économique-social et la forme éthico-politique s'identifient concrètement » (254, 43).

La relation d'hégémonie intéresse toutes les classes de la société, tous les groupes de convivance (n° 11), tous les publics (n° 12). Elle se fait sentir « dans toute la société, dans son ensemble et pour chaque individu à l'égard des autres, entre couches intellectuelles et non intellectuelles, entre gouvernants et gouvernés, entre élites et disciples, entre dirigeants et dirigés, entre avant-garde et corps d'armée » (*id.*, 130). Ces derniers propos que Gramsci applique à la « pédagogie » — mais « tout rapport d'« hégémonie » est nécessairement un rapport pédagogique » (*id.*) — permettent de concevoir dans toute son ampleur *le travail grâce auquel la société accepte d'être ce qu'elle est*. Ce travail n'est pas le monopole de l'Église ou de l'école — s'il en existe. C'est aussi l'affaire de l'État en toutes ses institutions, des intellectuels en tous leurs AI, des entreprises, des familles, etc. L'hégémonie exprime un état de la structure sociale, c'est-à-dire un état du système des classes. Elle l'exprime bien, si la conception du monde qui est sa « forme éthico-politique » permet effectivement aux classes exploiteuses et exploitées, dominantes et dominées, de trouver « naturelles » les positions que la structure sociale leur assigne. Elle entre en crise, si cette « nature » sociale perd de son « évidence », au point que l'ordre établi en soit menacé.

L'hégémonie ne peut se confondre ni avec l'exploitation économique, ni avec la domination politique. Elle constitue *une troisième relation fondamentale entre les classes*, aussi spécifique que les deux précédentes. L'exploitation est diverse, comme le sont les MP qui se combinent dans la FE d'une société donnée (t. 2, n° 1). L'hégémonie n'est pas le « reflet » de l'exploitation. Elle rend le monde « naturel » dans sa diversité concrète, y compris dans la diversité des situations économiques qu'il renferme. Elle légitime l'exploitation, mais de loin et dans son ensemble, sans appuyer nécessairement chacune de ses modalités. Le long refus médiéval du prêt à intérêt illustre l'écart qui peut s'établir entre une hégémonie — ici, religieuse (n° 53) — et une forme d'exploitation — ici, celle du MP 6-capitaliste-marchand. Par ailleurs, l'hégémonie se distingue de la domination, par son échelle souvent, et toujours par sa nature même. La domination s'exerce nécessairement à l'échelle de l'État. Mais, de même que les aires économiques (t. 2, n° 111), les aires idéologiques (n° 59) ne coïncident avec le territoire contrôlé par

un État (t. 5, n° 72) qu'à partir du moment où le Réseau étend son « treillis » à cette échelle (annexe 1). Qui plus est, la domination a toujours un centre qui est l'État lui-même, matérialisé par le « noyau » de son AE (t. 3, n° 40), tandis que *l'hégémonie n'a jamais de centre réel*. Une Église ou un parti monopolistique et intimement liés à l'État semblent centraliser le contrôle idéologique de la société. Mais c'est là une illusion d'optique : l'hégémonie n'est pas *le résultat* d'une activité dont un AE spécialisé dans le contrôle idéologique (t. 3, n° 41) serait le foyer ; elle est la *résultante* d'une activité multiforme et décentrée dont tous les AE, toutes les organisations de la SC et toutes les mailles du Réseau sont des foyers, d'inégale puissance il est vrai. L'insistance de Gramsci sur le rôle de la société civile (t. 5, n° 17) tient précisément au rôle diffus, mais décisif qu'elle joue dans l'entretien de l'hégémonie. À l'inverse, quand Althusser « retranche du marxisme » le concept de SC (n° 3), il s'oblige à faire de l'hégémonie un doublet de la domination (5, 86) et à concevoir tous les AI comme des appareils d'État. En réalité, l'hégémonie est *la plus décentralisée des relations fondamentales*. L'exploitation est, elle aussi, diffuse, mais le marché, la concentration du capital et l'étatisation de la production marquent les principales étapes de son éventuelle centralisation. L'hégémonie n'est jamais centralisable, de la sorte, même si l'AI est puissamment « gouverné » (t. 3, n° 50), car les hommes continuent néanmoins de vivre et de se représenter le monde, en des groupes de convivance (n° 11) qu'aucun État ne peut contrôler pleinement.

Toutes les sociétés divisées en classes sont soumises à une hégémonie, plus ou moins « active » (29, 316), plus ou moins « réussie » (id., 73). « Tout État a un contenu éthique, dans la mesure où l'une de ses fonctions consiste à élever la grande masse de la population à un certain niveau culturel et moral... qui correspond... aux intérêts des classes dominantes » (id., 152). Mais l'État n'est jamais seul en cause, car toujours il est aux prises avec une SC distincte de lui (t. 5, n° 30). Active ou passive, réussie ou médiocre, paisible ou en crise, l'hégémonie se concrétise par une conception du monde dont les variantes peuvent être d'une infinie richesse. Quand Gramsci s'appesantit sur certains exemples, comme la Réforme, il illustre l'exercice de l'hégémonie par ses manifestations singulières. Sa méthode est à suivre par qui veut étudier *une* société donnée, à une époque donnée. La théorie générale de la société a d'autres visées. Derrière la multitude des conceptions du monde ayant eu ou ayant encore une position hégémonique en une société quelconque, elle cherche à concevoir, en ses divers types essentiels, la *capacité hégémonique* qui peut et doit se manifester, sous des « formes éthico-politiques » successives et variables, dans les divers types de société. Ainsi conçue, la capacité hégémonique est analogue au besoin de domination, déjà étudié (t. 5, n° 5). Comme ce dernier, elle définit les limites à l'intérieur desquelles un système de classes doit être contenu pour que son potentiel de luttes ne devienne pas explosif. Mais alors que ces limites étaient politiques, pour la domination, et qu'elles fixaient, en somme, le dosage et l'orientation de la *contrainte* à exercer par le pouvoir d'État pour que la société demeure cohérente, les limites à explorer seront, ici, d'ordre idéologique — elles marqueront le dosage

et l'orientation du *consentement* à obtenir de toutes les classes, pour que la contrainte requise par ailleurs n'excède pas les possibilités de l'État.

Positivement définie par référence au consentement qu'elle doit procurer, la capacité hégémonique peut aussi être conçue négativement. En effet, il existe en toute société des limites au-delà desquelles la critique et la novation ne peuvent se déployer sans mettre en péril l'ordre établi. Tenir ces limites est l'indice d'une capacité hégémonique adéquate au système des classes. Positivement, l'hégémonie est la grammaire du monde, la matrice des représentations acceptables. Négativement, elle est la censure de l'impensable, la frontière des valeurs.

[Retour à la table des matières](#)

50. L'intime parenté de la société civile et de l'hégémonie, souvent soulignée par Gramsci (*id.*, 89), va nous permettre de distinguer, en toute première approximation, les principaux types d'hégémonie repérables dans le développement social. En effet, la façon même dont les diverses formes de SC ont été définies (t. 5, n° 24) autorise une transposition directe.

L'instance politique (tome 5) étudie le pouvoir qui s'exerce en société et l'organisation qui en résulte. Elle caractérise chaque société comme une FP centrée sur son État. Mais l'État n'est que le principal des pouvoirs : le système complet des pouvoirs organisés hors l'emprise directe de l'État constitue la société civile. Pour repérer les divers types de SC, un inventaire exhaustif des organisations extraétatiques eût été impossible, tant elles peuvent être multiples et variées. Impossible et, d'ailleurs, décevant : d'infinies variations s'observent d'une société ou d'une période à l'autre, sans que le caractère général de la SC soit nécessairement modifié pour autant (t. 5, n° 19). Une méthode, théoriquement bien fondée et pratiquement plus expédiente, a été suivie. Elle a permis de définir chaque type de SC par l'espace offert à son déploiement, les limites de cet espace étant elles-mêmes déterminées par les diverses autres caractéristiques, déjà connues, de la structure sociale.

Or les limites qui cernent la SC méritent d'être réexaminées du point de vue de l'instance idéologique, parce qu'elles déterminent la capacité hégémonique requise en chaque société (n° 49). Intuitivement, il est clair qu'une SC « courte » — corollaire d'un État « puissant » — s'accompagnera d'une hégémonie « faible » et étroitement mêlée à la domination étatique, alors qu'une « vaste » SC, modérant la puissance relative de l'État, suppose une hégémonie « forte », à l'exercice de laquelle l'État concourt modérément. Mais cette balance intuitive doit être remplacée par un repérage plus précis, que les déterminants de la SC autorisent. En effet, chaque SC a été définie par référence à trois « systèmes » qui explicitent la capacité de la société à se doter d'organisations non ou peu dépendantes de l'État (t. 5, annexe 4). Or, ces mêmes « systèmes » rendent également compte des

transformations *de toutes les structures porteuses du discours social*, en ses formes spécialisées ou communes.

Le premier de ces « systèmes » retrace les effets de la FE sur l'organisation sociale, selon que le marché et l'industrie sont plus ou moins développés et selon les progrès de l'« industrialisation idéologique », c'est-à-dire de l'activité des entreprises productrices de marchandises dont la valeur d'usage est essentiellement d'ordre idéologique (t. 3, n° 37). Du même coup, il rend compte des transformations que l'économie impose aux groupes de convivance (n° 11), de l'intensification des échanges marchands *et* idéologiques qu'elle provoque et de l'élan marchand et industriel qu'elle procure aux divers AI. Le second « système » est de nature politique. Il détaille les capacités d'organisation dont l'État fait preuve, tant par le développement de ses AE, que par les articulations politiques (t. 5, n° 9) qu'il noue entre les sujets ou les citoyens de toutes classes. De ce fait, il explicite les transformations opérées par l'État dans les groupes de convivance et il marque l'évolution des relations politiques *et* idéologiques entre les hommes-en-société, relations que l'État active ou inhibe. Le troisième « système », enfin, mesure les capacités d'organisation qui sont dues au développement des AI et des vecteurs qui transportent l'idéologie (t. 3, n° 47). Bien évidemment, ce même développement affecte, de façon décisive, l'évolution du discours social.

En outre, la SC a pour « toile de fond » (t. 5, n° 20) la foule immense des familles groupées en communautés de nature variable. Ainsi, les groupes de convivance les plus élémentaires sont, eux aussi, pris en compte. Toutefois, la typification des SC résulte beaucoup plus des variations des trois « systèmes » précédents que de la « toile de fond » elle-même. Dès lors, une transposition directe des types de SC en types d'hégémonie — ou, plus exactement, en types de capacité hégémonique (n° 49) — aurait un effet déformant. Elle accorderait plus d'attention aux conditions qui régissent les idéologies spécialisées (les AI, leur éventuelle industrialisation, le contexte marchand et politique, etc.) qu'à celles dont dépend, avec le Réseau qui le porte, le discours commun lui-même. La « toile de fond » suffit à l'étude des SC, puisqu'elle repère les organisations les plus rudimentaires, les familles et les communautés où elles sont agrégées. Mais il faut détailler et compléter cette « toile de fond » pour suivre les transformations du Réseau, dessin auquel toutes les organisations sociales contribuent *indirectement*. Comme le discours commun est une part immense du discours social total et comme l'exercice de l'hégémonie dans le discours commun importe autant que son exercice dans les idéologies spécialisées, la définition de la capacité hégémonique, requise dans une société donnée, ne peut être obtenue par une simple réinterprétation de la SC en vigueur dans cette société : il est indispensable de prendre en compte, simultanément, l'état du Réseau — ou des Réseaux encore épars — dont cette société est équipée.

SC et Réseau : ces deux repères suffisent-ils ? On pourrait objecter que l'État semble délaissé, alors que, de toute évidence, l'hégémonie n'est jamais indifférente

au type d'État en vigueur. Mais l'objection serait superficielle. L'État joue pleinement son rôle, parmi les déterminants du Réseau (annexe 1) et dans chacun des « systèmes » qui définissent la SC : il figure au cœur du « système » politique ; il est présent dans le « système » idéologique, dans l'exacte mesure où les AI sont soumis à son contrôle ; il s'infiltré dans le « système » économique, dès qu'il s'insère en quelque MP que ce soit. Ainsi, le Réseau et la SC synthétisent effectivement *l'ensemble des déterminations dont dépend l'évolution des structures porteuses du discours social total*.

L'annexe 2 du présent volume fait application des principes qui viennent d'être posés. Elle détaille la « transposition » des SC, repère les formes de Réseau compatibles et qualifie les résultats obtenus. Ces derniers sont résumés par le tableau 4.

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

TABLEAU 4
LES TYPES D'HEGEMONIE

- 1 — Hégémonie théocratique
- 2 — Hégémonie religieuse
- 3 — Hégémonie citoyenne
- 4 — Hégémonie juridique
- [5 — Hégémonie « coloniale »] **a**
- 6 — Hégémonie « fasciste »
- 7 — Hégémonie communiste

a. À la différence des autres types d'hégémonie qui sont justifiés par l'annexe 2 ci-après, l'hégémonie 5, dite « coloniale », sera explicitée par le prochain volume.

La sécheresse du tableau 4 ne doit pas surprendre. Ce n'est pas une encyclopédie des conceptions du monde ayant donné « forme éthico-politique » à l'hégémonie idéologique dans l'ensemble des sociétés connues, mais un repérage des sept types de capacité hégémonique observables dans ces sociétés. Leur ordre correspond, à grands traits, à leur succession dans la filière où, du Proche-Orient antique à l'Occident contemporain, notre histoire s'est inscrite. Leurs dénominations visent à l'essentiel, mais ne deviendront intelligibles, avec toutes les nuances requises, qu'au prochain chapitre où la relation d'hégémonie révélera toute sa portée : elle est l'ossature de la société considérée comme FI.

Chapitre 12

Les formations idéologiques

« Tant donc auront tenté d'imposer à la terre
la présence ingénue, audacieuse et baroque
d'une espèce accomplie en plusieurs exemplaires. »
QUENEAU.

[Retour à la table des matières](#)

51. Tel le Dieu des Chrétiens, la société n'est concevable en sa plénitude qu'au prix de trois images distinctes. Pour qui l'observe comme machine à produire l'indispensable subsistance des hommes qu'elle assemble, elle prend figure de FE, formation économique riche de MP souvent nombreux (t. 2, n° 84). À qui examine son ordre établi et fermement maintenu, elle se présente comme FP, formation politique où un État trône au milieu d'une société civile plus ou moins consistante (t. 5, n° 31). L'immense activité que les hommes déploient pour se représenter le monde réel et imaginaire où ils vivent révèle un autre aspect de la société : elle apparaît comme FI, formation idéologique porteuse de leur discours multiforme.

En chaque société, la FI peut être définie par deux repères : à titre principal, la relation d'hégémonie — ou capacité hégémonique — en vigueur ; à titre complémentaire, l'AI disponible pour soutenir cette hégémonie. Ces deux repères synthétisent l'ensemble des déterminations qui concourent à la formation et à la transformation du discours social total (n° 19). En effet, l'AI spécifie la gamme des appareils spécialisés, définit leurs rapports entre eux et avec l'État, caractérise leurs ressources et repère les vecteurs disponibles pour colporter l'idéologie qu'ils produisent (n° 49), tandis que la relation d'hégémonie explicite les capacités d'action des AI dans une société civile donnée, ainsi que l'état du Réseau où la structure sociale range tous les hommes, au regard de l'idéologie. Ainsi la FI décrit, en ce qu'elle a de plus essentiel, *la structure d'ensemble de la société, considérée du point de vue de l'activité idéologique dont elle est le siège.*

Les diverses déterminations qui convergent vers la conception de chaque FI sont détaillées par l'annexe 2 ci-après ¹. Les types de FE, d'État et de FP qui peuvent coexister avec une FI donnée sont présentés par l'annexe 3. Les principales notations, à tirer de ces deux annexes et des volumes précédents auxquels ils renvoient parfois, seront résumées ci-après pour chaque type de FI. Toutefois, l'objet principal du présent chapitre n'est pas de rappeler des résultats établis par ailleurs, mais de justifier la conception même des FI, en l'explicitant cas par cas. Il s'agit de comprendre pourquoi, à un stade donné de leur développement, les sociétés se représentent le monde, non tel qu'il est, mais tel que l'hégémonie en vigueur leur permet de l'apercevoir. Cependant, l'un des types fondamentaux de FI sera provisoirement ignoré. En effet, il faudra attendre le prochain volume, pour examiner la FI 5 — « coloniale », tant les surdéterminations internationales la particularisent. Notons d'ailleurs que cette FI — dont le n° marque l'ordre historique d'apparition — caractérise seulement les sociétés dont la colonisation bouleverse complètement l'activité idéologique. On ne s'étonnera donc pas de constater que, pour divers autres types de FI, il sera fait allusion aux variantes qu'elles connaissent parfois en situation coloniale ou en quelque autre situation de dépendance internationale : le prochain volume finira d'éclairer leur cas.

Certaines des indications données par les tableaux ci-après seront précédées du signe ■ pour marquer une correspondance normale ou du signe □ pour indiquer une correspondance plus exceptionnelle. L'ensemble des indications données, y compris ces nuances, est justifié par les annexes 1 à 3 ci-après.

¹ [Édition électronique, voir le fichier Annexes de ce tome, MB]

[Retour à la table des matières](#)

52. FI 1-théocratique

Ses caractéristiques	FI associée à...
<p style="text-align: center;">Hégémonie théocratique</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ AI embryonnaire (AI 1 →3) □ ■ SC « virtuelle » (SC 1) □ SC à orientation marchande (SC 2) <p>Réseau : Éparpillement villageois ou « pays » (Réseau 1 (2))</p> <p>Besoins traditionnels Identités : Tribus → Ethnies Castes ou Rangs</p>	<p style="text-align: center;">Correspondance normale :</p> <p>{ FE 2 — tributaire ou FE 3 — tributaire-marchande et État 2 — tributaire</p> <p style="text-align: center;">Correspondances plus rares :</p> <p>{ FE 5 — esclavagiste État 4 — esclavagiste</p> <p>{ FE — servagiste-marchande } en situation État 6 — Principauté } coloniale</p>

Dans les communautés « primitives », trop faibles ou trop courtes pour que la différenciation des classes puisse y mûrir (t. 4, n° 62), la question de l'hégémonie ne se pose pas plus que celle de la domination (t. 5, n° 61). Elle commence à se poser dans les Chefferies qui, par nature, sont des États médiocres contrôlant des sociétés pauvres où l'AE se dessine à peine et où l'activité idéologique ne peut guère devenir le fait d'AI spécialisés. Ainsi, la Chefferie qui fédère les tribus hébraïques de pasteurs nomades, sous la direction de « Juges » (XII^e et XI^e s. av. J.-C.), passe, bien à tort, pour un modèle de théocratisme (150, 113). L'originalité des croyances de ce peuple, « élu » d'un Dieu unique et garant de son alliance, ne doit pas cacher sa situation réelle : il faudra quelques siècles encore pour que ces tribus, en se sédentarisant, deviennent l'assise d'une Principauté qui empruntera aux Temples-États mésopotamiens et égyptiens certains de leurs traits, avant de succomber à la pression des Empires héritiers de ces Temples-États, puis à la colonisation romaine.

Les Temples-États eux-mêmes sont de meilleurs modèles d'hégémonie théocratique. Leur organisation tributaire (t. 2, n° 92) développe les forces productives et évite la dispersion du surplus, puisque la propriété et le pouvoir sont confondus pour l'essentiel (t. 5, n° 14). Cette organisation requiert une coopération bien réglée de multiples communautés rurales qui ne peuvent être irriguées par de multiples canaux d'information, ni encadrées par des AI déjà diversifiés : le surplus

disponible n'autorise pas un tel luxe. Les Temples-États s'épanouissent, parce qu'ils résolvent de façon efficace ce délicat problème. De même que le tribut soude en une seule relation la rente et l'impôt qui s'épanouiront distinctement en d'autres sociétés, de même les Temples-États mêlent intimement deux formes d'activité qui, ailleurs, se développeront séparément avec des bonheurs divers : l'administration et la religion. Ainsi, ils promeuvent une idéologie religieuse, laquelle est toujours un efficace homogénéisateur des discours primaires, propres aux communautés éparses (n° 20), mais ils ne spécialisent pas, pour autant, une Église nettement distincte des autres appareils embryonnaires de l'État. L'Église est État, l'État est Église. Du même coup, les Princes et les Dieux se confondent ou s'apparentent si intimement que l'efficace symbolique du discours religieux (n° 22) et l'autorité du pouvoir en deviennent indiscernables. En somme, *l'hégémonie est le halo de la domination*.

Naturellement, ce modèle qui s'invente et s'imité en diverses régions, au cours des III^e et II^e millénaires av. J.-C., se concrétise par des religions, des titulatures princières et des normes administratives très variables en leur détail. De l'Ancien Empire égyptien à Sumer ou à Babylone, les Dieux et les Princes sont divers. Ils le sont plus encore dans l'Amérique précolombienne où le théocratisme est réinventé à frais nouveaux. Néanmoins, les variantes mythologiques ou théologiques, la diversité des architectures et des arts ou le détail bigarré des usages quotidiens ne doivent pas cacher la structure commune qui est sous-jacente : le pouvoir est, à la fois, politique et hiéocratique. La contrainte et le consentement s'entremêlent. L'hégémonie est, au plus près de l'étymologie, théocratique : pouvoir divin qui interdit de penser le monde autrement que les prêtres ne l'indiquent, mais pouvoir de Dieux dont les prêtres sont aussi princes ou servants des princes.

Nombreuses sont les sociétés ultérieures où le pouvoir continuera de se parer d'attributs divins et où la religion sera sa fidèle alliée. Ce ne seront plus, pour autant, des sociétés théocratiques. Les Princes, fondateurs d'Empires où des religions « s'universalisent », laissent, au reflux des Empires, leurs Dieux aux prises avec des Princes multiples dont aucun n'est plus leur médiateur exclusif ou privilégié. Les Princes, trop faibles pour contenir l'irruption de nouvelles religions et de nouveaux Dieux, rompent d'autre manière le mariage théocratique. Et surtout, la religion et l'administration se séparent inévitablement, à mesure que la société s'enrichit et se complique. Pour toutes ces raisons, les activités politiques et idéologiques se disjoignent *visiblement*, obligeant la domination et l'hégémonie à se disjoindre de même.

L'Europe du XVIII^e siècle, riche de monarques « de droit divin » et de religions encore très prégnantes, découvrira avec surprise la « république du Paraguay », au moment où le Pape dissoudra celle-ci : sa surprise mesure toute la distance entre une société théocratique, tardivement constituée, en situation coloniale, et des sociétés soumises de longue date à une hégémonie religieuse.

[Retour à la table des matières](#)

53. FI 2-religieuse

Parmi les monuments du passé, les temples et les monastères le disputent aux châteaux et aux palais, par leur nombre et leur qualité, dans toutes les régions du monde où des États plus développés que les Chefferies ont eu loisir de régner. Ainsi, l'architecture atteste qu'une hégémonie religieuse a conforté maintes dominations politiques, depuis des millénaires. La chrétienté « occidentale », l'islam — « sa civilisation sœur » (347) —, le bouddhisme « oriental » et maintes autres religions plus courtes ou moins ductiles, ont revêtu cette hégémonie de parures mythologiques et rituelles aussi variées que les styles de leurs temples, mais d'égale utilité. Partout, la religion a donné, au monde tel qu'il était, une signification et la garantie des Dieux — ou mieux : d'un Dieu devenu unique, comme il convient à un Souverain. Souvent, elle a procuré à des Seigneuries, à des Principautés et à d'autres États, trop courts pour contenir une religion qui leur soit propre, la caution enveloppante d'une croyance « universelle ».

Ses caractéristiques	FI associée à...
<p>Hégémonie religieuse Formes normales</p> <p>AI embryonnaire puis religieux (AI 2 → 4 (5))</p> <p>SC à orientation marchande (SC 2)</p> <p>Réseau : « Pays » ou grappe de « pays » (Réseau 2 (3))</p> <p>Besoins traditionnels ou faiblement mobiles</p> <p>Identités : Ethnies → « Provinces » Castes ou états (ordres, etc.)</p>	<p>{ FE 3 — tributaire-marchande État 2 — tributaire</p> <p>{ FE 5 — esclavagiste État 4 — esclavagiste</p> <p>{ FE 7 — servagiste-marchande État 6 — Principauté</p> <p>{ FE 8 — capitaliste-marchande État 7 — Cité II « médiévale »</p> <p>{ FE 9 — domaniale-marchande État 8 — aristocratique</p> <p>{ FE 14 — marchande simple État 12 — République paysanne</p>
<p>Formes primitives</p> <p>Substituent aux traits précédents l'une ou l'autre des caractéristiques suivantes :</p> <p>AI embryonnaire (AI 1 ou 3)</p> <p>SC « virtuelle » (SC 1)</p> <p>Réseau : villages épars (Réseau 1)</p>	<p>{ FE 2 — tributaire État 2 — tributaire</p> <p>{ FE 4 — antique État 3 — Cité I « antique »</p> <p>{ FE 6 — servagiste État 5 — Seigneurie</p>
<p>Formes tardives</p> <p>Substituent aux traits « normaux » l'une ou l'autre des caractéristiques suivantes :</p> <p>AI religieux plus complexe (AI 6)</p> <p>SC à orientation libérale contrariée (SC 4)</p> <p>Réseau : treillis en formation ou, exceptionnellement, treillis formé (Réseau 4 (5))</p> <p>Besoins mobiles, voire stimulés</p> <p>Identités : nationalités → nation ordres → classes</p>	<p>{ FE 10 — domaniale-capitaliste État 9 — aristocratique-bourgeois</p> <p>{ FE 16 — domaniale-étatique-capitaliste État 13 — militaire nationalitaire</p>

Encore faut-il concevoir l'emprise de chaque religion, non comme l'effet stable d'une soudaine révélation, mais comme un travail sans cesse poursuivi (n° 20). Travail pour pénétrer au plus profond du discours commun, dans des Réseaux

longtemps épars : on peut en juger aux glissements sémantiques qui font des paysans de l'Occident romain — *paganise* — les prototypes des païens, alors que les paysans russes apparaîtront quelques siècles plus tard, après un dur labour évangélique, comme des fidèles exemplaires — *krestiani*. Travail pour adapter le dogme aux remue-ménage des États et aux transformations de sociétés où l'artisanat et le capital marchand se mêlent, en rénovant les villes (261, 91 sq.). Travail pour prévenir ou contenir la prolifération des AI spécialisés et de leurs idées nouvelles. Travail pour « cicatriser » les ruptures entre les élites et les masses (254, 183), tant par l'affinement élitique ou mondain des croyances, que par une suffisante acculturation des masses.

Entretenu par ce travail d'imprégnation, l'hégémonie religieuse s'exerce à divers niveaux où elle devient de plus en plus puissante — ou « réussie » comme dirait Gramsci (n° 49). À première vue, la religion s'impose comme « idéologie des institutions d'État » (366, XXIX) : elle célèbre les fêtes publiques, sanctifie l'action du Prince, bénit ses armées, cautionne ses juges, etc. Mais, à suivre de trop près les détours des Princes, les Dieux risqueraient de périr avec eux. L'hégémonie religieuse s'épanouit en prenant quelques distances d'avec les dominations séculières. Elle procure un « supplément d'âme » au pouvoir d'État, en devenant juge de ses actes : juge bienveillant quand le Prince est en cause, mais juge parfois sévère des agents de l'État et des propriétaires ingrats. Ainsi, la justice des Dieux, en jugeant celle des hommes, s'érige en juridiction suprême : elle dit, grâce aux prêtres qui l'interprètent, les droits et devoirs des uns et des autres. Bref, elle tend à produire un discours social total (n° 19). Pareille extension n'est toutefois tenable qu'en des sociétés assez simples et quasi stationnaires et elle a ses dangers qui sont de mêler les Dieux à toutes les trivialités quotidiennes. L'hégémonie religieuse gagne en intensité quand le discours religieux réduit son extension, sans perdre le contrôle du discours total, c'est-à-dire quand la religion affirme son magistère, sans avoir à trancher de tout.

Au deuxième niveau — celui de la religion totalisante — on peut appliquer aux domaines les plus divers ces leçons que Le Goff tire d'un examen détaillé « des représentations mentales du monde technologique et professionnel dans l'Occident médiéval ». Ce monde est présent « au sein de l'univers religieux » sous un triple aspect : « il y existe 1° à l'état de *traduction* 2° à l'état d'*expression* 3° à l'état de *pression* » (261, 168). Au troisième niveau — celui de la religion-magistère — le discours religieux abandonne ses prétentions totalisantes, il se fait discret en matière de technologie et de maints autres intérêts séculiers. Mais son influence est devenue telle, dans « une religion aux prises universelles » (171, 324), que le monde est impensable hors les canons religieux. Ainsi de « l'incroyance au XVI^e siècle » sur laquelle s'interroge Lucien Febvre, à propos de Rabelais (*id.*), et qu'il juge rigoureusement impossible : on peut, non sans risques, changer de Dieux ou d'Église ou même inverser les rites et les valeurs par quelque sorcellerie, mais on ne peut penser sans Dieu, en ce siècle où pourtant des Églises se « réforment » et des idées « renaissent ». Il faut lire les pages où, précédant Foucault, Febvre

établit, avec une grande finesse, les contours du pensable, en ce « siècle qui veut croire » (*id.*, 307 sq.) : c'est, à ma connaissance, la plus complète exploration d'une hégémonie religieuse, saisie dans toute sa puissance, au moment où, néanmoins, une crise hégémonique majeure (n° 66) se prépare visiblement.

Dans une société où il est impossible de penser « contre » les Dieux, sinon contre leurs prêtres, le potentiel de luttes de classes, déterminé par la structure sociale existante, *est nécessairement bordé de limites*. L'évidence des Dieux frappe d'évidence l'ordre établi dans le monde. Des Dieux — ou du Dieu unique — au monde, les liens varient d'une religion à l'autre. Les uns divinisent les institutions, les activités, les forces naturelles, les défunts, etc. D'autres font du monde une création divine, abandonnée à son erre ou réglée en sa marche concrète. D'autres encore jugent le monde inessentiel et tirent les hommes vers des formes narcissiques de salut ou de sainteté. Mais, en toutes variantes, l'impensable majeur est le même : que la société soit pure structuration de relations entre hommes et que ses agencements concrets soient, de ce fait, pleinement exposés à la critique et à l'action des hommes-en-société.

Une telle hégémonie déborde de beaucoup la domination politique. Elle donne un sens à maintes réalités humaines et sociales dont la domination ne peut se mêler, à commencer par la vie et la mort de chaque homme. Elle donne aux valeurs que toute société cultive (n° 46) un ancrage divin et irréfutable, mais aussi des interprètes omniprésents : les prêtres. Elle s'adosse aux rites qui, le plus souvent, pénètrent toute l'activité sociale, des fêtes saisonnières aux cérémonies étatiques. Elle soude le banal et le sublime, de la plus humble des naissances à la plus grande des victoires. Si bien que tous les spasmes collectifs des luttes de classes, frontales ou dérivées, se moulent nécessairement dans une forme religieuse. Le caractère « hyperreligieux » de toutes les révoltes médiévales (261, 165) a de multiples prolongements. Un peu partout, les « huguenots de dime » — ou de rente, de tribut, d'esclavage, etc. — se laissent apercevoir sous les « huguenots de religion » (84, 213). Les hérésies, les schismes, les résistances de « vieux croyants », les novations prophétiques, les divergences canalisées en ordres monastiques, les réformes et les contre-réformes révèlent leurs lourdes charges sociales à qui refuse de réduire l'histoire aux seuls débats théologiques. L'hégémonie religieuse se reconnaît aussi à cela : dans les temps paisibles, la religion garantit l'ordre du monde ; dans les temps troublés, le désordre du monde impose la rénovation du discours religieux.

De crise en crise, l'hégémonie religieuse se transforme. Elle se fixe à l'un ou l'autre des trois niveaux, sommairement décrits plus haut. À son premier niveau, elle est décorative et ritualiste, comme dans l'Empire romain où, il est vrai, elle se dégage peu à peu d'une forme d'abord citoyenne (n° 54) et finit par régresser vers une forme quasi théocratique (n° 52). À son deuxième niveau, qui est « totalisant », elle s'épanouit dans les États multiples et souvent vulnérables des grandes aires de civilisation chrétienne ou musulmane, du moins tant que la

croissance des échanges, des arts et métiers et des idéologies spécialisées ne requiert pas, avec son assouplissement, la mise en place de dominations plus subtiles : notamment celles des Cités « médiévales » ou des États aristocratiques (t. 5, n^{os} 39 et 40). Ainsi assouplie, elle atteint son troisième niveau qui est celui du magistère général, mais indirect. À ce stade, l'hégémonie religieuse se dispense plus souvent des concours de la force publique. Les pasteurs se font « ingénieurs des âmes », philosophes pour l'élite et moralistes pour le commun, mais éducateurs à tous niveaux, et gardiens vigilants de leur monopole éducatif. La même tendance s'observe, de façon plus diffuse, dans les Républiques paysannes (t. 5, n^o 45) que la colonisation européenne forme en divers Nouveaux Mondes, du XVII^e au XIX^e siècle, à ceci près que les chefs de famille relaient souvent les prêtres encore rares : la Bible familiale alimente une hégémonie d'autant plus manifeste que la domination politique est lointaine et légère. D'autre manière, l'Empire chinois aboutit au même résultat. L'Empereur est un quasi-Dieu fort lointain ; ses mandarins sont révéérés, mais peu nombreux ; aucune Église officielle ne reçoit durablement le soutien exclusif de l'Empire. Mais une même morale « confucianiste », riche de normes, de rites et de coutumes — les *li* (176) — s'est répandue, au fil des siècles, des cercles impériaux jusqu'aux lointains villages où elle trouve, chez les chefs de famille dont elle conforte la prééminence, d'innombrables soutiens. Ainsi, une domination politique souvent ferme, mais portée par un AE restreint, reçoit le renfort d'une hégémonie plus éthique que strictement religieuse, mais rendue remarquablement puissante par la pérennité de l'État : l'ordre normal du monde est garanti par une tradition immémoriale.

Il vient pourtant un temps où, quelles que soient sa souplesse et son ancienneté, l'hégémonie religieuse ne peut plus se rénover autant qu'il conviendrait à des sociétés, travaillées par de multiples transformations. Ce n'est pas que les théologiens deviennent moins inventifs, ni les Dieux moins malléables : c'est que, désormais, la religion ne suffit plus à pacifier les âmes. Au XIII^e siècle, la tiare pontificale entre en usage : sa triple couronne symbolise la suprématie du Souverain Pontife sur tous les Souverains temporels de la Chrétienté. Trois siècles plus tard, l'Église catholique vole en éclats sous les coups des « réformateurs » et elle ne se ressaisit qu'au prix d'une Contre-Réforme. L'Europe est désormais parsemée de religions, diversement réformées, que les principaux États « nationalisent », en ravissant à Rome tout ou partie de son autorité sur les prêtres de leurs ressorts respectifs. Mais l'hégémonie religieuse, ainsi raccordée aux dominations politiques, s'épuise néanmoins. Le capital marchand plus puissant que jamais, les États où la maturation nationalitaire s'accélère (n^o 42) et où les AE deviennent bureaucratiques (t. 5, n^o 11), les idéologies spécialisées qui commencent à foisonner, l'essor du livre imprimé qui contamine peu à peu le Réseau (n^o 11), l'émergence du capital manufacturier et industriel, grand transformateur de ce même Réseau : les religions chrétiennes ne peuvent « digérer » tout cela, pas plus que les religions islamiques, bouddhiques ou autres ne le pourront, lorsque des novations semblables commenceront à toucher leurs aires d'action, au XX^e siècle. L'impossibilité ne résulte pas principalement des

nouvelles « mentalités » que ces transformations font mûrir dans un Réseau désormais interconnecté, mais bien des nouvelles structures de classes que ces transformations induisent.

Les sociétés domaniales-capitalistes (t. 4, n° 27) qui prennent forme au XVIII^e siècle, en Europe occidentale — et qui, au XX^e siècle, apparaissent en d'autres régions du monde, naguère colonisées ou dépendantes, tout en s'y enrichissant souvent de MP étatiques-capitalistes (t. 4, n° 44) —, sont porteuses de potentiels de luttes de classes beaucoup trop complexes pour qu'une hégémonie religieuse suffise à les apaiser, quelle que soit, par ailleurs, la domination politique en vigueur. Au départ, comme Marx l'a vu bien avant Weber, ces sociétés de plus en plus soumises à la logique capitaliste (t. 2, n° 66) trouvent certes dans « le christianisme, avec son culte de l'homme abstrait, et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., le complément religieux le plus convenable » (103-I, 90-91), si bien que l'hégémonie religieuse survit un certain temps, non sans être exposée aux assauts des Lumières. Mais une révolution démocratique-bourgeoise (t. 5, n° 63) activement menée ou passivement subie, finit toujours par bouleverser la domination politique et par saper l'hégémonie religieuse. L'égalité juridique des citoyens, la liberté de la presse, la multiplication des associations, la généralisation de la scolarité achèvent ce travail. La religion survit comme idéologie spécialisée, souvent bien ancrée en certaines parties du Réseau, mais sa capacité hégémonique s'évanouit. Seules de puissantes surdéterminations internationales, surclassant les potentiels de luttes internes, peuvent, pour un temps, différer ce déclin ou tirer une religion de son « hibernation » (338, 605) : on en jugera au prochain volume.

54. FI 3-citoyenne

[Retour à la table des matières](#)

La participation directe des citoyens aux tâches ailleurs dévolues à des AE spécialisés (armée, cens et taxation, justice, etc.) et, souvent aussi, leur contribution aux délibérations du « pouvoir législatif », voire de l'« exécutif », font toute l'originalité des Cités antiques, FP où l'État et la société civile se mêlent de façon intime (t. 5, n° 34). Une telle organisation nimbe la domination politique d'une puissante hégémonie que l'on doit dire citoyenne, parce qu'elle est enracinée, non point dans quelque AI spécialisé, mais dans le Réseau lui-même : plus exactement, dans cette part du Réseau qu'occupent les hommes libres, mâles et adultes. L'ordre social établi a ainsi pour garant une croyance commune, à l'ornement de laquelle des Dieux multiples et familiers contribuent, mais sans que leurs rares prêtres spécialisés jouissent d'une influence particulière : tout magistrat, sinon tout citoyen, est un peu prêtre en ces sociétés. À vrai dire, l'hégémonie ne se distingue de la domination qu'en cas de crise mal résolue. Une aristocratie accapareuse de terres, une tyrannie sans adhésion populaire, une dictature indûment prolongée heurtent le sens commun et conduisent à la révolte, sauf à la

différer par la violence ou par l'achat de « clientèles » suffisantes. *A contrario*, la démocratie confond la domination et l'hégémonie, ne laissant d'autre recours que d'accuser les Dieux, si quelque calamité frappe la Cité.

Ses caractéristiques	FI associée à...
<p>Hégémonie citoyenne</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ AI embryonnaire ou religieux (AI 2 → 4 → 5) □ AI religieux (AI 6) ■ SC à orientation citoyenne (SC 3) □ ■ Réseau : Éparpillement villageois ou « pays » (Réseau 1 → 2) □ Réseau : grappe de « pays » (Réseau 3) <p>Besoins traditionnels ou faiblement mobiles Identités : Tribu → Ethnie Rang (ordres)</p>	<p style="text-align: center;">:</p> <p style="text-align: center;">Correspondance normale</p> <ul style="list-style-type: none"> { FE 4 — antique État 3 — Cité I « antique » { FE 8 — capitaliste-marchande État 7 — Cité II « médiévale » <p style="text-align: center;">Correspondances plus rares</p> <ul style="list-style-type: none"> { FE 5 — esclavagiste État 4 — esclavagiste { FE 14 — marchande simple État 12 — République paysanne

Comme il se doit, l'hégémonie citoyenne n'intéresse pas les esclaves : une justice expéditive et une répression sans nuances sont les garants, nécessairement politiques, du statut servile. C'est pourquoi l'hégémonie citoyenne peut survivre assez longtemps à la conversion des Cités antiques en empires esclavagistes (t. 5, n° 35). Elle s'efface tout à fait quand l'armée et les autres AE se professionnalisent, quand le pouvoir d'État se divinise (comme dans les monarchies hellénistiques) et quand les « citoyens » libres deviennent les « clients » d'une élite patricienne, les assistés du pouvoir ou, simplement, les sujets d'un État qui ne dépend plus de leur « participation ».

Dans les Cités artisanales et marchandes qui se rendent autonomes, au Moyen Âge — et plus encore dans celles qui demeurent incorporées en quelque Principauté — l'hégémonie religieuse demeure de règle. C'est que la matière première humaine, que ces bourgades extraient de la campagne pour développer leurs arts et métiers, est lourde *d'habitus* religieux et que ces hommes se trouvent, avant comme après leur urbanisation, aux prises avec le même AI religieux. Cependant, l'harmonie est loin d'être complète, entre l'Église et les pouvoirs

citadins. La compétition des clochers et des beffrois symbolise leurs conflits pour la prééminence. Le « temps de l'Église » est dérangé par le « temps des marchands » (261, 46 sq.), c'est-à-dire par l'emploi du temps des artisans et compagnons, par les intérêts que le temps « fait courir » et par les vues nouvelles que le commerce lointain ouvre sur l'espace et le temps. L'Église, longtemps hostile aux corporations (*id.*, 167) et aux hérésies qui fermentent dans les Cités (124, 46), finit par laisser se développer divers ordres mendiants, mieux accordés aux sentiments du petit peuple urbain.

Dans ce contexte, l'hégémonie citoyenne ne parvient pas à pleine maturation, bien qu'en maintes Cités, le patriotisme corporatif et citadin soit évident, sous le vernis religieux. La cohérence et la survie des Cités doivent sans doute plus à ce ressort, qu'à une religion partagée avec les puissances voisines, volontiers annexionnistes. Mais un autre obstacle empêche le « corporatisme » de mûrir en hégémonie citoyenne : c'est qu'à la différence des esclaves antiques, le *minute popolo* urbain est formé d'hommes libres auxquels l'hégémonie doit nécessairement s'étendre. Or la citoyenneté des Cités médiévales, même les plus démocratiques, est tout aussi élitique que celle des Cités antiques. L'organisation corporative et marchande pénètre aisément l'État (t. 5, n° 39), mais elle ne se projette pas en une conception du monde assurant le consentement du petit peuple des artisans bientôt subordonnés au capital marchand (t. 2, n° 46), des compagnons, des apprentis, des journaliers et des autres travailleurs, permanents ou occasionnels, étrangers aux métiers organisés. Les Cités ne dépassent pas le « moment économique-corporatif » pour atteindre le « moment éthico-politique » (253, 433).

55. FI 4-juridique

[Retour à la table des matières](#)

L'hégémonie juridique est plus discrète, mais plus puissante que l'hégémonie religieuse. Plus puissante, parce que plus discrète. Pour qui observe l'activité idéologique des sociétés où le MP capitaliste s'est répandu, depuis le XVIII^e siècle, les prétendants à la succession des Dieux semblent nombreux. Aux temps héroïques où les Lumières refoulaient peu à peu l'obscurantisme religieux, la Nature et la Raison ont eu leurs heures de gloire, avant d'être relayées par la Science, dont les miracles n'ont jamais cessé depuis lors. Mais, pour expliquer leurs miracles, les savants ont produit des raisons plus subtiles encore que celles des théologiens. Les anciennes théologies se vulgarisaient en catéchismes, la Science s'est monnayée, de façon plus tangible, en merveilles de la Technique. Un pas supplémentaire a été franchi des effets vers les causes : l'économie, l'administration et les autres activités sociales réclamant des hommes de plus en plus qualifiés, l'Instruction s'est généralisée. L'École est ainsi devenue le foyer réel et imaginaire du nouvel ordre social. La maturation de la Nation lui doit beaucoup et, dans un monde où s'affrontent les nations — héritières d'anciens litiges et

porteuses d'une civilisation d'autant plus exemplaire qu'on l'exportait de force — la Patrie s'est épanouie. Mais le tribut que l'Europe lui a payé, par deux fois, au XX^e siècle, a modéré ses vertus, tandis que le Bien-Être prenait la relève, porté par une consommation triomphante et par une puissante articulation « welfariste » (t. 5, n^o 11). Quand le pain est assuré, les jeux deviennent nécessaires : les médias y pouvoient avec une vigueur croissante, si bien que l'Information et surtout le Spectacle concourent désormais à la *mise en forme* de l'hégémonie.

Ses caractéristiques	FI associée à...
<p>Hégémonie juridique</p> <p>Formes normales AI religieux puis scolaire (AI 6 → 7 (9))</p> <p>SC à orientation libérale Réseau : Treillis ou double treillis (Réseau 5 (6)) Besoins mobiles, puis stimulés Identités : Nations Classes</p>	<p>{ FE 11 — capitaliste État 10 — République bourgeoise I</p> <p>{ FE 12 — capitaliste-monopoliste ou FE 13 — étatique-monopoliste et État 11 — République bourgeoise II</p>
<p>Formes primitives Substituent aux traits précédents l'une ou l'autre des caractéristiques suivantes :</p> <p>AI religieux (AI 5) SC à orientation libérale contrariée (SC 4) Réseau : treillis en formation (Réseau 4) Identités :</p> <p>Nationalité → Nation États (ordres) → (Classes)</p>	<p>{ FE 10 — domaniale-capitaliste État 9 — aristocratique-bourgeois</p> <p>{ FE 16 — domaniale-étatique-capitaliste État 13 — militaire nationalitaire</p>

Présentée dans l'ordre où l'Europe occidentale les a vus paraître, cette sélection de prétendants n'est pas exhaustive et ne décrit pas une succession nécessaire : ailleurs, la séquence a été différente, l'Europe et l'Amérique du Nord exportant leurs nouveaux « Dieux » avant qu'ils aient pu mûrir localement. Elle ne décrit pas même une succession. Tous les prétendants restent en scène : ainsi, la Nature, longtemps philosophe et juriste, puis romantique ou scientifique, s'est récemment convertie à l'écologie. Mais tous ces prétendants ont simplement *donné forme* à une conception du monde, pour un temps prépondérante. Ils n'ont pas synthétisé, comme les anciens Dieux, une hégémonie portée par une idéologie spécialisée.

Autrement dit, le naturalisme, le rationalisme, le scientisme, le technicisme ou le technocratisme, la « société de consommation », la « société du spectacle », etc., ne sont pas les successeurs de « la » religion.

L'hégémonie religieuse a cédé la place à une hégémonie juridique dont l'une des particularités est de ne pas s'enfermer dans une conception du monde explicite, mais d'être, au contraire, une conception diffuse qui rend possible, dans des limites d'ailleurs variables, la pluralité des conceptions du monde. En d'autres termes, l'hégémonie juridique s'exerce *de plus haut et de plus loin* que l'hégémonie religieuse. Déjà, cette dernière avait manifesté sa supériorité sur l'hégémonie théocratique, en envoyant les Dieux au Ciel, c'est-à-dire en dissociant plus ou moins l'autorité de la religion de celle du Prince. L'hégémonie juridique accomplit un pas de plus vers l'abstraction, en ce sens qu'elle ne repose pas principalement sur l'activité d'un AI spécialisé. L'hégémonie religieuse a partie liée avec un appareil ecclésial (t. 3, n° 26). L'hégémonie juridique est loin de se confondre avec l'activité que déploie l'appareil juridico-judiciaire (t. 3, n° 13). Pour le dire dans le langage des juristes, elle résulte plus des « principes du droit » que des codes, lois et contrats sanctionnés par les tribunaux. Pour le redire en termes plus matérialistes, elle a pour supports de multiples appareils parmi lesquels l'école et son éducation civique, le Parlement et l'articulation spécifique qu'il produit (t. 5, n° 11), les associations syndicales et les conventions qu'elles contractent, les associations politiques et les élections auxquelles elles concourent. Même l'armée servie par la conscription obligatoire, l'appareil financier gestionnaire de l'« égalité devant l'impôt » et l'appareil d'assistance, distributeur des transferts « sociaux », participent *pleinement* à l'entretien de cette hégémonie. Les « droits acquis » dont le discours commun tient l'inventaire à jour (n° 41) atteste que l'hégémonie juridique se fait sentir dans l'expérience quotidienne, à mesure que l'égalité juridique se charge de significations concrètes (n° 25).

L'hégémonie juridique a des vertus purement séculières. Son principe imaginaire n'est plus divin, mais humain : c'est l'homme, abstrait de toutes ses déterminations sociales réelles, l'homme postulé égal à tout autre homme, fût-il prince ou patron. Cette égalité principielle se concrétise par une commune citoyenneté dont les procédures électorales extraient une « représentation nationale » chargée d'exprimer la souveraineté populaire. Du coup, la domination politique est idéalement soumise à l'hégémonie juridique — « comme idée limite, le programme libéral » — ailleurs, Gramsci dit aussi : le jacobinisme « crée l'État éthique, c'est-à-dire un État qui, dans la sphère des idées, se tient au-dessus des compétitions de classes » (29, 153). État de droit, État constitutionnel, État arbitre, règne de la loi, droits de l'homme, séparation des pouvoirs, indépendance des juges, fonctionnaires chargés du service public : toutes ces formules détaillent l'hégémonie juridique. Ce ne sont d'ailleurs pas des formules hypocrites. Elles ont un certain sens pratique : celui dont les luttes de classes les ont historiquement chargées. L'exercice des libertés par lesquelles l'égalité juridique est garantie n'est pas un vain mot, surtout quand les rapports de forces entre les classes imposent le

respect de la liberté d'association (t. 3, n° 70). Sous cette même condition, les procédures électorales et parlementaires aident à contenir la domination politique dans ses limites constitutionnelles. Bref, la pleine efficacité de l'hégémonie juridique suppose un exercice modéré de la domination politique (t. 5, n° 50).

Mais cette efficacité est une variable historique. Les révolutions démocratiques bourgeoises (t. 5, n° 63) en proclament les principes, elles « déclarent » les droits de l'homme et du citoyen. Reste à expérimenter leur application, ce qui s'opère dans des types d'État et dans des formes de régime (t. 5, n^{os} 9 et 49) où la domination politique s'assouplit plus ou moins vite, non sans reflux. Plus rapide dans les régimes démocratiques (t. 5, n° 53), l'expérimentation est plus réservée dans les sociétés où la révolution démocratique-bourgeoise est « passive » (t. 5, n° 63). Ainsi, l'hégémonie juridique ne caractérise pas des sociétés pleinement libres et égalitaires, mais des sociétés où le droit à privilèges cède progressivement la place à un droit égalitaire et où des libertés publiques s'affirment peu à peu (n° 25). En chaque période, l'hégémonie est « réussie », si, d'expérience commune, la domination politique se fait plus légère que dans la période précédente. Hégémonie « réussie » et domination allégée : cela signifie que le potentiel de luttes de classes s'exprime plus ouvertement, que l'association favorise l'organisation des classes, que le suffrage offre de nouveaux exutoires à leurs luttes, que les classes dominées peuvent effectivement exercer certains droits. Cette turbulence s'accompagne d'une différenciation des conceptions du monde, c'est-à-dire d'une diversification des « opinions » et des « philosophies » répandues dans le discours commun. L'hégémonie juridique rend leur coexistence possible, par les « libertés » effectives dont elle se soutient : liberté d'association, laquelle est droit de créer de nouveaux AI ; liberté religieuse qui atteste *a contrario* le déclin de la conception religieuse du monde, jadis prééminente ; liberté d'opinion et de presse, etc.

L'hégémonie juridique tire sa force des libertés idéologiques qu'elle procure et elle met cette force au service des devoirs qu'elle impose. Devoir de respecter les contrats et conventions, d'appliquer les lois et règlements, d'obéir au gouvernement légitime. Bref : devoir de respecter l'ordre établi. L'hégémonie religieuse donnait au pouvoir la caution des Dieux, l'hégémonie juridique donne au pouvoir la garantie d'un droit librement élaboré, par des hommes égaux entre eux — dans les formes et limites fixées par ce même pouvoir. Ce n'est pas que le pouvoir se garantisse lui-même, car il y a du jeu dans ce système : assez de jeu pour que le pouvoir soit critiqué et pour qu'il puisse, théoriquement, être légalement « renversé ». Mais, à l'approche de cette dernière limite, la domination se cabre toujours. Quand les luttes de classes mettent en péril la domination établie, l'hégémonie juridique voit ses équivoques se transformer en contradictions ouvertes : est-elle défense d'un droit à jamais fixé, dans son détail ou dans ses principes ? ou défense du droit de changer le droit en tous ses aspects, dès lors que les formes légales et constitutionnelles sont respectées ? Évidemment, l'affaire ne se tranche jamais dans le champ juridique, mais il suffit d'observer le poids des arguments juridiques, dans le discours des diverses forces qui s'affrontent, en cas

de crise politique aiguë, pour vérifier à quel point l'hégémonie juridique les imprègne.

Soit dit à ce propos, on comprend mieux l'erreur de certains marxistes, enclins à mêler le juridique et le politique en une « instance juridico-politique » (t. 5, n° 68) : le droit qui sourd de tout l'AE et qui semble envelopper le pouvoir de sa gangue protectrice rend ce mélange vraisemblable. Mais en aplatissant tout ou partie de l'idéologie juridique (n° 23) sur l'activité étatique, on perd le moyen de distinguer l'hégémonie juridique de la domination politique qu'elle conforte. Et surtout, on rend invisible le débordement majeur qui fait, du droit, le principe de cette hégémonie. On perd de vue, en effet, que le droit est *un puissant unificateur de la diversité idéologique*. L'hégémonie religieuse tendait à promouvoir une seule orthodoxie, celle de la religion elle-même (n° 21). L'hégémonie juridique renvoie à chaque AI le soin de définir et d'imposer la dose d'orthodoxie qui convient à chaque idéologie spécialisée, selon sa propre logique (n° 4). Elle se contente d'une « orthodoxie » au second degré qui semble n'affecter en rien la « liberté de pensée », mais s'applique aux institutions « où l'on pense » et aux pratiques dans lesquelles les « mauvaises pensées » s'incarnent : elle est gardienne des limites pratiques du « bien penser ».

56. FI 6-fasciste

[Retour à la table des matières](#)

L'instance politique a soigneusement distingué les régimes fascistes (t. 5, n° 54) d'autres régimes non moins autoritaires — dictatures militaires, certains populismes, etc. — afin de substituer, aux conceptions laxistes qui sont d'usage courant, une analyse politique plus attentive à la diversité des types d'État et de SC et à la variété des formes de régime qui les particularisent (t. 5, n° 49). Mais l'usage a sa raison d'être. Il signifie que des sociétés, où l'analyse économique et politique repère des différences essentielles, ont néanmoins une grande parenté idéologique, laquelle résulte d'une même forme d'hégémonie que je dirai fasciste, pour rendre justice à cet usage, sauf à le préciser.

Par plusieurs de ses traits, l'hégémonie fasciste semble se confondre avec la domination politique. Elle implique la soumission de toute la SC à une contrainte dictatoriale qui contraste avec le foisonnement caractéristique de l'hégémonie juridique. Néanmoins la SC ainsi contrainte n'est pas étatisée pour autant : des Églises diverses, des associations « apolitiques » et des entreprises privées, dont certaines assurent une production idéologique (t. 3, n° 37), continuent d'y figurer. Pris dans son ensemble, l'AI est de type « gouverné » (t. 3, n° 50) : autrement dit, les divers AI élémentaires sont tous soumis à un appareil de censure et de propagande incorporé dans l'AE (t. 3, n° 41). Enfin, le Réseau (n° 11) a beau être soumis à une police vigilante, éventuellement renforcée par un parti de masse et

par des associations corporatives, il n'en demeure pas moins protégé par sa relative inertie.

Ses caractéristiques	FI associée à...
<p>Hégémonie fasciste</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ AI « gouverné » (AI 8 →10) □ ■ SC sous contrainte dictatoriale (SC 6) □ ■ Réseau : Treillis ou double treillis (Réseau 5 →6) □ Réseau : Treillis en formation (Réseau 4) <p>Besoins mobiles, puis stimulés</p> <p>Identités : (Nationalité → Nation États (Classes)</p>	<p style="text-align: center;">:</p> <p style="text-align: center;">Correspondance normale</p> <p style="text-align: center;">{ FE 12 — capitaliste-monopoliste ou FE 13 — étatique-monopoliste et État 11 — République bourgeoise II</p> <p style="text-align: center;">{ FE 16 — domaniale-étatique-capitaliste État 13 — militaire nationalitaire</p> <p style="text-align: center;">Correspondance rares</p> <p style="text-align: center;">{ FE 10 — domaniale-capitaliste État 9 — aristocratique bourgeoise</p> <p style="text-align: center;">{ FE 11 — capitaliste État 10 — République bourgeoise I ^a</p> <p>a. Une forme de régime et une hégémonie fascistes accompagnent parfois la transition État 10 → État 11 (t. 5. n°54).</p>

Les régimes politiques autoritaires, auxquels l'hégémonie fasciste est associée, tendent à maîtriser le potentiel de luttes de classes par un exercice permanent et terroriste de la contrainte physique. Mais, même au plus aigu des crises dans lesquelles ces régimes s'instaurent ou qu'ils traversent par la suite, la force nue ne peut jamais se dispenser d'un renfort idéologique, ne serait-ce que pour motiver les agents de la répression. En outre, la force seule ne peut garantir la durée d'un régime. La fidélité des classes dominantes qu'il sert et la passivité des classes dominées qu'il contraint et terrorise s'acquièrent et s'entretiennent d'autant mieux qu'une idéologie « mobilisatrice » y concourt. Le plus autoritaire des régimes politiques ne peut évacuer l'idéologie. Nécessairement, en toute société, les hommes se représentent le monde où ils vivent, et la force ne peut qu'étouffer les manifestations publiques des représentations du monde contraires à la domination

établie. Celle-ci s'affermir, lorsqu'une représentation du monde, accordée à sa nature même, tend à y devenir hégémonique.

D'un pays à l'autre, l'hégémonie fasciste se concrétise sous des formes très diverses, auxquelles les divers « prétendants » déjà évoqués (n° 55) contribuent plus ou moins : l'Instruction sinon la Raison ; la Science et la Technique, à l'occasion ; le Spectacle très souvent et la Consommation s'il se peut, etc. Les Dieux eux-mêmes peuvent être mobilisés derechef, là où une Église « intégriste » épouse les vues du pouvoir, en sachant ignorer les « excès » dont il se rend coupable. Le Droit n'échappe pas à cette récupération, car le fascisme valorise l'ordre. Mais ce n'est plus un droit enveloppant une pluralité de conceptions du monde, c'est un droit subordonné : explicitement, la toge cède le pas aux armes. D'autres « prétendants », généralement minorés par le débat idéologique des sociétés sous hégémonie juridique, accèdent parfois aux premiers rôles, sous une hégémonie fasciste : ainsi de la Corporation (comme antidote aux Luites de Classes), de la Race ou même de la Libre Entreprise (par opposition au Collectivisme suppose d'un précédent régime populiste ou de front populaire).

Par-delà les ingrédients divers qu'elle met en œuvre, une hégémonie fasciste se caractérise toujours par deux éléments : des Ennemis et un Principe d'Ordre. De ce point de vue, la différence est grande avec une hégémonie juridique, à laquelle on ne peut jamais assigner une *explicitation nécessaire*. En effet, les conceptions du monde qui occupent une position dominante et semblent concrétiser l'hégémonie juridique varient d'une période à l'autre et ne détiennent jamais un monopole. Ces accidents du paysage idéologique pourraient même cacher l'essentiel. L'hégémonie juridique ne tient pas aux « idées » dominantes et toujours contestées, mais à la souplesse des contestations et des successions d'« idées » dominantes qu'elle autorise, dans le respect de ses principes discrets (l'égalité, la loi, etc. : voir n° 55). L'hégémonie juridique est implicite, sous les conceptions du monde qui s'étalent, se combinent et se combattent. À l'inverse, l'hégémonie fasciste est nécessairement explicite, elle doit créer une tension entre deux pôles — qui ne correspondent jamais aux pôles principaux des luites de classes dont la société est potentiellement chargée.

Au pôle négatif figurent les Ennemis. Ennemis de l'extérieur, certes, ce qui entraîne une exaltation des « vertus nationales » (n° 42), dans toute la mesure où le système mondial en vigueur le permet. Mais surtout Ennemis de l'intérieur. Tout fascisme substitue aux configurations des luites politiques dont il est issu « une représentation explicite des ennemis de la patrie ; selon les données locales, ils seront Juifs, Rouges, Communistes, Marxistes, Gauchistes, Apatrides, Immigrés, etc., ou ils cumuleront plusieurs de ces qualités. Ainsi, la diversion se substitue à la diversité qu'autorise l'hégémonie juridique. Toutes les crises dont la société hérite, toutes les tensions dont elle est porteuse, tous les accidents conjoncturels qui l'affectent sont imputés, autant que faire se peut, à ces Ennemis intérieurs imaginaires et à leurs soutiens étrangers supposés. Une répression sélective, une

censure vigilante et une information orientée donnent du corps à cette dénonciation que, peu à peu, *l'habitus* scolaire fait entrer parmi les idées reçues.

D'autant qu'au pôle positif, un Principe d'Ordre s'affirme. Ce peut être l'État-Nation-Patrie considéré *in abstracto* ou, mieux, son Leader charismatique, ce peut être également l'Armée, rempart des forces saines, ou le Parti rénovateur (et unique), etc. L'entité ainsi promue prend valeur positive, en ce qu'elle incarne l'unité et la coopération imaginaires d'une société tout entière tendue contre ses Ennemis intérieurs et vers son effort commun de rénovation. Elle est la négation des classes, mais une négation active qui se soutient de pratiques et de représentations adaptées à cette fin : des cérémonies, des protections pour la petite propriété, de l'entraide (c'est-à-dire une certaine articulation « welfariste » : voir t. 5, n° 11), etc. La nation semble se soucier des siens. Dans la mesure où l'état réussit à faire accomplir, en ce sens, quelques progrès communément perçus, l'hégémonie fasciste est « réussie » : tel fut le cas, en Allemagne, au cours des huit premières années du III^e Reich.

Qu'une hégémonie fasciste puisse « réussir » en tant que telle, c'est-à-dire entraîner un consentement assez massif pour que la domination politique — toujours féroce en ce contexte — puisse néanmoins relâcher sa pression, voilà qui pourrait surprendre. Mais, deux ans à peine après le triomphe du premier fascisme, celui de l'Italie mussolinienne, Gramsci notait déjà que « le fascisme a transformé le peuple, lui a donné une moralité plus saine, plus résistante... » (29, 222). L'hégémonie fasciste est, comme toute autre, plus ou moins « réussie », et elle l'est plus ou moins durablement. Elle est sujette à des crises, mais elle a aussi ses souplesses. Car, ne l'oublions pas, cette hégémonie n'est, pas plus que les autres, un discours vrai, juste et moral. Elle est le cadre imposé à toute l'activité idéologique, dans une société porteuse d'un certain potentiel de luttes de classes. Sa « réussite » se mesure à ceci qu'elle concourt efficacement, non pas à *l'expression* de ces luttes, mais à leur *compression* dans les limites de l'ordre établi. En d'autres termes, une hégémonie fasciste est « réussie » lorsqu'elle rend acceptables, par la masse des hommes-en-société, le régime politique dictatorial et l'organisation économique où leur vie se déroule...

57. FI 7-communiste

[Retour à la table des matières](#)

L'identification « du » fascisme et « du » communisme qui se manifeste, en termes politico-idéologiques, par l'opposition des « démocraties parlementaires » ou « libérales » aux « dictatures totalitaires », reçoit parfois quelques renforts d'inspiration marxiste. Ainsi Korsch estime, en 1939, que l'État russe « a souvent anticipé les caractéristiques de type fasciste, propres aux États ouvertement contre-révolutionnaires d'Europe et d'Asie » (355, 180) et, trente ans plus tard, Lefebvre substitue à cette identité virtuelle une « symétrie » supposée de « l'État stalinien »

et de « l'État fasciste » (78-I, 281). Je relève ces jugements, non pour examiner dès à présent une dialectique que seule l'investigation internationale pourra rendre intelligible (t. 1, n° 109), mais pour prolonger une démonstration déjà esquissée dans l'instance politique (t. 5, n^{os} 47/54/59) : malgré quelques similitudes formelles, les hégémonies fasciste et communiste sont aussi différentes l'une de l'autre qu'elles sont distinctes des autres types d'hégémonie.

Ses caractéristiques	FI associée à...
<p>Hégémonie communiste</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ AI « gouverné » (AI 8 → 10) □ AI scolaire (AI 7 ou 9) ^a ■ SC sous contrainte communiste □ <p>Réseau : Treillis en formation, formé ou doublé (Réseau 4 (5 (6))</p> <p>Besoins mobiles, puis stimulés ^b</p> <p>Identités : (Nationalité (Nation États (ordres) (Classes/ordres) ^c</p>	<p style="text-align: center;">FE 17 — de transition étatique-socialiste ou FE 18 — étatique-socialiste et État 14 — « soviétique »</p> <p>^a. Au début de certaines transitions étatiques-socialistes. ^b. La stimulation des besoins n'a guère de ressorts internes, mais résulte jusqu'ici d'effets internationaux (n°39). ^c. Ne pas confondre les classes valorisées par l'idéologie officielle — et différentes des classes-statut réellement observables — avec la résurgence pratique d'« ordres » tacites, mais visibles (n°43).</p>

Les similitudes tiennent principalement à deux traits : la nature de l'AI et le rapport à la domination politique. Les hégémonies fasciste et communiste sont toutes deux portées par un AI « gouverné » (t. 3, n° 50). Toutefois, les classes d'AI sont ouvertes à la diversité (t. 3, n° 49). Les AI « gouvernés » sont globalement différents des AI « scolaires », comme les reptiles se distinguent des mammifères : mais que d'écart entre les reptiles ! En l'occurrence, l'hégémonie communiste se soutient d'un AI beaucoup plus « gouverné » que dans le cas précédent. La suppression des entreprises idéologiques privées (presse, radio, cinéma, etc.), la pleine propriété étatique des moyens d'activité requis par tous les AI, la quasi-prohibition des associations non officielles et la suspicion où sont généralement tenues les Églises donnent à l'État des prises supplémentaires, tandis qu'un Parti omniprésent vient redoubler les liens administratifs : presque en tous ses aspects, l'AI relève de l'appareil d'État (t. 3, n° 62).

De leur côté, les rapports entre domination et hégémonie semblent d'une égale intimité. Fasciste ou communiste, l'hégémonie paraît être la fidèle servante d'une domination vigoureuse. Il suffit toutefois d'examiner ce que deviennent, dans l'hégémonie communiste, les Ennemis intérieurs et le Principe d'Ordre indispensables à l'hégémonie fasciste (n° 56) pour apercevoir des différences essentielles. L'hégémonie fasciste ne se prive *jamais* d'Ennemis, mais tient à ce qu'ils paraissent ultra-minoritaires : juste de quoi « cimenter » l'union des « forces saines » de la nation. L'hégémonie communiste offre des contrastes beaucoup plus accusés, selon la forme du régime politique qu'elle accompagne. Le régime stalinien (t. 5, n° 59) a besoin d'une masse d'« ennemis du peuple ». Les anciennes classes exploiteuses et dominantes, les spéculateurs et *koulaks*, les déviationnistes, saboteurs et espions, etc., occupent successivement cette position où diverses minorités ethniques ou nationales les rejoignent à l'occasion. Ces cibles massives permettent de prolonger la tension de la guerre civile, au bénéfice supposé de l'« édification socialiste ». Autrement dit, l'hégémonie *tentée* par le stalinisme, en ses diverses variantes, essaie de maintenir une tension mobilisatrice, comparable à celle des pays « totalement engagés » dans une guerre. La *tentative* ne produit que des résultats médiocres, car elle est artificielle : les *koulaks* ne peuvent être communément assimilés aux propriétaires fonciers ; les ouvriers et techniciens qui apprennent la discipline industrielle ne peuvent être aisément reconnus comme des saboteurs ; les porteurs d'une « ligne bourgeoise » ne se distinguent pas, à l'œil nu, des porteurs de la « ligne juste », d'autant que celle-ci serpente d'obstacle réel en erreur d'appréciation, etc. D'où le *déficit* hégémonique du stalinisme : il obtient quelques succès locaux, à l'enseigne du stakhanovisme ou du lyssenkisme, mais il ne réussit jamais à susciter une adhésion populaire massive, sauf lorsqu'il exalte les valeurs traditionnelles de la patrie et même de la religion, pour les besoins de la « grande guerre patriotique » de 1941-1945. *Mutatis mutandis*, la même analyse vaut pour les régimes staliniens installés hors d'URSS, après 1945.

Quand la consolidation de la nouvelle classe dominante et les premiers succès de l'industrialisation permettent, après divers tâtonnements, le remplacement du stalinisme par un régime centraliste (t. 5, n° 60), l'hégémonie communiste prend plus de vigueur. L'une des *conditions* de ce changement est la dévaluation des « ennemis du peuple ». Loin d'en « fabriquer » sans cesse, l'État s'emploie à minorer les déviations et les dissidences, dès lors que celles-ci se manifestent discrètement, dans la « vie privée », sans prétendre au droit d'association ou d'expression publique. Parallèlement, la répression change de registre : elle était massive, elle devient sélective ; elle était exterminatrice, elle devient carcérale. Ainsi débarrassée de ses contraintes extrêmes, la domination laisse plus de champ à l'hégémonie. La vie quotidienne des masses retrouve une ordonnance plus calme. La société peut se mirer en une conception du monde plus crédible, le pouvoir peut recueillir un consentement qui le dispense de pousser sans cesse la contrainte à l'extrême.

Du côté du Principe d'Ordre (n° 56), les similitudes ne sont pas moins vagues. Chaque hégémonie fasciste ordonne différemment son cortège de « prétendants » à la succession des Dieux et utilise des moyens très variables pour assurer le contrôle de l'activité idéologique. L'Italie mussolinienne s'alourdit d'une organisation néo-corporative omniprésente et s'accommode de l'Église. L'Allemagne nazie décalque l'organisation stalinienne, alors cantonnée dans la seule URSS. L'Espagne franquiste marie un parti massif à une Église intégriste. L'Argentine péroniste fait fond sur des syndicats populaires, enveloppés par un parti d'allure populiste. La Grèce des colonels ou le Chili de Pinochet ne savent ou n'osent spécialiser d'autres gardiens de l'idéologie que la censure, la police et l'armée...

L'hégémonie communiste ignore ces fluctuations. En tous pays, elle brode ses variantes autour d'un même thème et fait appel à un même chef d'orchestre. Le thème est un Socialisme, visé ou « réalisé », qui fédère à son service la Science, la Technique, l'Instruction et quelques autres divinités d'usage plus conjoncturel, le tout s'exprimant en un dialecte bas marxiste. Le chef d'orchestre est le Parti omniprésent, qui contrôle l'activité de tous les autres appareils, idéologiques ou non. La spécificité de cette hégémonie résulte de ce dont le Parti est l'agent et le gardien : l'originalité structurelle des sociétés étatiques-socialistes. La confusion de la propriété et du pouvoir, mais d'une propriété qui est censée être collective et d'un pouvoir qui demeure visiblement spécialisé ; la diffusion de la classe exploiteuse et dominante dans un AE qui se présente comme serviteur du peuple ; le mythe fondateur du Parti qui l'érige en quintessence de la classe ouvrière, avant de l'ouvrir au « peuple tout entier » ; la suppression de l'exploitation, hautement proclamée, mais contredite par l'existence quotidienne ; tels sont les principaux traits de sociétés qui apparaissent nécessairement de guingois dans la conception du monde propagée par l'État, sous le contrôle du Parti.

Ainsi déterminée, l'hégémonie communiste souffre d'évidentes dysfonctions. Elle exalte le travail et les travailleurs, mais n'enthousiasme que l'élite des stakhanovistes, comblés d'honneurs et de « stimulants matériels », et n'élargit son audience qu'en forçant sa « composante ouvriériste » (362, 9) et en modérant la pression productiviste. Elle exalte les savants, techniciens, spécialistes et autres cadres « qui décident de tout » et, à ce titre, elle s'épanouit, par exemple, en un lyssenkisme (259) où l'homme semble plier à ses fins la nature entière, mais elle ne laisse les sciences se développer, selon leurs propres logiques, que si elles ne contreviennent pas aux canons philosophico-politiques du Parti et elle refuse aux techniciens le stimulant majeur des initiatives décentralisées, si bien que, paradoxalement, le principal moteur des sciences et des techniques est le renforcement des potentiels militaires et économiques des sociétés étrangères au modèle étatique-socialiste... Elle exalte l'éducation, la culture, les lettres et les arts, mais perd, par émigration volontaire ou forcée, une fraction majeure de ses « créateurs ».

Ainsi, l'hégémonie communiste retrouve, en un contexte rénové, une caractéristique de l'hégémonie religieuse (n° 53) : elle s'exprime par une orthodoxie, par une conception du monde riche de dogmes. D'où l'acuité des conflits entre sociétés étatiques-socialistes : par-delà tous autres enjeux, ce sont des affrontements d'orthodoxies. L'« hérésie » yougoslave, le « schisme » chinois, la « réforme » plusieurs fois tentée en Europe orientale sont des images pertinentes. Renversons le propos : on peut juger des marges d'autonomie dont jouissent les sociétés soumises à la tutelle russe ou chinoise, par les écarts que leurs variantes hégémoniques présentent vis-à-vis de l'orthodoxie en vigueur dans la puissance tutélaire.

L'orthodoxie est pesante. Sa « langue de bois » empâte tout discours politique, ses dogmes inhibent les idéologies « sociales » (n° 35), ses valeurs codifiées alourdissent les arts et lettres. Mais cette pesanteur a aussi des conséquences politiques pratiques : elle canalise l'exercice de la domination politique. Elle n'en élimine pas tout arbitraire, ni toute innovation, mais elle lui impose une certaine retenue. Il faut bien voir, en effet, que l'hégémonie communiste ne commence à « réussir » (n° 49) — comme toute autre hégémonie — qu'à partir du moment où elle consacre un ordre établi — et non une conjoncture chaotique, secouée de décisions capricieuses. De ce point de vue, l'URSS de Brejnev ou la Hongrie de Kadar sont des exemples — d'ailleurs distincts — d'hégémonie communiste relativement « réussie ».

Au demeurant, la « réussite » demeure toujours modeste, car les sociétés étatiques-socialistes bloquent le principal ressort de l'hégémonie, en atrophiant la société civile (t. 5, n^{os} 59/60). L'hégémonie religieuse tire son efficacité de la relative distance qui s'établit entre l'Église et l'État. L'hégémonie citoyenne, aussi élitique soit-elle, s'affirme d'autant mieux que l'État et la SC deviennent indiscernables. L'hégémonie juridique assied sa discrète et résiliente prééminence sur une SC largement déployée. L'hégémonie communiste souffre, plus encore que l'hégémonie fasciste, des contraintes qu'elle impose à la SC : c'est seulement dans la mesure où l'État desserre ses contrôles, de-ci de-là, qu'elle « réussit » à mûrir modestement.

La faiblesse hégémonique des sociétés étatiques-socialistes tient à l'illusion qu'un Parti, unique et intimement mêlé à l'État, pourrait se substituer efficacement aux organisations multiples qui composent les SC antérieures, pour exprimer, en toute leur diversité, les intérêts des classes dont la société est formée. L'illusion est triple : elle porte sur le système des classes (t. 4, n° 48), sur la capacité d'un Parti unique à exprimer les contradictions dont toute pluralité de classes est nécessairement porteuse (t. 4, n° 54) et sur la capacité d'un Parti à phagocyter un État (t. 5, n° 64). Le plein « essor des forces productives », l'« approfondissement » de la « démocratie socialiste » et l'épanouissement d'une « nouvelle culture » et d'un « homme nouveau » — tous objectifs souvent proclamés par les sociétés étatiques-socialistes — cesseront d'être hors d'atteinte,

du jour où cette triple illusion sera reconnue et dénoncée, en elle-même et en ses implications politico-économiques. Autrement dit, *ces pays ont besoin d'une crise hégémonique* (n° 66) pour devenir aptes à se réformer utilement. La révolution culturelle chinoise portait peut-être la promesse d'une telle crise avant de se résoudre, pour un temps, en une variante du stalinisme. La « sécession » yougoslave de 1948, la révolution hongroise de 1956 à demi sauvegardée par Kadar, et peut-être aussi la crise polonaise de 1980 — c'est-à-dire trois mouvements surdéterminés par un puissant nationalisme antirusse — ont été, jusqu'ici, les principales crises politico-idéologiques, génératrices de quelques réformes et de quelques novations dans l'hégémonie. Mais les assouplissements idéologiques temporaires dont l'URSS et la Chine ont fait preuve, chacune pour sa part, aux premiers temps de la déstalinisation ou de la démaoïsation, montrent que la crise hégémonique souhaitable pourrait aussi mûrir dans les bastions du socialisme étatique.

Chapitre 13

Les classes et la nation

« La patrie est la plus belle des inventions, maman, soupirait-il. »

Gabriel GARCIA MARQUEZ.

[Retour à la table des matières](#)

58. Trop souvent, les discussions marxistes sur les classes et la nation flottent dans l'imprécis. On dit classes, mais on pense classes-statut (t. 4, n° 2), tout en imaginant que la « conscience de classe » doit refléter le statut, sauf ravages exercés par l'« idéologie dominante ». On dit *nation*, mais on hésite sur ce qu'il faut en penser. Marx est d'un faible secours, car la nation n'est, sous sa plume, qu'une notion reprise du discours courant pour désigner les acteurs de la scène mondiale — et non un concept dûment élaboré. On peut certes se fonder sur la définition, naguère géniale, de Staline (**402**), mais elle résiste mal à la désacralisation : ce n'est qu'un catalogue des traits communs à la plupart des identités collectives (n° 43). On peut aussi réhabiliter la conception d'Otto Bauer que Staline a écrasée de ses sarcasmes — et l'on y gagne quelque chose. En effet, Bauer aperçoit la qualité identitaire des classes et de la nation. L'une lui paraît être une communauté de destin, génératrice d'une certaine communauté de tempérament ; les autres se singularisent, à ses yeux, par l'égalité du destin où chaque classe serait enfermée (**305**). Pourtant le gain est court : Bauer insiste, à bon droit, sur les déterminations « culturelles » dont l'histoire charge la nation et les classes, mais il ne sait comment relier ces identités aux structures économiques et politiques qui les supportent. On peut enfin confondre plus ou moins la nation avec le pays ou le peuple : c'était parfois le cas de Marx, sensible à la novation jacobine (n° 42) ; c'est souvent aussi le cas de nos contemporains, exaltés par les guerres de « libération nationale » dont le siècle est riche.

Pour rendre la discussion utile, il faut d'abord en clarifier les termes. L'instance idéologique valide l'intuition de Bauer, mais ne s'y enferme pas. Elle spécifie les classes et la nation comme des formes de l'identification sociale — l'une collective

(n° 42), les autres différentielles (n° 43) — tout en précisant que ce sont des formes inscrites dans un développement social où d'autres formes les ont précédées et, sans doute aussi, les suivront (n° 69). *Via* les déterminants du discours social commun où ces identités se manifestent, l'instance idéologique découvre l'État derrière la nation et les classes-statut derrière les classes-identité, mais sans faire de l'État ni des classes-statut les générateurs d'identités-reflet. Bien au contraire, elle montre qu'il y a *du jeu dans l'idéologie*, comme on peut en juger par l'examen des entrelacs où les identités collectives et différentielles peuvent, à la limite, permuter leurs rôles (n° 44). Il s'agit maintenant de comprendre d'où vient ce jeu, c'est-à-dire de repérer les degrés et les formes de l'autonomie relative dont jouissent les activités et les structures idéologiques, sur une base économique et dans un État de types donnés.

Ces degrés d'autonomie se forment et se déforment selon les *articulations* idéologiques existantes, ils dépendent des *aires* idéologiques — ou « culturelles » — où un même discours social peut circuler, ils varient selon la capacité des sociétés à concevoir et à orienter le *temps social*. Plus généralement, ils résultent de la *logique idéologico-politique* en vigueur dans la société considérée. Telles sont, du moins, les principales conclusions que le présent chapitre va établir, en s'appuyant systématiquement sur l'exemple majeur des rapports entre identités différentielles et identité collective. Exemple majeur, non point parce que les débats marxistes y reviennent sans cesse et y trébuchent souvent (413), mais bien parce que l'intégration idéologico-politique d'une société se manifeste pleinement dans le jeu de ces identifications contradictoires. Au reste, on n'épuisera pas cet exemple, car les lourdes surdéterminations internationales qui affectent souvent les identités sociales ne seront examinées qu'au prochain volume.

Les articulations *économiques* ont été définies (t. 2, n° 58) comme les systèmes de relations sociales qui règlent les transferts de valeur, entre des classes-statut relevant de MP distincts. Les articulations politiques ont été conçues (t. 5, n° 9) comme les systèmes de relations sociales que l'État fait fonctionner entre les classes qu'il contrôle, afin de les intégrer sous sa domination politique. Les articulations *idéologiques* sont à concevoir, de même, comme les systèmes de relations sociales qui assurent la circulation de l'idéal ogive (ID 1) dans et entre les classes d'une société donnée. L'État ne dispose jamais d'un monopole, pour ce qui est de la circulation idéologique ; dès lors, les articulations idéologiques sont toujours plus décentrées que les articulations politiques. Elles ressemblent aux articulations économiques à cet égard, mais aussi du fait qu'elles se déploient dans des aires qui ne correspondent pas nécessairement à celles que les États dominent (n° 59).

Les articulations idéologiques, ainsi définies, nous retiendront peu, car elles ont déjà presque toutes été repérées : elles se nomment appareils idéologiques ou Réseaux. En effet, chaque type de Réseau (n° 11) caractérise le potentiel de contacts dont disposent les hommes qu'il relie : contacts directs de la convivance

quotidienne ou occasionnelle, contacts « médiatisés » de la convivance indirecte que procurent les moyens de communication. Tout Réseau vaut articulation idéologique, puisqu'il fait circuler un même discours commun entre les hommes qu'il joint. La circulation idéologique impulsée par les AI élémentaires est plus sélective. C'est, avant tout, une pression « verticale » exercée sur le Réseau pour y construire un public spécialisé (n° 16), encore que le circuit soit nécessairement bouclé : outre que les spécialistes assemblés dans un AI participent, eux aussi, à la convivance banale (n° 11), il leur faut comprendre ce qui, dans le Réseau, résiste à leur pédagogie, à leur propagande ou à leur prosélytisme, etc. L'aptitude de chaque AI élémentaire à articuler une masse plus ou moins grande d'hommes varie beaucoup selon ses objectifs et ses propres capacités. Mais si l'on observe l'ensemble des AI pouvant coexister dans une société donnée (t. 3, n° 49), on constate que ce corps d'appareils est d'une efficacité globale bien discernable. Les AI globaux de classe « embryonnaire » produisent des articulations faibles et discrètes, hormis le cas où l'État fonctionne comme une Église explicite (t. 3, n° 52). Les AI « religieux » sont déjà plus puissants, car l'appareil ecclésial s'y entoure d'ajouts d'autant plus nombreux que le capital marchand est actif (t. 3, n° 54/56). Mais c'est avec la classe suivante que les AI s'affirment pleinement comme articulation multiforme. En effet, les AI « scolaires » se caractérisent par une scolarisation déjà bien répandue, mais aussi par une large diffusion du livre et de la presse et par un libre développement des associations, à quoi s'ajoutent évidemment de multiples autres AI élémentaires (t. 3, n° 57/60). Un potentiel semblable s'observe dans les AI « gouvernés » (t. 3, n° 61/62), même si sa mise en œuvre est subordonnée à l'étroit contrôle de l'État. Savoir si l'articulation produite par cet AI est plus ou moins forte que dans le cas précédent est donc *une question de fait* dont on ne peut préjuger : le contrôle étatique ôte de la crédibilité ou du dynamisme à maints AI élémentaires, mais il peut en stimuler d'autres et la résultante globale est à apprécier *in concret*.

Hormis les AI et les Réseaux, il est d'autres articulations idéologiques, généralement réservables aux études plus fines que la présente recherche : tel est, par exemple, le cas des Réseaux secondaires (n° 11). Mais on se gardera d'omettre, ici, la plus évidente des articulations idéologiques, encore qu'il s'agisse toujours d'une articulation virtuelle : le langage. Il faut bien voir, en effet, que la langue « maternelle » ou « naturelle » est le premier des liens idéologiques potentiels. À défaut d'une langue commune, la convivance ne se noue pas en un Réseau unifié, mais juxtapose des groupes mal reliés, c'est-à-dire inaptes à « communier » dans un même discours ou à « entendre » également ce que les AI ont à leur dire. Divers sous-langages pallient mal ce défaut : des *sabirs* ou des *pidgins* permettent une communication rudimentaire ; des langages non verbalisés franchissent les barrières linguistiques, à la manière élitique de la musique, ou à la manière, désormais triviale, des images télévisées, etc. En revanche, l'existence d'une langue commune ne suffit pas à articuler ses possesseurs. Les Québécois et les Suisses romands ne tirent de leur commune francophonie aucun lien puissant. Encore faut-il que la langue porte des communications effectives, que son potentiel soit activé.

Ainsi le langage ne constitue, par lui-même, qu'une articulation idéologique virtuelle.

[Retour à la table des matières](#)

59. Cette virtualité langagière incite à prêter attention à l'épaisseur temporelle des aires idéologiques qui les distingue nettement des aires définies par les instances précédentes. Les aires *économiques* marquent l'effet spatial des MP, notamment du MP prédominant dans chaque FE (t. 2, n° 88). Les aires *politiques* sont déterminées par les États, maîtres de territoires plus ou moins stables, continus et maillés par leurs AE (t. 5, n° 72). Les unes et les autres sont de fabrication historique, mais elles sont périssables. Les aires politiques se décomposent par annexion, scission, dépeuplement, etc. Les aires économiques, rarement insensibles à ces soubresauts, sont exposées, en outre, aux vicissitudes des MP ruraux et aux aléas du capital marchand, animateur du réseau des villes. Les aires *idéologiques* ont une plus forte inertie, parce que les *habitus*, acquis et transmis par les hommes-en-société, les enracinent dans la durée (n° 12) et parce que le Réseau, même tronçonné, demeure porteur du discours commun *habituel*, à quoi s'ajoute évidemment l'activité des AI, lorsqu'ils ne sont ni détruits ni réformés par les remodelages de l'espace économique ou politique. Ainsi, les us et coutumes du discours commun, la langue qui les exprime et, souvent aussi, la religion et d'autres traits « culturels » survivent longuement, mais toujours au prix d'une activité présente qui les actualise — à la façon d'une mère transmettant à un enfant son langage « maternel ». L'héritage ainsi entretenu se fond avec les nouvelles pratiques et représentations que les hommes conçoivent ou reçoivent dans l'état présent du nouveau Réseau qui les lie et des nouveaux AI qui les irriguent. D'où une sorte de dédoublement des aires idéologiques. D'un côté, elles sont, dans leur immédiate totalité, des espaces pleins et denses, dessinés par les Réseaux et les AI en activité, des aires dont chacune se distingue des autres par le discours social total qui lui est propre (n° 19). D'un autre côté, les survivances et rémanences, observables simultanément en plusieurs de ces aires distinctes, montrent qu'elles sont apparentées par la possession d'un héritage commun que chacune d'elles a retravaillé à sa façon. Pris tous ensemble, les porteurs actuels des mêmes traits hérités constituent des aires idéologiques d'un second type, espaces virtuels et lacunaires que des relations sociales présentes rendent plus ou moins effectifs, en tant qu'aires idéologiques, et qui attestent l'épaisseur temporelle des structures idéologiques. Au demeurant, le prochain volume montrera que les aires du second type sont rarement de pures virtualités : elles retracent l'enchevêtrement spatial des « grandes civilisations » passées et présentes (t. 1, n° 103).

Pour l'analyse ultérieure de ces aires de civilisation, l'instance idéologique fournit plusieurs repères. Elle attire l'attention sur les *aires linguistiques* que les Empires consolident et étendent. Tant que l'humanité s'égaille, sur la planète, en communautés ou en sociétés peu étatisées (t. 5, n° 62), les langues s'égaillent de

même. Le temps et la distance les différencient en dialectes de plus en plus étrangers les uns aux autres. Les États contrecarrent cette prolifération en privilégiant, dans leurs domaines respectifs, la langue du prince, de l'ethnie dominante (n° 44) ou des classes possédantes. De tous ces États, les plus efficaces sont les Empires étendus et durables (t. 5, n° 72) où une langue devient prioritaire et omniprésente. La maturation d'un AI scolaire (t. 3, n° 50) puis de vecteurs modernes (t. 3, n° 47) permet à la langue ainsi privilégiée de se banaliser. Les Empires coloniaux, induits par le capital marchand et industriel, complètent le mouvement en greffant la langue du colonisateur sur des sociétés diverses où l'assimilation langagière reprend à frais nouveaux. Certes, les divers processus qui viennent d'être télescopés s'étalent sur de très longues périodes, ne se développent pas pleinement partout et ne s'enchaînent jamais en une séquence parfaite. Si bien que les aires linguistiques sont intriquées et hétérogènes. Elles cernent d'immenses espaces où les principales langues usuelles sont apparentées, des espaces encore vastes où une langue domine et des aires parfois très courtes où un langage survit sous domination ou comme isolat. Et, comme il n'est jamais de langage vide, ces aires sont toujours *plus que linguistiques* : elles portent les traces, mineures ou massives, d'une « culture » commune.

Les *aires religieuses* sont de configuration semblable, *mutatis mutandis*. Les Empires les étalent, mais elles en débordent parfois et leur survivent souvent. Les États « nationalisateurs » d'Églises (n° 21) les spécialisent, mais rompent rarement leur potentielle « universalité ». Plus tardivement encore, la tolérance religieuse, qui finit par se répandre, complique davantage la carte des confessions, d'autant qu'il est plus facile de changer de religion que de langage. Néanmoins le *patchwork* des aires religieuses ne devient pas arbitraire : la dialectique des prosélytismes rendus efficaces par les luttes des classes (n° 64) et des États, serviteurs des Dieux et maîtres des Églises, s'y laisse déchiffrer. Les *aires marchandes* sont souvent plus récentes et peuvent devenir indistinctes à mesure que le marché se mondialise effectivement. Elles méritent toutefois d'être retracées (p. ex. : 605) car les échanges économiques continus qui les trament sont bons conducteurs d'idéologies et deviennent, en s'élargissant, l'un des principaux ressorts de la mobilité des besoins (n° 39). Plus récentes encore sont les *aires « médiatisées »*, indiscernables des précédentes tant que le livre et la presse étaient les principaux véhicules de l'idéologie « en conserve » (t. 3, n° 47), mais auxquelles le film, la radio, le disque et les séries télévisées ont commencé de donner une consistance propre que la prochaine retransmission par satellites va renforcer.

Les aires linguistiques, religieuses, marchandes et « médiatisées, se superposent mal, au grand dam de l'anthropologie culturelle qui aimerait enfermer la civilisation dans une définition unifiance » (353). Leur entremêlement constitue, pour toute société singulière, à une époque donnée de son histoire, une sorte de terreau qu'elle continue de travailler. Sa langue, son folklore, sa ou ses religions et ses activités idéologiques marchandes ou « médiatisées » ont beau être

partiellement partagées avec d'autres sociétés, ce n'en sont pas moins des éléments pleinement actualisés dans son propre discours où ils se mêlent à bien d'autres éléments tout à fait autochtones. Ainsi, la société considérée forme *en principe* une aire idéologique du premier type distingué plus haut, une aire « pleine et dense ». Mais *en principe* seulement, car il faut faire droit à deux réserves. L'une, à justifier au prochain volume, concerne les sociétés dont la dépendance — coloniale ou autre — est si aiguë que leur discours social en est disloqué, dés-intégré. L'autre porte sur l'équation implicite : une société = une aire idéologique. En fait, les sociétés axiomatiquement définies par référence à l'État qui les contrôle comprennent *une ou plusieurs* aires idéologiques.

Chacune de ces aires inclut l'ensemble des hommes qui sont reliés par un même Réseau, et sont soumis, de ce fait, à l'action d'un AI d'une classe donnée. Dans les États qui semblent valloir que valloir plusieurs Réseaux distincts — plusieurs « pays » ou grappes de « pays » — et où l'AI inclut un certain nombre d'appareils élémentaires liés à l'État — Église, justice, etc. (t. 3, annexe 1) — les diverses aires idéologiques, soumises à un même État, peuvent se caractériser par des Réseaux semblables *ou non* et elles sont toujours quelque peu liées par l'AI. Elles sont comme la Franche-Comté et la Castille sous Philippe II ou comme la Bretagne et le Languedoc sous Louis XIII : un peu de « courant idéologique » passe de l'une à l'autre, mais il en passe presque autant vers des provinces réputées étrangères parce qu'un autre État les domine.

Le tableau 5 établit les treize combinaisons que peuvent former les Réseaux et les AI compatibles entre eux et il rassemble les combinaisons voisines en *quatre types d'aires idéologiques*. Les combinaisons « élémentaires » peuvent évidemment être subdivisées pour les besoins de recherches détaillées à plus grande échelle, mais les regroupements proposés ici gardent néanmoins une signification précise : chaque regroupement désigne une catégorie générale d'aires « élémentaires », bien distincte des autres catégories définies à même échelle. Les aires locales, provinciales et nationales explicitent les propriétés spatiales des structures idéologiques au sein desquelles les hommes-en-société se représentent le monde où ils vivent. Le seul cas apparemment douteux est celui de l'aire idéologique dite en voie de « nationalisation » (3), car elle semble grouper des combinaisons hétérogènes. Mais il suffit de se reporter aux déterminants des Réseaux (annexe 1) et des classes d'AI (t. 3, annexes 1 et 3) pour vérifier ceci : les aires (3) caractérisent des sociétés que leur structure économique et leur agencement politique portent désormais vers la maturation du marché et du capitalisme — ou vers la mise en œuvre d'une planification étatique-socialiste — et vers la maturation d'appareils étatiques et de types d'État adaptés à cette fin. Autrement dit, il faudrait un accident économique ou politique majeur — et historiquement rare — pour briser leur évolution et les faire refluer vers des formes moins développées et vers des aires idéologiques plus exigües.

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

TABLEAU 5

LES AIRES IDEOLOGIQUES

		RÉSEAUX ^a					
		1 Éparpillement villageois	2 « Pays »	3 Grappe de « pays »	4 Treillis en formation	5 Treillis	6 Double treillis
CLASSE — DE L'AI ^b	EMBRYONNAIRE	1 AIRE LOCALE	2 AIRE PROVINCIALE	X			
	RELIGIEUX	X		3 AIRE EN VOIE DE « NATION — NOLISA — TILLONS »		X	
	SCOLAIRE	X			4 AIRE NATIONALE		
	« GOUVERNE »	X					

LEGENDE

a. Voir tableau 1.

b. Voir annexes du t. 3.

☒ Réseau et AI incompatible. La compatibilité entre les divers types de Réseaux et les diverses classes d'AI s'établit par examen des types de FE et d'État compatibles avec les unes et les autres. Voir annexes des t. 3 et 5 et annexes de ce tome.

Les quatre types généraux distingués par le tableau 5 ont des vertus très dissemblables, pour ce qui est des rapports entre l'État et l'idéologie. Les aires nationales (4) et les aires en voie de « nationalisation » (3) sont toujours ajustées à l'échelle de l'État : elles constituent la société en une aire idéologique unique. En revanche, les aires locales (1) et provinciales (2) ne peuvent coïncider qu'avec les aires de domination d'États toujours petits et souvent faibles. Il est ainsi de nombreux États, impériaux ou non, que leur vaste taille oblige à régir une société fractionnée en aires idéologiques distinctes, c'est-à-dire une société difficile à intégrer idéologiquement et politiquement. Autrement dit, la « géographie » des aires idéologiques et des aires politiques — qui leur sont accordées ou non — est l'un des repères essentiels de la logique idéologico-politique à laquelle une société est soumise. Mais les propriétés que la « géographie » révèle ont toujours une

« histoire » : *le temps social ne fonctionne pas de même manière dans les divers types d'aires idéologiques.*

[Retour à la table des matières](#)

60. Le temps qui intéresse l'instance idéologique est celui dans lequel les hommes-en-société se représentent leur monde, ce qui veut dire deux choses. D'une part, le temps tel qu'il affecte réellement la formation et la transmission du discours commun, le temps social réel : celui qui, par exemple, donne leur « épaisseur » aux aires idéologiques (n° 59). D'autre part, le temps tel qu'il est perçu par le discours commun, le temps social représenté : non la chronologie froide que les historiens réchauffent à coups d'événements, mais le temps tel que les hommes pensent le vivre. Ainsi, il ne s'agit pas de concevoir de grandes époques idéologiques qui diraient, mieux qu'Auguste Comte, la loi des états successifs de l'humanité pensante (**320-III**), mais d'entrer dans ce que le temps social a de plus problématique : sa nature même et la dialectique qui s'établit entre sa réalité pratique et sa représentation commune.

La première difficulté est d'apercevoir le temps social derrière le camouflage que la nature et l'homme lui imposent (n° 10). Les rythmes naturels des jours, des saisons et des organismes vivants ne devraient commander le temps social que dans l'exacte mesure où la société dépend de la nature. Mais, quand cette dépendance s'atténue (t. 2, n° 60), les traditions et les analogies naturalistes le gardent prisonnier : la moins rurale des sociétés contemporaines vit toujours selon le calendrier des sociétés paysannes archaïques. À ce temps naturel, le temps humain — qui est un ressassement du passé « psychique » individuel (n° 8) — ajoute son contrepoint : il fournit imaginativement l'axe autour duquel les cycles naturels se déploient et il se perpétue imaginativement en éternité. Entre l'homme qui s'éternise et la nature en mouvement, la société est sans cesse menacée de perdre son temps. Il faut des « événements » d'apparence hasardeuse et originale, ou des « conjonctures » visiblement étrangères à la fatalité naturelle et à la volonté humaine, pour que le temps social devienne partiellement perceptible en tant que tel.

Pour l'apercevoir dans sa plénitude, il est utile de réfléchir à ceci : *qu'est-ce au juste que le passé ?* Non le passé des cailloux terrestres et autres objets naturels, ni le passé de chacun des hommes singuliers, mais le passé social. La réponse est paradoxale, mais incontournable : *le passé de toute société est un produit de son activité présente*, il est « aussi vide que l'avenir » (**610**, 48). Certes, le passé ainsi produit est rarement un libre fruit de l'imagination. C'est un passé lointain dont les monuments et documents sont les traces réelles — à interpréter aujourd'hui. C'est aussi un passé, jadis ou naguère élaboré en représentations plus ou moins savantes que collectionnent les bibliothèques — pour qu'on s'en serve maintenant. C'est encore un passé d'hier dont les témoins survivants gardent le souvenir — à discuter

présentement. C'est enfin un passé encore vivant que les formateurs *d'habitus* transmettent avec le langage, les savoirs et les savoir-faire qu'ils communiquent. Par toutes ces contraintes, le passé réel pèse sur la représentation sociale du passé. Mais celle-ci est un immense travail actuel — et actualisant — dont l'activité historiographique n'est qu'une infime fraction. Immense travail dont, par exemple, l'Empire romain nous donne la mesure. Car, enfin, que serait Rome sans l'activité des historiens, guides touristiques et réalisateurs de films en *péplum* qui produisent l'histoire/légende de la Ville « Éternelle » ? Que serait Rome sans l'activité des musées, bibliothèques et autres conservatoires de documents et de ruines ? Ce ne serait rien d'autre qu'une civilisation morte et oubliée, comme l'était Sumer avant que les archéologues des années 1930 eussent commencé de réactualiser cette société disparue depuis des millénaires.

Ainsi, il convient de rechercher le temps social derrière les temporalités naturelles et humaines qui le masquent, de le démasquer sans confondre ses formes réelles et ses représentations communes et de le concevoir non comme une forme *a priori* de la sensibilité, ni comme un effet naturel, mais comme le résultat d'un double travail social : celui des sociétés qui furent et firent, et celui des sociétés présentes qui ré-actualisent quelque legs de leurs devancières. Les aires idéologiques, déjà repérées dans leur présent et dans leur épaisseur temporelle, peuvent être du meilleur secours à cette fin.

Dans les sociétés où les hommes vivent en une ou plusieurs aires idéologiques locales, rien ne les incite à s'émanciper du temps naturel qui rythme leurs activités à dominante pastorale ou agricole. En ce contexte, la grande invention savante est celle du calendrier. Le retour régulier des jours et des saisons, voire des crues et des moussons, n'ôte pas leur mystère aux aléas climatiques, si bien que les malédictions divines et d'imaginaires cycles longs — « vaches grasses/vaches maigres » — doivent s'en partager la responsabilité. Le temps paraît naturel et cyclique. Il semble ainsi éternel (*id.*, 83), à moins que la mythification d'une catastrophe — le Déluge — ou la personnification de l'univers ne permettent de lui imaginer un début et une fin.

Les transformations sociales qui entraînent la constitution d'aires *provinciales* compliquent nécessairement le temps. Les AI ecclésiiaux, parfois « universels », ont plus d'idées. Les États, souvent plus vastes que les aires idéologiques (n° 61), découvrent la variété des « pays » qu'ils engrappent et s'organisent pour prévoir les ressources requises par leurs guerres plus lointaines. Les marchands se répandent dans ces États et en débordent : ils apprennent à jouer des différences de lieux et de temps, ils inventent à tâtons le temps « producteur » d'intérêts. Les artisans, de leur côté, découvrent le temps du travail non rythmé par la nature : ils l'imposent à leurs compagnons, avant que le capital marchand ne le leur impose à eux-mêmes en les plaçant sous sa tutelle (t. 2, n° 46). Il se bâtit ainsi un jeu différencié de temps sociaux que rythment les horaires du travail, les échéances des prêts, les levées d'hommes et d'impôts, etc. Temps qui débordent vers la campagne à mesure que

l'impôt en espèces devient de règle et que la rente se monétarise. À quoi s'ajoutent évidemment d'autres rythmes politiques, religieux, festifs, etc. : les villes ne se contentent pas de transposer les traditions rurales, elles fabriquent des temps nouveaux. Cette prolifération empirique du temps social peut avoir des échos savants. Les mythes d'origine cèdent la place à une curiosité quasi historique pour le passé, notamment pour celui que décrivent les annales princières. Mieux, le besoin d'un passé explicite — et glorieux... — devient plus pressant : les dynasties ont besoin d'ancêtres, les livres religieux doivent être consacrés par la patine du temps pour se protéger des « révélations » impies de nouveaux prophètes, etc.

On peut faire masse des aires (3) et (4) pour observer les mutations ultérieures, car elles se forment quand les ressorts d'un temps *orienté* prennent force par ailleurs. Ces ressorts sont puissants et divers, mais ils se résument en peu de mots : le MP capitaliste et tout ce qu'il induit, y compris les États nationalitaires, le mouvement ouvrier et les besoins mobiles ou stimulés, puis, en cas de révolution socialiste-étatique (t. 5, n° 63), l'État omniculturalisateur et nationalitaire, mais aussi planificateur et productiviste. Les temporalités distinctes bâties au stade précédent se généralisent avec une force accrue : il suffit de songer aux rythmes nouveaux des prélèvements fiscaux ou au chronométrage du travail pour en juger. D'innombrables nouvelles scissions sociales apparaissent : il y a le temps des vacances, de la scolarité, de la retraite, etc. celui des élections, des budgets, des sessions d'organismes délibératifs, etc. ; celui des investissements, des programmes, des plans, etc. La prolifération finit par être telle que, si l'on en croit Touraine, la société prend l'allure d'un « système d'action historique » principalement tourné vers sa propre transformation (140).

Le temps social qui se diversifie de la sorte est essentiellement un temps orienté. C'est le temps de sociétés qui ont grand besoin d'un passé, d'abord parce que les États nationalitaires cultivent leurs vertus historiques (n° 42), puis parce que l'acculturation multiplie les curiosités historiques et, enfin, parce que les changements du présent donnent au passé valeur d'ancrage. Plus tardivement, elles commencent à avoir également besoin d'avenirs explicites, pour contrôler, au moins partiellement, leurs « décisions de longue portée » (60) et pour répondre aux attentes d'hommes riches de « droits acquis » (n° 41), de projets d'avenirs et, parfois, de « plans de carrière ». Ainsi le thème du progrès, qui prend naissance dans les premières aires en voie de « nationalisation » du XVIII^e siècle européen et qui se répand ensuite, de la philosophie sociale à maintes autres idéologies spécialisées et au discours commun, finit par se pulvériser en attentes individuelles et en réflexions technocratico-politiques.

Le temps dont la perception se modifie parallèlement à la transformation des aires idéologiques ne doit pas être confondu avec d'autres aspects du temps social qui se manifestent *hors le discours commun*. On a déjà noté que chaque idéologie spécialisée élabore un « espace-temps » qui lui est propre (n° 4), et où le temps peut présenter d'étranges propriétés, de l'intemporel présent des « musées

imaginaires » à l'intemporel futur de la science-fiction. La plus importante de ces temporalités spécialisées est celle de l'historiographie, parce qu'elle doit ou devrait — construire rétroactivement le temps réel des sociétés passées. La *périodisation* du passé, souvent abandonnée aux commodités d'une tradition universitaire ou aux improvisations impressionnistes, ne devient pertinente que si elle s'efforce de reconnaître *le territoire temporel des sociétés*. Je dis : le territoire temporel pour marquer qu'il s'agit là d'une propriété de l'objet social (t. 1, n° 1), tout aussi importante et objective que peut l'être leur territoire spatial — c'est-à-dire leur jeu d'aires économiques et idéologiques, enveloppées dans une aire politique. La périodisation est cependant plus délicate que la géographie, faute d'évidents repères matériels-naturels : elle doit *construire* son objet. Si elles sont fréquentes et convergentes, les significations que les individus, vivant à une époque donnée, attachent à leur existence sociale (« au temps du bon roi X... », « avant la guerre... », « après mai 1968... », etc.) sont un indice intéressant, mais qui porte uniquement sur les mouvements du discours commun, lequel n'est qu'un élément de l'objet social, parmi bien d'autres. La périodisation doit s'ancrer plus profondément, pour reconnaître, dans une société donnée, la succession des FE (t. 2, n° 118), des Appareils (t. 3, n° 67), des FP (t. 5, n° 75), et des FI (n° 51), sans négliger pour autant les transformations du système mondial où ladite société s'inscrit. En effet, les périodes ne s'ajustent pas nécessairement les unes aux autres. Dans l'espace, l'État est généralement principal assembleur, il impose la prédominance de son aire politique. Mais, dans le temps, il n'a pas ce pouvoir. Les césures les plus générales peuvent provenir des révolutions qui transforment les États (t. 5, n° 63), des inflexions que subissent la logique économique (t. 2, n° 112) ou la logique idéologico-politique (n° 61), des guerres qui bouleversent le système mondial, comme des grandes crises hégémoniques (n° 66). Elles sont donc à repérer *in concret*. Ces repères étant pris, la périodisation peut se détailler et s'affiner autant qu'il convient à l'objet spécifique que la recherche se donne. Mais, faute d'un tel ancrage, elle se condamne à de hasardeuses extravagances.

[Retour à la table des matières](#)

61. Les éléments permettant de reconnaître, à grands traits, les diverses logiques idéologico-politiques qui se sont manifestées au fil du développement social sont désormais disponibles en vue de leur assemblage. L'instance *économique* a montré que chaque FE est soumise à une logique de la production dont la forme et l'intensité dépendent des rapports de production prépondérants en son sein (t. 2, n° 89). Les quatre logiques qu'elle a distinguées ne doivent pas être reprises ici, car l'organisation de la production ne commande pas directement l'activité idéologique. Mais les voies indirectes, par lesquelles son influence décisive s'exerce, ont toutes été retracées et vont être prises en compte. Toujours, en effet, la logique de la production détermine l'ampleur du surplus disponible pour l'entretien des Appareils : le repérage des diverses classes d'AI a fait droit à ses exigences (t. 3, annexes 1 et 3). De même, cette logique se fait sentir *via* les

transformations du Réseau (annexe 1 [voir fichier *Annexes, MB*]). Enfin, elle commande les capacités sinon les méthodes d'intégration politique que l'État met en œuvre (t. 5, n° 12) et qui vont être réexaminées ci-après. En effet, l'instance *politique* n'a pas permis d'identifier une logique proprement politique, tant l'exercice de la domination politique est apparu mêlé à celui de l'hégémonie idéologique, à laquelle la SC apporte le soutien que l'on sait (n° 50). Il était bon que l'analyse instancielle sépare, autant que possible, le politique de l'idéologique, pour bien saisir leurs particularités respectives. Mais une telle analyse tranche dans le vif et il est temps de rassembler ce que les instances politique et idéologique ont établi séparément.

Car il ne s'agit pas non plus d'identifier une logique purement idéologique, c'est-à-dire disjointe de la domination qui, toujours, se marie à l'hégémonie. À vrai dire, il existe de multiples logiques idéologiques : chaque idéologie spécialisée a sa propre logique (n° 4) et les diverses modalités du discours commun ont, elles aussi, leurs logiques, généralement secrètes (n° 41). Mais la compétition des AI et de leurs idéologies spécialisées (n° 18) et les incohérences dont le discours commun est coutumier attestent que ces logiques partielles et spéciales ne sont ni convergentes, ni hiérarchisées. En fait, elles sont toutes enveloppées par une logique générale, de nature à la fois idéologique et politique, qui exprime l'effet conjoint de la domination et de l'hégémonie en vigueur dans la société considérée.

Cette logique idéologico-politique — que j'abrègerai désormais en « logique », sauf si le contexte oblige à la distinguer de la logique économique — connaît évidemment de nombreuses variantes selon les configurations que dessinent la domination et l'hégémonie en vigueur, selon le détail des structures sociales auxquelles elles doivent s'adapter et selon les fluctuations des luttes de classes qui les sous-tendent. Mais il est possible de distinguer leurs types les plus généraux, afin de reconnaître les grandes propriétés distinctives qu'elles impriment aux sociétés où elles s'exercent.

Au fond, *chacune de ces logiques spécifie une certaine qualité de l'intégration sociale*. Elle dit comment une société « tient ensemble », sur une base économique donnée, par les liens que l'État impose et par le consentement des hommes-en-société eux-mêmes. Mais elle ne sépare pas la contrainte étatique et le consentement, hégémoniquement acquis. Elle ne réduit pas la première à un monopole de la violence légitime, façon Weber, ni le second à une mystérieuse communion dans un système de valeurs, façon Parsons. Elle marque, au contraire, l'unité dialectique et, donc, mobile, de ces deux termes concurrents et complémentaires, façon Gramsci.

Trois repères suffisent pour identifier ces diverses logiques, car ils agrègent les principaux déterminants de l'intégration politique et idéologique des sociétés passées et présentes. 1) Les aires idéologiques distinguent les concrétions spatiales où sont assemblés les hommes reliés par un même Réseau et irrigués par un même

corps d'AI (n^{os} 58 et 59). 2) Les aires politiques distinguent les espaces, souvent plus vastes que les précédents, où un État intègre plus ou moins la population qu'il domine (t. 5, n^o 72). 3) En outre, la qualité de cette intégration politique peut être précisée en faisant usage des résultats établis par le volume précédent qui a rangé les divers types d'État en cinq catégories, selon la puissance des articulations politiques qu'ils projettent vers « leur » population (t. 5, n^o 12). Ces trois repères sont aisément combinables, car leurs déterminants se raccordent aux divers types d'État, de FE ou d'Appareils déjà connus et interconnectables : les annexes du tome 5 et du présent volume fournissent toutes les précisions désirables à cet égard. Le tableau 6 ci-après fait usage de tous ces éléments et discerne 12 combinaisons possibles, marquées des lettres (a) à (l).

En rapprochant les combinaisons voisines, ainsi qu'il va être montré, et en concrétisant ces divers regroupements par référence aux besoins (n^o 39) et aux identités collectives et différentielles (n^o 44) qui peuvent, en chaque cas, se manifester dans le discours commun, on peut distinguer *trois logiques principales* dont deux sont d'ailleurs riches de variantes, à spécifier en raison de leur efficacité croissante. Pour mieux expliciter la portée de ces logiques, il convient d'indiquer, en outre, à quels types d'État et de FI elles peuvent correspondre.

Logique I ou logique « locale » — Combinaison (a)

Elle intéresse des aires courtes, soumises à des États eux-mêmes « courts et vagues », quoique dissemblables : État 3 dit Cité « antique » et État 5 ou Seigneurie. La FI est du type 2-religieux ou 3-citoyen. Les besoins sont de caractère traditionnel. L'identité collective s'établit en quelque stade de l'itinéraire Communautés → Tribus → Ethnies. Les classes-statut se transposent (approximativement) en états ou en ordres.

La logique est dite « locale », car la brièveté de l'espace social est le trait caractéristique de ces sociétés à horizon court, souvent juxtaposées à d'autres sociétés de même type. Les prestiges tardifs des Cités qui survivent comme forme de régime d'un État esclavagiste et impérial (t. 5, n^o 35) ne relèvent déjà plus de la présente logique, pas plus que ceux des Seigneuries qui s'épanouissent en Principautés (t. 5, n^o 38).

Logique II ou logique de l'État flottant — Combinaisons (b) à (f)

Elle s'applique à des aires politiques parfois immenses, sur lesquelles règnent des États qui ont parfois belle apparence, mais dont les capacités de contrôle demeurent fragiles, parce que les populations qu'ils dominent sont éparses et distinctes, dans les aires idéologiques juxtaposées que l'État surplombe. Seuls les États maîtres de « royaumes » assez courts (ou d'un *contado*) peuvent éventuellement avoir meilleure prise sur ces aires idéologiques. Au reste, deux variantes sont à distinguer :

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

TABLEAU 6

REPERAGE DES LOGIQUES IDEOLOGICO-POLITIQUES

AIRE POLITIQUE ¹		Voisinage rural	Empire	Royaume ⁴	Empire	Royaume ⁴	Marché national	
AIRE IDEOLOGIQUE ²		Locale			Provinciale		Envoie de « nationalisa — tillons »	Nationale
CAPA — CITE D'INTEGRA — TIMON POLITIQUE ³	États courts et vagues	(a)						
	États explicites et flottants		(b)	(c)	(e)	(f)		
	États « nationalitaires » ⁵			(d)		(g)	(h)	(i)
	Marché – état – Nation							(j)
	Plan – État – Nation						(l)	(k)

LEGENDE

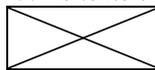
1. Voir t. 5, n°72.

2. Voir n°59 *supra*.

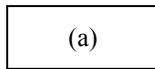
3. Les formules du type « États courts et vagues », etc., résument les analyses du t. 5 n°12.

4. Y compris l'aire dite du contado.

5. le texte ci-après explicite cette mention.



Combinaisons exclues



Combinaisons possibles : le texte ci-après renvoie aux lettres qui les désignent.

Logique II a ou logique de l'État ethnique — Combinaisons (b) à (d)

Elle intéresse les États 2-tributaire, 4-esclavagiste, 6-ou Principauté, 7-ou Cité « médiévale » et 8-aristocratique. La FI est de type 1-théocratique, 2-religieux ou, parfois, de type 3-citoyen. Les besoins sont de caractère traditionnel et les identités collectives sont de forme tribale ou ethnique. Plus l'État est vaste, plus il est probable que les régnants et la majeure partie des classes dominantes relèvent d'une ethnie privilégiée. Si l'État est court, son unité ethnique est probable. D'où le nom donné à la présente logique. Comme précédemment, les classes-statut se transposent (approximativement) en états ou en ordres, mais parfois aussi en castes.

Logique II b ou logique de l'État provincialisé — Combinaisons (e) et (f)

Elle se distingue du cas précédent par l'élargissement des aires idéologiques qui, en devenant « provinciales », donnent de meilleures prises aux États, d'autant que les identités collectives, dépassant le stade ethnique, deviennent elles aussi « provinciales » et peuvent, le temps aidant, se convertir, au moins dans les villes, en quasi — « nationalités » (n° 42). Les États et les FI intéressés sont les mêmes qu'en IIa, sauf à noter que l'État 8-aristocratique relève désormais de la logique suivante : on discutera son cas en examinant la combinaison (g) qui lui est propre ; sauf à noter, également, que la FI 1-théocratique devient ici très rare : le Tibet lamaïque réussit néanmoins à transiter de la combinaison (c) à la combinaison (f), et son exemple n'est peut-être pas isolé. De leur côté les besoins commencent à devenir mobiles, là où le capital marchand est très actif : par exemple dans les Empires romain ou chinois, en leurs périodes de splendeur. Enfin, les identités différentielles ne s'écartent guère du cas précédent.

Le prochain volume permettra de revenir sur l'État 12 ou République paysanne qui relève souvent de la logique IIb, malgré les particularités de son aire politique — qui, d'ailleurs, reste à définir (t. 5, n° 12).

Logique III ou logique de l'État-nation — Combinaisons (g) à (l)

La nation qui, à ses différents degrés de maturité, s'associe à l'État pour caractériser cette logique produit une alliance si forte et si novatrice que beaucoup de politologues en viennent à oublier les États qui ont existé sous les logiques précédentes pendant des millénaires — ou qui continuent d'exister, aujourd'hui encore, en maints recoins de l'Afrique, de l'Asie et des îles « océaniques » ou autres. Pour se prémunir contre les charmes excessifs de l'État-nation, mieux vaut considérer sans délai ses variantes, sauf à noter ceci : la puissance de la logique III, en toutes ses variantes, tient à l'unification des aires idéologique et politique ; l'État est en prise sur un seul et même discours social commun.

Logique III a ou logique de l'État-nation naissant — Combinaisons (g) à (i)

Les sociétés où règne cette logique sont soumises à des États nationalitaires, c'est-à-dire à des États qui s'emploient à forger une nation. Telle est l'ambition des États 8-aristocratiques qui fédèrent des Principautés et s'acharnent à déraciner leurs particularismes (t. 5, n° 40), mais ne peuvent y réussir que si l'intégration idéologique de la population est déjà suffisante, ce qui fait toute la différence entre les combinaisons (d) et (g) où ces États peuvent se trouver pris. Tel est également le cas des États 13 que l'on a dits militaires-nationalitaires (t. 5, n° 46), parce que leur système de classes est porteur de contradictions si aiguës que l'utilisation massive et fréquente de l'armée et le martelage d'une commune identité nationale sont leurs deux traits principaux (t. 4, n° 45). Tel est enfin le cas des États 9-aristocratiques-bourgeois où, il est vrai, le MP capitaliste tourne déjà à plein

régime, ce qui renforce puissamment la maturation nationale. Toutefois, les échanges sont plus faciles à « nationaliser » que les esprits, si bien que l'État 9 est, comme les précédents, aux prises avec une nation naissante.

Ces divers États nationalitaires s'accommodent de capacités hégémoniques diverses et souvent faibles. La FI peut encore être de type 2-religieux ou atteindre déjà le type 4-juridique, mais il n'est pas exclu que, dans les États militaires-nationalitaires notamment, le type 6-fasciste soit imposé, d'autant que la maturation de l'identité nationale a pour corollaire habituel une meilleure transposition des classes-statut en classes-identité, débarrassées des oripeaux vieillissés des états ou des ordres. La modernité de ces sociétés apparaît aussi, du côté des besoins qui sont toujours mobiles et peuvent même être stimulés (n° 39), surtout si le système mondial s'y prête.

Logique III b ou logique de l'État-nation marchand — Combinaison (j)

Besoins marchands puis stimulés, classes-identité bien apparentes (sinon fidèles au système des classes-statut), nation arrivée à maturité : tels sont les traits communs aux sociétés régies par des Républiques bourgeoises (États 10 et 11). Une FI 4-juridique est l'accompagnement normal de ces types d'État, mais, en cas de péril aigu, la FI 6-fasciste peut lui succéder. Ici, donc, l'État-nation s'épanouit sur une base marchande où le MP capitaliste proprement dit (t. 2, n° 50) est généralement prépondérant.

Logique III c ou logique de l'État-nation planificateur — Combinaisons (k) et (l)

Outre les différences dues aux premières étapes de la transition étatique-socialiste accomplie à marches forcées par des sociétés parfois « préindustrielles », la présente logique se distingue de la précédente par la domination et l'hégémonie en vigueur : l'État 14 — « soviétique » et la FI 7-communiste hâtent, s'il y a lieu, la maturation de la nation, brouillent les identités de classe (n° 44) et ne laissent les besoins devenir mobiles ou stimulés, que dans la mesure où le centralisme succède au stalinisme (t. 5, n^{os} 59/60).

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

TABLEAU 7

ÉTATS, **FI** ET LOGIQUES IDEOLOGICO-POLITIQUES

	TYPES D'ÉTAT ^a														TYPES DE FI ^a						
	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	1	2	3	4	6	7		
I Logique « locale »		■		■							b				■	■					
II Logique de l'État flottant																					
II a Log. de l'État ethnique	■		■		■	■	■				□			■	■	■					
II b Log. de l'État provincialisé	■		■		■	■					□			■	■	■					
III Log. de l'État-nation																					
III a Log. de l'É.-N. naissant							■	■				■			■		■	■			
III b Log. de l'É.-N. marchand									■	■							■	■			
III c Log. de l'É.-N. planificateur												■							■		

LEGENDE

a. Les types d'État et de FI ont été rappelés au texte. Leurs listes figurent dans l'annexe 3. [Voir fichier *Annexes*, de ce tome, MB]
 L'État 1 ou Chefferie n'est pas pris en compte ici (t.5, n°61)
 La FI 5 — « coloniale » ne pourra être définie qu'au prochain volume.

b. Indication provisoires. Les particularités des États 12 seront précisées au prochain volume.

La logique de l'État-nation connaît des variantes qu'il serait artificiel de négliger, on vient d'en juger. Raison de plus pour ne pas prêter à cette logique — ou à sa variante III b... — une validité universelle, ce qui est l'autre erreur fréquente des « politologues ». Les sociétés soumises aux logiques I et II ne vagissent pas dans les limbes de la préhistoire étatique ou du « sous-développement », pas plus qu'elles ne peuvent s'aligner, par un miracle soudain, sur l'une des logiques de l'État-nation. Si bien que les inviter à l'« expression libre du suffrage », à la « démocratie parlementaire » ou au « développement planifié » est parfaitement *illogique*, c'est-à-dire étranger à la logique que la structure sociale existante leur impose — et que, souvent, leur insertion internationale vient renforcer. En termes plus révolutionnaires, la même conclusion s'exprime ainsi : pour changer de logique, il faut transformer radicalement la société...

Les dénominations des diverses variantes relèvent toutes du même principe. Elles disent comment s'opère l'intégration idéologico-politique de la société et quels résultats elle obtient. Elles nomment l'État — qui, « avec du divers historique... fait du multiple social ordonné » (349, 63) — et l'identité collective, car l'État est le foyer de l'intégration politique, tandis que l'identité collective révèle, dans le discours commun, le degré de l'intégration idéologique. Même la logique I ou « locale » relève du même principe : elle dit le peu d'État et l'identité collective de courte portée qui caractérisent les sociétés où elle règne.

Les divers types d'État et de FI où chaque logique s'exerce *normalement* ont été indiqués chemin faisant. Je dis : normalement, car il est des anomalies, liées aux décalages qui peuvent survenir dans la maturation des FE, FP et FI ou par l'effet de diverses dépendances internationales. Le tableau 7 récapitule l'ensemble des correspondances normales.

[Retour à la table des matières](#)

62. Classes et nation ? Malgré les apparences, nous n'avons pas un instant quitté ce thème. Mais, au lieu d'en poursuivre la discussion dans les termes légués par les diverses traditions marxistes (n° 45), il a semblé préférable d'enrichir le débat, en synthétisant l'ensemble des résultats acquis, par la présente recherche, sur l'intégration politico-idéologique des divers types de société. En effet, les rapports entre les classes et la nation expriment, de façon contradictoire, la qualité de cette intégration. La nation mûrit sous des conditions historiques bien précises, qui lui permettent de succéder à d'autres identités collectives, nées sous d'autres logiques. La maturation de la nation est directement liée à de nouveaux types d'État et de FI, comme le montre le tableau 7. Autrement dit, elle est associée à de nouvelles dominations politiques et à de nouvelles capacités hégémoniques — hormis le réinvestissement nationalitaire d'une hégémonie religieuse, anomalie apparente dont l'étude des systèmes mondiaux rendra raison. Mais si la nation requiert une novation de l'État et de l'hégémonie, c'est qu'elle s'accompagne d'une modification

profonde du système des classes. En toutes leurs variantes, les systèmes de classes des États-nations voient se réduire les distorsions entre classes-statut et classes-identité. Les anciennes logiques qui transposaient, de façon toujours approximative, le système des classes-statut en une hiérarchie de castes, d'états ou d'ordres, cèdent la place à de nouvelles logiques où ces identités différentielles vieilles survivent, au mieux, à l'état de séquelles — et où un jeu de classes-identité explicite de façon point trop approximative le système des classes-statut. Il faut une hégémonie fasciste et une domination parfois féroce, pour assourdir et émietter ce mouvement. Il faut une hégémonie communiste et une domination non moins pugnace, pour capter et distraire ce mouvement. Sinon, il s'épanouit et oblige à des prodiges hégémoniques pour qu'un suffisant consentement vienne conforter la domination.

À vrai dire, la nation ne nous a montré jusqu'ici que l'un de ses visages, celui qu'elle oppose, comme identité collective, aux identités différentielles que les classes se forgent dans leurs luttes désormais moins opaques. Mais ce Janus a un autre visage que l'étude des relations *internationales* nous fera découvrir au prochain volume, ce qui permettra de concevoir l'État-nation dans sa plénitude : comme médiateur des luttes de classes internes vers le système mondial et comme médiateur — principal, mais non unique — des luttes internationales vers les luttes de classes internes (292) et réciproquement. Si bien que la nation ne peut encore nous révéler toute sa force : ses vertus patriotiques et xénophobes et son « égoïsme » collectif ne peuvent qu'être pressentis.

À s'en tenir, pourtant, aux propriétés « internes » de la nation, on doit d'abord souligner son caractère totalisateur. Les sociétés soumises aux logiques I et II ne se totalisent qu'exceptionnellement, si l'on veut bien entendre par *totalisation*, ce qu'il advient d'une société où l'intégration économique (t. 2, n° 89) et l'intégration idéologico-politique s'opèrent à même échelle et constituent la société en *un espace social unifié à tous égards*. Sous la logique I, les Cités « antiques » atteignent seules ce degré d'intégration qui concourt à leur exceptionnel épanouissement (t. 5, n°^{os} 10/34). La logique II est dite de l'État flottant, précisément parce que la totalisation y est exceptionnelle, même dans les aires politiques courtes. Encore faut-il que l'économie soit intégrée et que l'activité idéologique ne soit pas fragmentée entre des aires juxtaposées et faiblement liées entre elles. La principale exception est celle des Cités « médiévales », du moins quand elles ne s'épanouissent pas, comme Venise, en possessions impériales. Mais leur exception est imparfaite, car elles participent de religions « universelles » (Chrétienté, Islam, etc.) qui perturbent plus ou moins leurs capacités hégémoniques. Un Pape étranger les rend guelfes, à moins qu'elles ne rallient le camp gibelin pour s'en défendre. Ailleurs, de lointains califes régissent les docteurs de la foi qui influencent leurs fidèles. Bref, les Églises sont de médiocres totalisateurs, à moins d'être liées à l'État et ajustées à son domaine, auquel cas leurs propres capacités (n° 20) ne suffisent cependant pas à rendre l'État moins flottant.

La logique II est celle des sociétés qui, le plus souvent, sont encore des « blocs mécaniques », comme l'a bien vu Gramsci (t. 2, n° 89).

Ce point est à souligner, non à titre historique, mais pour l'intelligence du monde présent. Lorsque les surdéterminations et projections internationales auront été étudiées, au prochain volume, il apparaîtra que — compte tenu des sociétés qui, comme l'Inde ou la Chine, ne sont que très *partiellement* rangeables sous les logiques III b ou III c — la majorité de la population mondiale vit encore, au début des années 1980, dans des sociétés soumises aux logiques I, II ou, au mieux, III a... Des sociétés où la nation est encore *impensable* ou mal *enracinée*...

La logique III progresse par un décroissement des aires économiques et idéologiques qui n'est pas imputable à la seule activité de l'État (n°s 42/59), même si les révolutions démocratiques-bourgeoises ou socialistes-étatistes l'accélèrent (t. 5, n° 63). Le décroissement est l'indice spatial d'une intégration qui se totalise effectivement à l'échelle de l'État. Quand la totalité sociale devient ainsi une nation pour soi, un nouveau rapport s'établit entre l'identité collective du peuple soumis à un État et les identités différentielles entre lesquelles ce peuple se répartit. Les classes-identité qui tendent à s'ajuster, plus ou moins exactement, sur le système des classes-statut, deviennent, à tous les sens du terme, des *classes nationales*. Elles le deviennent par leur extension effective, par leurs organisations — si celles-ci ne sont pas trop entravées —, par leurs contributions éventuelles à la « représentation nationale » (n° 42), mais aussi par le fait qu'elles partagent un même discours social commun. Auparavant, des différences ethniques ou « provinciales » spécialisaient tout ou partie des classes dominantes, comme des tenants et régnants, cependant que les classes dominées, éparses en diverses aires économiques et idéologiques, demeuraient marquées par d'anciennes identités tribales, ethniques ou « provinciales » (n° 44). Ces différences qui fractionnaient le discours social, comme les douanes intérieures segmentaient l'économie, s'abaissent désormais — ou ne demeurent *partiellement* actives qu'à l'égard des minorités nationales, immigrées ou enkystées. Partiellement, car il est des États qui savent favoriser la maturation d'une nation « trans-nationalitaire » (n° 44) et des conjonctures qui accélèrent — ou retardent — l'assimilation des minorités. Mais, dans leur grande majorité, les diverses classes sont *effectivement assimilées* : dans la nation qui leur est commune. Ce sont des classes nationales, des classes dont la nationalité et le nationalisme vont de soi.

D'où le caractère longtemps scandaleux des stratégies politiques à tendances « internationalistes », des stratégies économiques génératrices d'entreprises « multinationales » et des stratégies étatiques d'orientation « supranationale ». Ces mouvements et les réactions qu'ils provoquent font de la nation un enjeu politique : les organisations expressives d'intérêts de classe (t. 5, n° 25) se disputent la palme du meilleur défenseur des intérêts nationaux...

Toutefois, la dialectique de la nation et des classes ne se joue pas entre des termes à jamais fixés. Ces identités se forment et se transforment *sous hégémonie*. On peut constater, avec Balibar, qu'en « aucune période historique les classes sociales ne se présentent en quelque sorte d'elles-mêmes, portant leur nom écrit sur le front, ou déclinant leur identité dans leur « conscience de classe » unifiée » (12, 152). La question est, alors, de comprendre comment le système des classes-statut s'explique plus ou moins dans le système des identités différentielles. On sait déjà que *les plus et les moins* dépendent des capacités d'organisation que la domination politique autorise (t. 5, n° 25). Mais ce n'est là qu'une condition permissive : le résultat se joue finalement dans l'idéologie. Une classe ne peut s'identifier comme telle, que dans la mesure où elle conquiert *une suffisante distance critique dans l'idéologie*.

On a déjà rencontré le problème de la distance critique sous deux angles. D'abord en réfléchissant aux conditions dans lesquelles l'idéologie (ID 1) peut être rendue intelligible (n° 4), puis en examinant les compétitions par lesquelles les idéologies spécialisées (ID 2) garantissent leurs publics respectifs et protègent leurs propres logiques (n°s 17/18). Ici, la question se pose dans le discours commun (n° 43). Il s'agit de comprendre comment et dans quelle mesure une classe peut *réussir son insoumission*. Insoumission vis-à-vis de la nation totalisante. Insoumission vis-à-vis des anciennes identités différentielles, patinées par la tradition et nourries d'une substance nouvelle : car elles exprimaient une hiérarchie sociale qui, pour être modifiée et à demi niée par l'égalité juridique, n'en persiste pas moins dans toutes les sociétés dotées d'un État — et donc, de classes (t. 5, n° 62). Une telle insoumission est réussie lorsque, dans sa masse, une classe s'affirme contre les idées reçues, c'est-à-dire contre les évidences hégémoniques — et fait recevoir de nouvelles idées, auxquelles l'hégémonie s'adapte d'ailleurs, si la novation n'excède pas ses capacités propres (n° 49).

Compte tenu des hégémonies théocratiques, religieuses ou citoyennes sous lesquelles elles se manifestent, les logiques I et II sont *mauvaises conductrices* des classes-statut aux classes-identité. L'émiettement des classes-statut est de règle (t. 4, n° 54) ; les interférences tribales et ethniques sont fréquentes et puissantes (n° 44) ; les organisations à dominante de classe sont rarissimes, hors l'État ; l'élasticité du système de castes ou d'états facilite l'« identification » de toute catégorie nouvelle. La métamorphose des statuts en identités peu fidèles est inévitable, même pour les classes exceptionnellement condensées : les tenants assemblés par l'État se conçoivent comme serviteurs du Prince ; les classes artisanales, souvent groupées en ville, se spécifient vis-à-vis des autres états, mais se démêlent mal les unes des autres.

En ses diverses variantes, la logique III est *bien meilleure conductrice* des statuts aux identités. Mais cette conductivité est néanmoins imparfaite et inégale. Son imperfection tient à la complexité croissante des groupes élémentaires au sein

desquels les identités de classe ont à se décanter (n° 12). Son inégale valeur résulte de conditions multiples, que l'on peut ranger en quatre séries.

1. « Il faut toujours du temps pour faire pratiquement une bourgeoisie », observe Labrousse (153-II, 714) — et cela vaut pour toutes les autres classes, mais de façon inégale. L'extension nationale des classes-statut n'est ni de même ancienneté, ni de même qualité. L'antériorité revient aux régnants et tenants que l'État ajuste à son échelle, sauf si beaucoup de ses fonctions sont décentralisées (t. 3, n° 40). La généralisation du marché étale de même les classes des MP capitalistes (t. 2, n°s 46/50/52). L'établissement d'un MP étatique-socialiste a même valeur (t. 2, n° 55). En revanche les autres classes n'acquièrent une existence nationale que dans la mesure où elles se dotent d'organisations à cette échelle. Autrement dit, l'établissement de syndicats nationaux *redouble* l'extension nationale de la classe ouvrière, par exemple, tandis que l'établissement d'organisations *ad hoc* institue les classes paysannes ou artisanales *en tant que* classes d'échelle nationale. D'où d'inévitables décalages dans la maturation des identités de classe, car celles-ci s'identifient d'autant mieux qu'elles participent nationalement à des luttes de classes que l'État tend à « nationaliser » par ses décisions politiques.

2. Parmi les classes qui se « nationalisent » plus vite et mieux que les autres, un privilège objectif bénéficie aux classes *polarisantes*, c'est-à-dire à celles qui, par leur statut même, constituent les deux pôles du ou des MP dominants dans la FE (t. 2, n° 85). Ces classes croissent souvent plus vite que les autres, sont toujours impliquées dans les luttes économiques les plus lourdes de conséquences pour toute la société et pèsent donc d'un grand poids dans l'activité politique et idéologique, même si elles sont dépourvues d'organisations propres : la domination politique (t. 5, n° 5) et l'hégémonie sont spécifiées par leur potentiel de luttes, plus que par toutes les autres tensions sociales. Maintes traditions marxistes soulignent leur rôle en les qualifiant de classes *fondamentales*. Je préfère les dire polarisantes pour souligner que leur rôle fondamental est lié à leur position effective dans la structure sociale.

Dans les sociétés à dominante capitaliste bien établie, lesquelles sont généralement régies par des Républiques bourgeoises (États 10 et 11), les classes capitaliste et ouvrière ont une telle valeur polarisante. En termes identitaires, leurs vertus se manifestent par les débordements de la « bourgeoisie » et par l'aura du « mouvement ouvrier ». Grande, moyenne ou petite, la « bourgeoisie » annexe maints éléments étrangers à la classe capitaliste, à commencer par la classe étatique-capitaliste du MP 12 (t. 4, n° 37). Par contre, l'aura du « mouvement ouvrier » ne s'accompagne pas d'un débordement de l'identité « ouvrière ». L'hégémonie qui a généralement une composante anti-ouvrière (les classes « dangereuses », les « cottes bleues », les « manuels », etc.) et les éventuelles erreurs stratégiques des organisations « ouvrières » provoquent souvent un déficit : la classe-identité « ouvrière » est plus courte que la classe-statut ouvrière (t. 4, n°

57). Toutefois, dans les Républiques bourgeoises où l'hégémonie se charge durablement de valeurs (n° 46) sociales-démocrates ou travaillistes (314), les vertus polarisantes de la classe ouvrière se font plus fortement sentir : l'adhésion au syndicat et au parti devient « respectable » et une classe-identité des « travailleurs » tend à déborder de la classe-statut ouvrière, en incorporant de larges éléments de la classe des tenants et de la classe d'encadrement capitaliste (t. 4, n° 38).

Dans les sociétés où le capitalisme demeure aux prises avec une puissante propriété foncière (auquel cas un État 9-aristocratique-bourgeois ou un État 13-militaire-nationalitaire exercent généralement le pouvoir) une troisième classe a valeur polarisante : celle, précisément, des propriétaires fonciers. Gramsci a bien vu ce point dans ses analyses du *Mezzogiorno*, mais il intéresse également la majeure partie du « Tiers-Monde » actuel — ou de l'Europe en voie d'industrialisation du XIX^e siècle. Ce troisième pôle se manifeste par des effets d'« aristocratie » ou de « notabilité » : il tend à agglutiner autour des propriétaires les « élites » ecclésiastiques, militaires, diplomatiques, etc., c'est-à-dire les régnants et les couches supérieures des tenants.

Enfin, dans les sociétés où domine l'État 14 — « soviétique » et *son* MP étatique-socialiste (t. 2, n° 55), les classes polarisantes souffrent d'une évidente dissymétrie. La classe étatique-socialiste, « statutairement » retranchée dans le haut appareil de l'État, de l'économie et du Parti, polarise autour d'elle des éléments nombreux des classes d'encadrement. Il se forme ainsi une classe-identité de « cadres » (du Parti et de l'État) à laquelle le Parti sert de moule et dont l'État explicite la *nomenklatura* hiérarchique. Mais, à l'autre pôle, la classe ouvrière, privée d'organisations autonomes et noyée sous une hégémonie qui fait d'elle un drapeau partout planté, ne peut activer ses potentialités : elle est le pôle caché, le foyer du « peuple tout entier », face à « son » État. D'où la signification du syndicat formé en 1980, en Pologne : s'il durait ou renaissait, sa naissance marquerait le début d'une nouvelle étape historique, dans le développement des sociétés étatiques-socialistes.

3. L'affirmation de deux ou trois classes polarisantes produit *un effet de « classes moyennes »*. La ou les classes supérieures et la classe ouvrière exercent sur les autres classes une influence identitaire qui oscille de l'attraction à la répulsion : c'est affaire de conjoncture et aussi de stratégie des AI — y compris les partis et autres associations (t. 3, n° 20). Dans ce champ de forces, il se constitue un ensemble aux dimensions oscillantes et aux appellations variées — d'un pays et d'une époque à l'autre — que l'expression « classes moyennes » résume le plus souvent. Le même ensemble, considéré d'un regard critique, fait souvent figure de « petite bourgeoisie ».

En réalité, les « classes moyennes » relèvent de statuts distincts et elles finissent assez souvent par s'organiser, voire par s'identifier, selon des clivages

correspondant assez bien à leurs statuts réels. Les classes d'encadrement capitaliste et administratif (t. 4, n° 35) se constituent en associations ou syndicats de « cadres », label envié qui leur vaut le ralliement d'autres éléments « ouvriers » ou « employés ». Les classes artisanales et boutiquières et la paysannerie quasi artisanale (et qui se dit « familiale ») se syndiquent de même. Mais les liens demeurent faibles entre ces organisations. Les identités corporatives qu'elles procurent sont bien distinctes. Les liens sont plus faibles encore avec les idéologues marchands, organisés en ordres ou en professions libérales, et avec les employés qui refluent imaginairement de la classe ouvrière, en souvenir de leur ancien statut (t. 4, n° 31) et au bénéfice d'éventuels syndicats particuliers.

Cet inventaire trop rapide est à réviser en chaque pays et pour chaque époque, car les paysans, les employés, les boutiquiers, etc., y sont inégalement bousculés par le MP capitaliste. En outre, l'effet de « classes moyennes » semble ne pas s'opérer dans les sociétés étatiques-socialistes, faute sans doute d'un pôle « inférieur » explicite, mais aussi en raison des capacités enveloppantes du Parti. Enfin les bouleversements démographiques propres aux « Tiers-Mondes » et les mouvements internationaux massifs de main-d'œuvre provoquent, en certaines sociétés, des effets identitaires originaux, à examiner au prochain volume, effets qui retirent à la classe ouvrière sa position de pôle « inférieur » — sinon de pôle — ce qui peut faire d'elle, sous une hégémonie convenable, une « petite bourgeoisie » d'un genre nouveau...

4. Les classes-statut s'étendent ou déclinent avec les MP ou l'appareil qui les portent, mais les classes-identité — qui leur correspondent de plus ou moins loin — ne se transforment pas du même mouvement. Ces décalages sont particulièrement sensibles lorsqu'une classe s'enfle ou se résorbe rapidement... Ainsi, la classe ouvrière que l'industrie extrait de l'artisanat et des campagnes est un creuset où les traditions provinciales, rurales et corporatives ont à se fondre avant qu'une identité « ouvrière » puisse prendre tournure. Exemple inverse : les employés du capital marchand (t. 2, n° 46) qui trônent dans les boutiques ou dans les banques du XIX^e siècle tardent à reconnaître leur conversion en salariés banals du MP capitaliste, qui s'achève sous nos yeux. Les multiples décalages de ce genre valent essentiellement par les prises idéologiques durables qu'ils procurent. Des *habitus* désormais infondés n'en survivent pas moins et continuent, pour un temps, d'être reproduits par tradition familiale et d'être réactivés de diverses manières (associations régionalistes, survivances religieuses, etc.), à quoi peuvent évidemment s'ajouter des variations statutaires délibérées, tel le traitement longtemps consenti par les capitalistes à leurs « employés ».

Les quatre séries de conditions que l'on a distinguées pour la clarté de l'analyse ne cessent, en réalité, d'interagir et de produire des résultantes mobiles. Leurs combinaisons ne peuvent être retracées que par une histoire attentive aux conjonctures où elles se forment. Mais, par-delà ce mouvement saccadé, on peut repérer plusieurs seuils qui séparent toute classe-statut de son identification

pertinente, seuils qui sont loin d'être toujours tous franchis. Le premier seuil est celui de *l'agglomération objective* et il dépend entièrement de l'infrastructure matérielle des MP et de l'Appareil (t. 3, n° 13), génératrice éventuelle de « travailleurs collectifs » (t. 2, n° 65) et d'autres groupements sociaux de même densité. Le second seuil est celui de *l'organisation* (t. 5, n° 25), qu'elle soit favorisée, tolérée ou clandestine. Mais, à vrai dire, ce second seuil peut être franchi de plusieurs façons. Cela dépend, en premier lieu, des ambitions que l'organisation s'assigne. Elle peut ne pas déborder du stade « économique-corporatif » (254, 319) comme il advient souvent des diverses « classes moyennes » — et même de la classe ouvrière, aux États-Unis notamment. Elle peut, par coopération ou juxtaposition d'organisations diverses, atteindre explicitement le stade politique, auquel cas de nouvelles distinctions sont à considérer : s'agit-il d'organisations à dominante de classe bien établie (et pas seulement proclamée) ? ou s'agit-il d'organisations naïvement ou délibérément interclassistes ? Ainsi, le troisième seuil est celui *des lignes et formes d'action* que l'organisation *pratique* — car ses velléités d'action, sans être tout à fait négligeables, n'ont que de faibles capacités identifiantes... À ce troisième seuil, le rapport entre la nation et l'identification de classe devient explicite. L'organisation joue ou non le jeu de l'hégémonie juridique (n° 55), par son attitude à l'égard des lois en vigueur et par son respect ou non des formes institutionnalisées du débat social et des conflits sociaux. Autrement dit, elle franchit ou non le *seuil du légalisme*, de la bienséance, de la déontologie, etc. La grève avec occupation des lieux de travail, qui est légale ou illégale selon le rapport des forces, est à cet égard un exemple majeur : elle montre que le légalisme est chose mobile, sous une hégémonie juridique — et même sous une hégémonie fasciste ou communiste. En termes plus politiques encore, l'organisation joue ou non le jeu de l'État, c'est-à-dire le jeu des intérêts nationaux interprétés par le pouvoir d'État : soit qu'elle s'incline toujours devant ce pouvoir ; soit qu'elle prétende, en certaines crises (p. ex. : celles que provoque une « occupation » étrangère), fixer mieux que l'État le sens des intérêts nationaux ; soit, enfin, qu'elle tende, en toutes circonstances, à faire prévaloir des intérêts plus que nationaux, définis par un parti, une Église ou une entreprise à compétence internationale, voire par un État étranger.

Le franchissement *pratique et notoire* de ces divers seuils a des effets identitaires dans l'exacte mesure où les organisations concernées disposent de publics suffisamment massifs et convaincus et où, par ce canal, le discours social commun est amené à reconnaître et à différencier les identités ainsi affichées. Mais il suffit de suivre à la trace l'analyse des seuils et des conditions sous-jacentes pour concevoir la *nécessaire infidélité* du système des classes-identité vis-à-vis du système des classes-statut ; pour concevoir aussi *l'inégale maturation* des identifications différentielles qui coexistent dans une même nation ; c'est-à-dire pour concevoir la *puissance* de l'hégémonie en vigueur et les *limites* de l'insoumission possible.

Cette *puissance* explique la faveur dont jouit l'expression « idéologie dominante », souvent employée au lieu et place de l'hégémonie. Je me garderai cependant de suivre cet usage, car il ne procure aucun gain de connaissance, tout en faisant courir maints risques. D'abord, le risque de prêter à Marx, qui emploie de temps à autre cette formule, une théorie de l'idéologie *qu'il n'a jamais développée en tant que telle* (n° 2). Ensuite, le risque d'imputer « l'idéologie dominante » à la classe dominante (supposée unique, ce qu'elle est parfois...), comme si cette classe produisait délibérément une idéologie pour mieux dominer les autres classes que « son » État contrôle, alors qu'en fait les classes, dominantes ou dominées, baignent toutes dans la même idéologie (ID 1), sous une même hégémonie : car les classes dominantes « y croient » autant que les autres et ne sont jamais les dernières à pratiquer, à leur manière, la dose d'insoumission qui leur permet, justement, de spécifier leurs identifications différentielles... Et enfin, le risque d'assimiler « l'idéologie dominante » à l'une des conceptions du monde en vigueur dans la société, alors que la relative multiplication des *Weltanschauungen* concurrentes est l'un des traits distinctifs des divers types d'hégémonie — et non de la seule hégémonie juridique. Le seul emploi dépourvu d'équivoque que l'on puisse donner à l'expression « idéologie dominante » est de l'appliquer à un champ idéologique bien précis (n° 18). En effet, on peut dire qu'il existe, à tel moment et en telle société, une idéologie dominante, dans le champ du droit, ou de l'histoire ou de la littérature, etc. C'est-à-dire une idéologie prépondérante, dans un domaine spécialisé (ID 2), défini à une échelle bien précise.

Chapitre 14

Encore l'homme-en-société

« ... l'esprit humain répugne à s'accepter des mains du hasard, à n'être que le produit passager de chances auxquelles aucun dieu ne préside, surtout pas lui-même. »

YOURCENAR.

[Retour à la table des matières](#)

63. En réduisant l'homme-en-société à un stock de propriétés *communes* à tous les individus de l'espèce humaine (n° 10), ne laisse-t-on pas échapper quelque chose qui serait indispensable à l'intelligence du discours social — voire à celle du développement social tout entier ? Quelque chose qui vibrerait de façon inimitable, comme le violon d'Isaac Stern ou le saxophone de Johnny Hodges, comme le style politique de César ou de De Gaulle, comme la révélation religieuse de Moïse ou de Mahomet ? Bref, l'individu humain n'est-il pas ce par quoi *du nouveau* advient en société ?

La question ne se limite certes pas aux « grands hommes » et autres « génies » auxquels les mythologies du discours commun assignent les premiers rôles, sans toujours recevoir le démenti des historiens. Elle vaut, à la limite, pour tout homme. Mais elle est à traiter dans l'ordre S, sans importer subrepticement de la « compréhension » wébérienne (609), ni de l'« action significative » de facture parsonienne (389), ni quelque autre principe psychosociologique, fût-il « freudo-marxisme ». À traiter, aussi, en évitant de s'enfermer dans le débat philosophique où l'homme fait figure d'objet déterminé ou de sujet libre, non sans occuper toutes les positions intermédiaires que la pensée philosophante a pu imaginer.

Ainsi, la première précaution à prendre est de vérifier l'existence de l'individu humain, c'est-à-dire d'observer dans quelle mesure et sous quelles conditions la structure sociale *fait place* aux individus aptes à se singulariser dans l'activité sociale. Ensuite seulement, les rapports entre ces individus singuliers et les

innovations dont l'histoire porte trace pourront être analysés, afin de vérifier ce que l'innovation doit à l'individu humain. Et comme, en ces deux étapes, il n'est question que de *vérifier*, une contre-épreuve nécessaire sera de vérifier ce que, socialement parlant, vérification veut dire.

La recherche des individus peut surprendre. De toute évidence, l'espèce humaine est composée d'individualités physiquement et psychologiquement distinctes (**382-II**). Mais ce sont là des réalités de l'ordre N ou H dont les conséquences ne vont pas de soi dans l'ordre S (n° 10). Rien ne garantit que l'individu naturel et humain soit du même coup *un individu social*, c'est-à-dire un homme pouvant mener, en société, une vie un tant soit peu autonome, voire novatrice. Ne nous hâtons d'ailleurs pas de définir l'individu social, car ses propriétés caractéristiques sont fuyantes : leur inventaire se vide à mesure que l'on fait défiler à l'envers le film de l'histoire. Dira-t-on, par exemple, que l'individu social se reconnaît notamment à sa liberté de mouvement ? Même si l'on néglige les attaches politiques et les nécessités économiques qui fixent plus ou moins les hommes, force sera de distinguer, alors, l'individu-à-auto, l'individu-à-cheval et l'individu-à-pied, car la mobilité de l'homme dépend prodigieusement des moyens mis à sa disposition par la société où il vit. Négligera-t-on ces caractéristiques triviales, pour privilégier d'autres propriétés jugées plus essentielles, telles les capacités de pensée et de réflexion que l'individu peut déployer ? Ce sera pour constater que cet individu a une chance croissante d'être autodidacte, à mesure que l'on remonte les siècles, et pour rappeler que ses chances de lire se raréfient avant que le XV^e siècle occidental l'approvisionne en livres imprimés... et en lunettes (**313**, 244), et qu'elles s'annulent, quelques siècles avant J.-C., faute d'écrit... Quels que soient les traits par lesquels on entend spécifier l'individu social, on découvrira toujours qu'ils ont été acquis — perdus, retrouvés, etc. — à une étape quelconque de l'histoire qui a transformé des bandes animales-humaines en nos sociétés actuelles. Les seules caractéristiques permanentes sont celles que l'humanité a acquises en émergeant de l'évolution des espèces : mais ce sont là des propriétés communes à tous les hommes-en-société, qu'ils réussissent ou non à s'individualiser dans l'activité sociale. Les propriétés de l'individu social sont une variable historique.

L'homme-en-société n'est pas nécessairement un individu social. Il peut le devenir, dans la mesure où la société s'y prête. Selon Marx, cet homme « apparaît à l'origine comme un membre de l'espèce, un être tribal, un animal de troupeau, et nullement comme un animal politique. L'échange est un des agents essentiels de cette individualisation » (**102-I**, 459). Par son allusion à « l'animal politique », Marx s'éloigne d'Aristote, pour qui l'appartenance à une *polis* était le trait le plus civilisé de l'animal humain ; mais Marx ne disconvient pas de l'action individualisante que la Cité peut exercer, du moins chez les citoyens libres : c'est pourquoi il considère l'échange, non comme l'agent exclusif de l'individualisation, mais seulement comme l'un de ses agents essentiels. De son côté, Le Goff qui voit dans l'individu une « création du monde moderne, de la Renaissance » (**261**, 171)

attire l'attention vers un autre agent essentiel : l'acculturation, surtout quand elle relativise la société existante, en exaltant d'anciennes civilisations. Ainsi le processus historique qu'est l'individualisation d'un nombre croissant d'hommes-en-société résulte de mouvements qui affectent la structure sociale en tous les aspects : l'échange *économique*, l'organisation *politique* poliade et une Renaissance éminemment *idéologique y contribuent* à divers degrés.

Tous les déterminants économiques, politiques et idéologiques de l'individualisation affectent le Réseau (n° 11). L'individualisation desserre ou dénoue les liens de la convivance, en multipliant les groupes auxquels participe simultanément un même homme. Quand toute la vie d'un homme-en-société s'inscrit dans un seul et même groupe, la loi de cette « communauté » s'exerce avec une force telle que cet homme a peu de chances de manifester son individualité hors les voies fixées par la coutume. Sauf bouleversement dû à quelque catastrophe naturelle ou guerrière, l'homme excédant les marges d'autonomie que la tradition de sa communauté autorise a toutes chances de finir *amok* et d'être tué ou banni. À l'opposé, les hommes qui vivent aujourd'hui dans les sociétés les plus développées ont à subir beaucoup de lois, mais qui sont soit lointaines et lacunaires, soit proches et contradictoires. Les lois lointaines sont celles qui, de façon explicite ou secrète, régissent l'activité culturelle, le fonctionnement de l'État et le jeu du marché (ou du plan) ; elles sont lacunaires parce qu'elles ne peuvent jamais régir en son détail la vie quotidienne de chacun. Les lois, ou plutôt les coutumes propres à chaque groupe de convivance sont beaucoup plus proches et détaillées, mais la multiplicité des groupes, entre lesquels chaque homme partage son temps, lui laisse cependant de fortes chances d'échapper, au moins partiellement, aux coutumes « locales » et de jouer — fût-ce douloureusement — des « conflits de lois » auxquels il est nécessairement exposé (priorité « à la maison » ou « au travail » ? priorité au « militantisme » ou à la « vie de famille » ? etc.).

Les chances d'individualisation s'accroissent à mesure que le Réseau se complique, mais elles sont également sensibles à d'autres qualités de la structure sociale. Ainsi, à Réseau équivalent, les Cités « antiques » ou « médiévales » lui sont plus favorables que les autres types d'État, parce qu'elles élargissent l'espace du débat politique et donc les marges offertes à l'affirmation autonome des individus. De même, les sociétés marchandes s'ouvrent plus largement aux manifestations d'individualisme, fût-ce par l'expression mineure et versatile de nouveaux besoins (n° 39). En outre, les terrains d'élection de l'individualisme se déplacent selon le type d'hégémonie en vigueur. Dans les FI 2-religieuses, l'individualisation accrue se traduit notamment par le « caractère intensément personnel » de la pratique religieuse (163, 312). Dans les FI 4-juridiques, l'ample diaspora des AI spécialisés offre de multiples exutoires, y compris par la cristallisation de nouveaux AI associatifs ou marchands. Dans les FI 6 ou 7, par contre, l'hégémonie — qui est de type fasciste ou communiste — prend généralement une tournure anti-individualiste. L'individu fait désordre, il répugne

à l'unanimité, il résiste à la mobilisation des énergies nationales, il est à combattre ou à contenir. L'individualisation se poursuit néanmoins, portée par les transformations économiques et politiques qui continuent de multiplier les « sociétés auxquelles un individu peut participer » (254, 144), si bien que la stabilisation *politique* des pays soumis à une telle hégémonie ne reconnaît notamment à ceci qu'un espace de « vie privée » est consenti aux individus.

Au reste, l'individualisation que l'on observe à l'échelle du Réseau et des rapports sociaux qui qualifient son évolution, est un processus relativement massif, puisqu'il intéresse potentiellement l'ensemble de la population. Ce mouvement est toujours précédé par une évolution plus vive, mais plus élitique, qui s'observe dans les lieux où le pouvoir et la richesse se concentrent. Le noyau de l'AE (t. 3, n° 40), les quasi-appareils « d'en haut » (t. 3, n° 34) et, plus généralement, l'ensemble des hommes reliés par le ou les réseaux idéologiques *secondaires* (n° 11) présentent, en toute société, une densité de « talents » — c'est-à-dire d'individus aptes à se singulariser — qui est nettement supérieure à celle que l'on trouve, en moyenne, dans le ou les Réseaux primaires. Pareto tire de cette constatation toute une sociologie fondée sur l'opposition des masses et des élites (388). On se gardera de le suivre, car la concentration élitiste des individualités n'est qu'un symptôme sous lequel il faut poursuivre la recherche, pour découvrir, dans toute leur généralité, les rapports entre la richesse — ou le pouvoir — et l'individualisation. En réalité, *l'individualisation est fonction du surplus et de sa répartition*. Autrement dit, les chances de transformation des hommes-en-société en individualités aptes à un certain développement autonome dépendent du temps conquis sur les nécessités primaires de la survie collective « c'est-à-dire de la production. Ce temps se matérialise généralement en un surplus que captent les classes possédantes et dominantes : d'où la précocité et la densité élevée de l'individualisation parmi ces classes . Une part du surplus ainsi capté assure l'entretien des appareils étatiques et idéologiques (t. 3, n° 46) : d'où la mobilisation de « talents » par ces appareils. Au fil des millénaires, le surplus global s'accroît cahin-caha, tandis que s'élargit l'espace social qu'il irrigue : d'où une certaine extension des chances d'individualisation. En certaines sociétés — qui sont, très précisément, les plus développées — il vient même un moment où, à la limite, tous les hommes-en-société bénéficient d'une partie du surplus — ou, ce qui revient au même, d'une atténuation de l'exploitation. Je vise par là moins les générosités du *Welfare State* (t. 5, n° 11) que *l'abréviation générale du temps de travail*. Au lieu de se matérialiser en surplus de produits, du temps devient libre pour tous les hommes, et ce surplus de loisirs est propice à l'individualisation. Toutefois, celle-ci n'est pas une fonction directe et quasi mécanique du surplus de produits ou de loisirs. Les chances d'individualisation ainsi multipliées ne se concrétisent que dans la mesure où la domination politique et l'hégémonie idéologique s'adaptent, pour « laisser-faire, laissez-passer » les individus. À mesure que l'homme-en-société a chance de s'individualiser, la société-à-individus doit s'inventer...

Peu à peu, la définition de l'individu social se précise. Elle postule l'existence, en toute société, d'un potentiel d'individualités très diverses qui s'épanouiront ou non selon les chances que leur offre l'organisation sociale. Ce postulat répète sous une nouvelle forme une conclusion déjà établie (n° 8), à savoir : la riche diversité des sujets humains. L'individu social n'a rien de prédestiné, c'est un homme à qui les agencements sociaux où il s'inscrit, sa vie durant, laissent une chance de se manifester de façon autonome. Mais, en se singularisant de la sorte, l'individu social ne bondit pas hors « son » temps, ni hors « sa » société : il imagine, il innove, il invente quelque pratique nouvelle, il crée, en bricolant avec les mots, les matériaux, les usages et les idées disponibles autour de lui. Encore faut-il que son innovation, modeste comme une bouture de jardinier ou bouleversante comme une prophétie réussie, ait prise sur son monde (n° 64) : sinon, ce n'aura été qu'une fantaisie individuelle, un rêve, une manie, c'est-à-dire, socialement, rien. Ainsi l'individu *social* est social à plusieurs titres : par ses conditions d'émergence, par ses conditions d'action et par l'accueil qui lui est fait dans la société, proche ou lointaine, où son autonomie se manifeste. Toutefois une ambiguïté reste à lever : que faut-il entendre par *l'autonomie* dont l'individu social a été plusieurs fois crédité ?

On ne progresserait guère si l'on assimilait l'individu social autonome à l'une quelconque des figures du « sujet ». Le « sujet » des psychanalystes n'est pas ici en cause, puisqu'il désigne une qualité commune à tous les hommes-en-société (n° 8). Le « sujet » philosophique n'est pas d'un grand secours, même si, bénéficiant de la refonte hégélienne des dires de Descartes et de Hume, il est, en outre, pourvu par Marx d'une aliénation où sa dépendance sociale s'exprimerait (n° 2) ; car, en ces formes, comme en toutes celles que les philosophies ultérieures continueront de produire, le « sujet » ne cesse d'osciller entre une représentation transhistorique de l'homme *in abstracto* et une exploration, plus ou moins subtile, de propriétés communément répandues chez les hommes, indépendamment des rôles concrets que l'organisation sociale leur laisse jouer. Le « sujet » althusserien qui est constitué comme tel parce que l'idéologie « l'interpelle » (5, 110) a même valeur que les précédents : c'est une hypothèse philosophique transhistorique, puisqu'elle est liée à l'existence de « l'idéologie en général » (ID 0), si bien que tous les hommes-en-société en sont justiciables (n° 5). Les « sujets » éminés par les diverses idéologies spécialisées, pour réduire l'homme à ce que leurs discours peuvent en saisir, n'éclairent pas davantage l'autonomie de l'individu social, même si souvent ils la postulent : l'âme religieuse, l'« acteur » sociologique, *l'homo aeconomicus*, le sujet de droit ou « personne juridique » et tous les autres petits bonshommes des discours savants jouissent, en effet, d'autonomies taillées à la mesure des mécaniques théoriques qu'ils doivent faire fonctionner.

Par comparaison, les « sujets » que les historiens mettent en scène ont quelque chose de rafraîchissant : ils « vivent » au moins autant que les héros de théâtre, du roman ou du cinéma, sinon à la manière des hommes vivant en société. Mais ces « sujets » historiques sont trop souvent des miroirs où l'historien projette son temps

et ses rêves autant que ses savoirs. On est alors réduit à observer les masses de « sujets » qui sont le matériau brut de l'histoire réelle : les « sujets » étymologiques, ceux qui sont « sujets » parce que soumis à la domination d'un quelconque prince. Ces « sujets » disparaissent d'ailleurs, lorsque la logique de l'État-nation devient prépondérante (n° 61) : l'égalité juridique les convertit en « citoyens ». Le passage des « sujets » aux « citoyens » n'est certes pas sans rapport avec le processus d'individualisation. Les États pourvus de « citoyens » prêtent une plus grande attention à ceux-ci : ils en dressent l'état civil et ne cessent de les recenser de diverses façons pour « individualiser » les taxations, prestations et votations que la bonne marche de l'État requiert. Néanmoins, le couple sujet/citoyen — qui renvoie à l'organisation politique de la société — ne recouvre jamais la distinction des individus autonomes et des hommes-en-société : l'autonomie n'est pas le propre de tous les « citoyens », loin s'en faut, et elle n'est pas absente des sociétés à « sujets ».

Les individus sociaux sont *rendus autonomes* par le fait que le tissu des relations sociales se distend ou se déchire *autour d'eux*. Par le fait qu'une brèche s'ouvre à leur portée, ladite brèche n'étant pas la grande déchirure novatrice que les effets cumulatifs de leurs activités produiront éventuellement, mais le bref accroc initial par où leur action est comme aspirée. La brèche où Mahomet s'engouffre ne s'étend pas de l'Arabie à l'Espagne ou à la Perse ; ce n'est qu'une lézarde courant de La Mecque à Médine. Les individus sociaux sont aptes à l'autonomie, mais c'est de la structure sociale que leur vient cette aptitude, quand, du potentiel d'individualités toujours *présent* en son sein, elle laisse passer plus ou moins d'initiatives. Avant comme après Mahomet, on a décapité maints « agitateurs » à La Mecque, quand le tissu social n'était pas encore déchiré ou déjà réparé. L'initiative autonome qui sourd de toutes les déchirures du tissu social se perd ou s'enfle selon l'ampleur des intérêts sociaux qu'elle révèle et cristallise (n° 47). Ses conséquences proches et lointaines dépendent de la qualité du tissu social. Les Seigneuries et Principautés fragiles, puis les Royaumes et Empires « flottants » (n° 61) où Mahomet et ses disciples se répandent, sont des sociétés au tissu lâche, peu capables de résister à une innovation qui, pour elles, ne prend plus la forme d'une prédication individuelle, mais celle d'une croisade armée de sourates et de sabres.

Les sociétés soumises à la logique de l'État-nation (n° 61) résistent mieux à l'innovation, parce qu'elles y sont adaptées. On jugera plus tard de la reproduction transformatrice (t. 1, n° 141) qui les caractérise, mais il suffit d'observer les sociétés contemporaines pour apercevoir certains traits, au moins, de cette reproduction qui, jusqu'à un certain point, se nourrit d'innovations. En fait, les chances accrues d'individualisation qu'elles offrent ont pour contrepartie une puissante capacité d'endiguer l'innovation : vers l'industrie qui aspire les inventions techniques, vers l'industrie et le commerce que les besoins nouveaux stimulent, vers les innombrables champs idéologiques où fleurissent les idées nouvelles et vers l'État lui-même qui ne cesse de promulguer de nouveaux règlements, etc. L'autonomie et l'initiative individuelles sont ainsi sollicitées et *socialisées* par de

multiples filières : les mailles du tissu social sont élargies à cette fin. Ce qui n'empêche pas les déchirures dues aux crises de toute sorte et de toute ampleur, du fait desquelles l'autonomie individuelle s'épand en terrain inconnu, révèle et cristallise de nouveaux intérêts et impose aux structures sociales des transformations majeures.

[Retour à la table des matières](#)

64. L'autonomie individuelle et l'innovation sociale ont été traitées jusqu'ici comme des catégories générales liées entre elles. En réalité, l'innovation enveloppe d'un seul mot des processus très divers, qui font place à une autonomie individuelle modulée de différentes façons. Les mots ne manquent pas pour désigner les innovateurs de toute sorte : prophètes, inventeurs, artistes, etc. — mais il faut les tenir à bonne distance critique, pour vérifier leur signification et pour la dégager de la gangue idéaliste qui, toujours, les entoure.

Weber est attentif au prophétisme. Le prophète lui apparaît comme « un porteur de charismes purement personnels qui, en vertu de sa mission, proclame une doctrine religieuse ou un commandement divin » (**200-I**, 464). Le prophète s'annonce de lui-même en affirmant sa mission. Si sa parole suscite de l'intérêt, sa prophétie commence à prendre corps. En effet, le charisme que Weber reconnaît aux prophètes, comme à certains dirigeants politiques (t. 5, n° 2), tient tout entier dans la confiance de ceux qui « tombent sous le charme ». Autrement dit, le charisme se résout dans la rencontre d'un intérêt social (n° 47) et d'un discours singulier. Quand la « prophétie a du succès, le prophète gagne à sa cause des auxiliaires permanents... qui lui sont attachés par des liens purement personnels » (**id.**, 475). Weber a raison de marquer cette étape décisive où l'innovation prophétique commence à devenir une entreprise collective. La *Gemeinde* — ou « communauté émotionnelle » — qui assemble les premiers disciples, consacre le prophète dans « sa mission » et convertit son action, naguère individuelle, en une microforce sociale que d'éventuels succès ultérieurs transforment nécessairement en un AI : la prophétie s'étouffe et la *Gemeinde* se dissout ou s'enkyste en une secte, si, par fondation d'une Église nouvelle ou par subversion d'une Église existante, le discours prophétique ne réussit pas à s'épanouir en un discours religieux dûment appareillé. Quand cette percée est réussie, quand, par exemple, une « prophétie éthique » — c'est-à-dire l'embryon d'une « religion de salut » — « s'est frayé un passage à travers les normes stéréotypées, rituelles ou magiques, il peut en résulter de profondes révolutions — subites ou graduelles — dans l'organisation quotidienne de la vie, en particulier dans le domaine économique » (**id.**, 585). Weber, qui se plaît à « réfuter » Marx par cette dernière remarque, a raison de noter le combat par lequel le prophète doit « se frayer un passage » dans le discours établi et de souligner que la novation prophétique peut finir par porter d'immenses conséquences, en tous domaines. Mais, s'il prêtait attention aux

puissants intérêts sociaux que la prophétie doit mobiliser pour se diffuser (n° 47) — sa « réfutation » s'effondrerait.

À suivre les prophètes qui « ont du succès », on risquerait d'oublier que la prophétie ne porte pas en elle-même les conditions de sa réussite. Elle doit *intéresser*, faute de quoi elle échoue plus ou moins piteusement. L'histoire de toutes les sociétés soumises à une hégémonie religieuse ou coloniale est riche de prophéties avortées (p. ex. : **261**, 143), confinées en sectes mineures, ou canalisées vers de nouveaux ordres religieux (**196**). Sans parler des prophètes privés de tout disciple et dont une névrose est peut-être le seul recours (**352**, 66). Nul ne réussit à prophétiser, si « sa » société ne s'y prête pas. Bourdieu voit clairement ce point : « le prophète est l'homme des situations de crise où l'ordre bascule et où l'avenir entier est suspendu » (**163**, 331). La force dont il dispose « dépend de [son] aptitude... à mobiliser les intérêts religieux virtuellement hérétiques de groupes ou classes déterminés de laïcs » (*id.*, 321). Mais, à tout prendre, les innovations de style prophétique sont-elles nécessairement cantonnées dans le champ religieux ?

Le prophétisme est lié à la religion, parce que de très nombreuses sociétés ont été soumises à une hégémonie religieuse pendant la majeure partie de leur histoire et que, de ce fait, les crises que ces sociétés ont traversées ont toujours eu une dimension religieuse. Lucien Febvre confirme, *a contrario*, la puissance de cette liaison historique, en montrant pourquoi, en son siècle religieux, Rabelais n'a pas été et ne pouvait être une sorte de prophète de l'incroyance : l'eût-il tenté que sa pensée eût été « dépourvue de toute portée historique et humaine » (**171**, 324). Mais Weber voit bien que « le prophète est toujours... proche du démagogue, du publiciste politique » (**200-I**, 469) et il ouvre ainsi la voie à la reconnaissance d'autres prophétismes, nullement religieux, parce qu'ils se manifestent dans des sociétés soumises à une hégémonie autre que religieuse. On conçoit ainsi que certaines prédications politiques, débouchant finalement sur la formation d'un parti ou d'un régime de caractère populiste ou fasciste (t. 5, n^{os} 54/58), puissent être, elles aussi, de caractère prophétique, avant de s'épanouir en un AI ou en un État où, comme dirait Weber, le charisme est condamné à se « routinier », ne serait-ce que pour assurer la pérennité de l'institution. Le prophète Jésus est fondateur d'Église, le prophète Mahomet est fondateur d'Église et d'État(s), le prophète Khomeiny est rénovateur d'une Église(s) et surtout d'un État, le prophète Hitler est fondateur de parti et, pour un temps, rénovateur d'un, puis de plusieurs États, mais les formes qu'ont prises ces prophéties et les domaines où leurs effets se sont fait sentir ne doivent rien aux prophètes eux-mêmes. Chacun d'eux a répondu à la crise de « sa » société, par des moyens que celle-ci pouvait *entendre*, à la différence d'autres candidats prophètes qui répondaient à la même crise par un discours inaudible, c'est-à-dire inadapté à la société en crise.

Le prophétisme, ainsi généralisé, est un style d'innovation caractérisé par un « messenger » automissionné ; par un message reçu avec ferveur dans un premier cercle de disciples et qui tire toutes ses preuves de la parole du maître ; et par un

leadership durablement acquis au prophète-fondateur, nonobstant l'institutionnalisation progressive de l'AI qui groupe ses suiveurs devenus plus nombreux. L'innovation prophétique est souvent tentée et presque aussi souvent manquée. Quand, à la faveur d'une crise convenable, elle réussit à percer et à s'enfler, elle constitue une force *irrationnelle* d'une énorme puissance. Irrationnelle, parce qu'elle est emportée par sa seule logique. Tout messianisme entraîne un millénarisme, tout prophète se veut à la césure de l'histoire. Le prophétisme ne s'éteint que par la mort — naturelle ou civile — du prophète ou par l'écrasement de ses disciples sur quelque obstacle insurmontable : une Église féroce pour les hérétiques, un État qui réprime la prophétie délirante, une puissance étrangère où la croisade vient se briser, etc.

Plus modeste que le prophétisme, la *création* est aussi plus fréquente. Le créateur innove souvent dans les limites d'un champ idéologique déjà constitué. Il est celui qui trouve, le trouvère, le *trobador*, modeste inventeur de nouveaux contes. Il est l'artiste qui rénove un art quelconque, le « bricoleur de génie » (75) qui assemble de nouvelles machines, le faiseur de modes, l'inventeur, etc. S'il bouscule les limites préétablies, à la manière d'un Breton jetant de divers côtés les grappins du surréalisme, son ambition est néanmoins autolimitée, fût-ce en traitant par le mépris ce qui reste hors de sa portée. S'il suscite la formation d'un nouveau champ idéologique, comme Freud, c'est toujours aux marges d'un domaine antérieurement établi, par une sorte d'excroissance : la psychanalyse naît comme une hernie sur le corps médical. Le créateur parle le « langage » propre à un domaine préexistant. Il manie le pinceau, la caméra, les concepts, les rimes ou les équations dont un domaine est coutumier et il dit, en ce langage auquel il ajoute du sien, quelque chose de nouveau : non comme l'enfant qui crée des « mots d'enfant » en trébuchant dans son apprentissage langagier, mais par quelque propos délibéré dont la motivation importe peu. Peu importe que Freud ait été un m'as-tu-vu de la psychiatrie et Breton l'apôtre d'une renaissance artistique — ou l'inverse... — car l'un et l'autre ne sont devenus créateurs que par un suffisant accord entre leurs novations et les attentes du ou des champs idéologiques que ces novations concernent. Lesdites attentes s'analysent comme les intérêts sociaux émergents (n° 47), à ceci près qu'elles sont spécifiées par la logique propre de l'idéologie spécialisée en vigueur dans un champ donné, tout en étant sensibles aux rumeurs de la société enveloppante (n° 4). Ces attentes sont, par exemple, les insatisfactions théoriques de certains au moins des psychiatres contemporains de Freud. Pour être entendue, la novation freudienne doit, au moins ponctuellement, parler leur langage et capter leur intérêt.

Mutatis mutandis, il en va de même pour toute création : c'est nécessairement une discontinuité relative. Plus la discontinuité est grande, plus la novation est difficile à recevoir et paraît révolutionnaire. Si bien que les promoteurs de telles révolutions — surréaliste, relativiste, psychanalytique, marxiste, etc. — se font parfois entendre en usant, *volens nolens*, de moyens qui s'apparentent au prophétisme, par exemple en provoquant ou tolérant la formation d'une *Gemeinde*.

Mais cette caractéristique occasionnelle demeure accessoire, car la création est essentiellement *rationnelle*, en ce sens qu'elle articule ses raisons et s'assigne des fins limitées. Cela ne suffit d'ailleurs pas à l'abriter de l'échec. L'histoire des novations réussies est d'autant mieux connue que l'historiographie savante ou banale tend à assigner à toute chose un « inventeur ». L'histoire des novations tentées est bien connue également, grâce à la recherche des précurseurs qui fleurit en tous domaines et grâce au mythe romantique du « génie méconnu ». Mais l'immense histoire des créations avortées demeure quasiment immergée : il faut connaître l'enfer éditorial des manuscrits impubliables pour entrevoir ce domaine...

Le prophète et le créateur opèrent initialement comme individus isolés. Leur premier cri est solitaire. Mais il est d'autres individus qui trouvent à exprimer leur autonomie en des institutions agencées pour lui faire plus ou moins place, si bien que ces institutions deviennent de véritables foyers d'innovation, soit dans leur propre champ, soit même vis-à-vis de la société enveloppante, lorsque celle-ci est travaillée par une crise. Tous les AI organisés de façon à donner à leurs agents une certaine distance critique vis-à-vis de l'idéologie spécialisée qu'ils produisent jouent constamment un tel rôle. L'AI philosophique qui s'étoufferait faute de désaccords à débattre est, à cet égard, un prototype et un modèle (n° 27). Tous les AI scientifiques ont même valeur. Suivant leur exemple, les entreprises qui découvrent les bénéfices de la science appliquée (t. 2, n° 65) en viennent peu à peu à favoriser, en leur sein, l'invention technique, organisationnelle ou mercantile. Cette dernière marque un tournant, déjà repéré — le passage à la production de la demande, à l'invention de besoins stimulables (n° 39). L'innovation perd ici plusieurs de ses charmes. Aucune des mythologies et des mystiques dont le prophétisme et la création peuvent être empreints n'a plus cours quand la « créativité humaine » est canalisée par la production ou disciplinée par des recherches scientifiques que l'appareillage requis rend collectives. Encore faut-il ne point oublier les contraintes qui règlent de loin cette innovation plus ou moins collectivisée : l'individualisation doit avoir accompli d'immenses progrès (n° 63), pour qu'un vaste potentiel d'individus aptes à manifester quelque autonomie soit disponible en de nombreux AI et dans les services de maintes entreprises ou administrations. Sous d'autres logiques, plus conformistes que celles de l'État-nation (n° 61), l'innovation canalisée par une institution demeure exceptionnelle : il faut des princes éclairés, des marchands riches et curieux ou des libertés citadines, pour que la pensée ait chance de briller d'un feu nouveau. Mais, à leur tour, les pôles de l'innovation que sont les « princes éclairés » et autres singularités individuelles relèvent de conditions sociales qui restent à préciser.

Auparavant, il convient de repérer un quatrième style d'innovation qui — tout en laissant à l'initiative individuelle beaucoup moins de jeu que le prophétisme, la création ou l'invention institutionnalisée — se nourrit néanmoins d'activités individuelles arrachées à l'inertie des conformismes et des traditions. D'activités qui, de ce fait, sont vécues ou jugées comme vocations, zèles, etc. Ce style est celui du militantisme, lequel ne doit pas être réduit à sa signification politique

étroite. Tous les militants sont les zéloteurs d'un AI, mais ce peut être un AI ecclésial — on les dira prosélytes, « missionnaires », etc. — ou une association à objectifs plus limités que ceux des partis ou des syndicats (t. 3, n° 20) ; ce peut être également un AI scolaire : les instituteurs français du dernier XIX^e siècle furent très souvent les militants de l'« instruction » et du « progrès » (n° 79) ; ce peut être, enfin, un AE militaire converti, par quelque État conquérant, en soutien d'une action de « civilisation » : militant, militaire, l'étymologie ne les apparente pas sans raison. Aucune frontière étanche ne borne l'horizon du militantisme, du côté de l'État comme du côté du marché — même si le zèle administratif est chose plus rare que le quasi-militantisme commercial. Pris en toutes leurs variantes, les militants sont novateurs par ce qu'ils diffusent, plus que par ce qu'ils inventent : ils forment et élargissent des publics (n° 12) et, de ce fait, ils transforment peu ou prou le discours commun. Toutefois, ils peuvent être doublement novateurs s'ils inventent de nouvelles « pédagogies » au bénéfice de l'AI qu'ils servent et, *a fortiori*, s'ils infléchissent l'orientation générale de cet AI.

Le rôle assignable à l'autonomie individuelle va décroissant, du prophétisme au militantisme. L'innovation peut même se dépersonnaliser totalement lorsqu'elle est le résultat indirect et involontaire des mixages d'hommes provoqués par les divers mouvements de la vie sociale. À des titres divers, les soldats, les pèlerins, les marchands, les touristes, les migrants et les exilés font connaître quelque aspect de leurs sociétés d'origine et contaminent peu ou prou le discours social en vigueur dans leurs sociétés de destination. Ils sont généralement les propagateurs inconscients *d'innovations qui, pour eux, ne sont que des habitudes*. Dans les sociétés ouvertes à l'innovation, la simple succession des générations devient, elle-même, un diffuseur de nouveautés, ne serait-ce qu'en répandant les modes et les goûts par lesquels la jeune génération affirme sa nouveauté.

L'ensemble des processus d'innovation est ressaisi par le tableau 8 ci-après. Je dis l'ensemble, car il est théoriquement licite de rapporter au seul discours social toutes les innovations dont les sociétés peuvent être le siège. De par leur nature et leurs conséquences, beaucoup d'entre elles se manifestent principalement dans l'instance économique ou politique, tel le suffrage universel ou le salariat. Pourtant, il n'est jamais d'innovation économique ou politique qui puisse être muette : claire ou vague, une certaine idée des pratiques que le salariat résume, se forme nécessairement dans l'esprit des pratiquants ; pertinente ou biaisée, une certaine idée du suffrage universel accompagne — et même : précède — cette innovation qui est aussi une réforme. En revanche, il est maintes novations idéologiques qui, au moins pour un temps, n'entraînent aucune modification perceptible par les instances économique ou politique. Ainsi, le discours social enregistre toutes les novations où qu'elles se produisent, même si cet enregistrement est toujours d'une fidélité critiquable (n° 65).

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

TABLEAU 8			
L'INNOVATION ENREGISTREE PAR LE DISCOURS TOTAL			
		Où se manifeste-t-elle ?	
		Dans le discours social commun (= dans le Réseau)	Dans un champ idéologique spécialisé (= dans une idéologie au sens ID 2)
Par qui est-elle initiée ?	Par un individu non légendaire (= effectivement repérable)	Prophétisme ¹	Création
	Par un collectif d'individus « responsables et volontaires », généralement groupés dans un AI	Militantisme	Recherche ²
	Par un collectif non ou peu distinct, formé d'individus « inconscients de leur rôle ou novateur »	Migration ³	4
NOTES ¹ Voir le texte. ² Résume toutes procédures collectives d'innovation spécialisée. Voir texte <i>supra</i> . ³ Voir texte.			

Le tableau 8 permet de repérer deux cas particuliers que l'analyse précédente a négligés. Le plus simple correspond à la note 4. On peut se demander si certaines *fécondations idéologiques dérivées de migrations massives* devraient s'inscrire ici. Je pense, par exemple, aux universités américaines des années 1930-1940 qui furent approvisionnées en professeurs souvent éminents, par le triomphe du nazisme, en Allemagne puis en Europe. Plus diffus, l'exil des Huguenots vers la Hollande et la Prusse, après la révocation de l'Édit de Nantes, eut peut-être même

valeur. À tort ou à raison, j'ai néanmoins le sentiment que la fécondation systématique d'AI spécialisés, par suite de migrations massives, est une singularité, plus qu'une régularité sociale, d'autant qu'il ne faut pas la confondre avec les mouvements individuels de savants ou d'artistes attirés par les princes ou, plus tard, par les universités et d'autres institutions. Élitique ou systématique, le *brain-drain* est l'effet d'une politique visant à stimuler la création et la recherche ; il peut être aussi un effet du marché ; mais non le bénéfice indirect d'un exil massif et contraint. Le second cas particulier — qui correspond à *la note 1* — résulte d'une *coïncidence*. Toute structure sociale présente certains points nodaux où un individu est nécessairement mis en relief. La position du prince en est l'exemple le plus évident, mais non le seul. Gramsci, qui a longtemps médité sur les œuvres de Croce et sur sa position sociale, a bien mis en lumière le rôle du « grand intellectuel », comme effet de la structure idéologique ou, plus exactement, comme effet inscrit dans le champ de l'information (n° 29). Le chef d'entreprise, cher à Schumpeter, occupe, lui aussi, un point nodal, à un stade suffisant de la concentration industrielle. Pour s'en tenir à l'exemple du prince, il est clair que cette position nodale a souvent été tenue par des hommes d'une honnête banalité, qui ont régné comme d'autres labouraient, sans génie sinon sans *décorum*. Néanmoins, tout prince doté d'une idiosyncrasie originale s'est trouvé en position d'exprimer son individualité. Les fondateurs de dynastie ont dû conquérir leur trône en manifestant des talents de prophète ou de créateur (dans l'art guerrier ou politique). Les héritiers d'un trône bien assis ont pu, à l'occasion, manifester de semblables talents (p. ex. 400, 37). Mais que de Louis négligeables pour un Louis XIV !

Le tableau 8 semble souffrir d'une grave lacune : la révolte n'y apparaît nulle part. C'est qu'il convient de se défaire de ses images romantiques, pour en saisir la réalité. Quand la révolte est un mouvement social effectif, une « émotion » collective ou une action de plus vaste ampleur, le révolté n'est déjà plus une figure singulière. Son individualité se révèle et s'affirme dans une lutte sociale où les personnalités les plus diverses se trouvent entraînées et, souvent, transformées. À la limite, les révolutions produisent les révolutionnaires. L'inverse est-il vrai ? La révolte, considérée comme réaction individuelle, désigne un quelconque refus de l'ordre établi, des idées reçues, des usages en vigueur. Il est difficile d'en supputer la fréquence, dans les divers types de société où elle n'a laissé aucune trace parvenue jusqu'à nous : qui saura jamais combien de Spartacus furent matés au premier geste d'humeur ? Même les sociétés lourdes d'archives pénales et d'enquêtes sociologiques laissent mal cerner ce phénomène que l'individualisation croissante rend néanmoins plus tolérable. Pourtant, il est clair qu'aux limites de la délinquance, de la déviance, de la marginalité, de l'anarchisme, de la bohème et du non-conformisme, se laisse percevoir tout un monde de révoltes individuelles — originales ou stéréotypées, éclatantes ou limitées. Mais en quoi participent-elles de l'innovation sociale, révolutionnaire ou non ? En ceci qu'elles constituent, de fait : un militantisme diffus pour d'autres genres de vie ; un appoint éventuel à d'autres

militantismes organisés par quelque AI (ainsi, les partis révolutionnaires essaient, non sans peine, d'organiser certains au moins de ces révoltés) ; et, enfin, une source éventuelle de « création », c'est-à-dire de transformation novatrice s'opérant dans quelque champ idéologique spécialisé, tels ceux des arts. À quoi il faut évidemment ajouter un autre potentiel de révoltés, nullement enclins à la marginalité : ce sont les révoltés qui trouvent, dans le syndicalisme, l'activité politique, la charité, l'écologie ou la propagation d'une foi, l'exutoire de leur révolte. Bref, la révolte est un ressort de l'innovation, mais non l'un de ses styles.

[Retour à la table des matières](#)

65. Ce chapitre cherche l'homme parmi les hommes-en-société. Il constate que les chances d'autonomie offertes aux hommes singuliers s'accroissent par l'effet d'un processus d'individualisation qui est de nature sociale (n° 63). Il observe que les manifestations de l'autonomie individuelle se moulent en divers styles d'innovation, cernés de lourdes conditions sociales (n° 64). Par un réglage différent du « microscope social » il pourrait certes constater que — comme vient de le suggérer l'examen des révoltes — l'initiative individuelle est plus riche que ne le donne à penser l'étude des innovations repérables à l'échelle sociale. En effet, plus les individus sont nombreux à jouir d'une certaine autonomie, plus fréquentes sont leurs initiatives. Mais ce sont presque toujours des initiatives de courte portée. Des mots, des gestes, des idées, des pratiques diverses ne cessent d'être inventés et donnent du sel et de l'imprévu à la vie quotidienne des groupes de convivance (n° 11). Pourtant, dans leur quasi-totalité, ces inventions sont des réinventions, des variations à l'infini sur des thèmes déjà diffusés dans la société. À l'échelle sociale, rien n'est changé par ces innovations répétitives. En d'autres termes, la société compte plus d'innovateurs que d'innovations véritables.

Cependant, la société change peu ou prou. Des innovations s'y manifestent et s'y diffusent que l'on a examinées, jusqu'ici, « à l'endroit », en prêtant attention aux individus innovateurs : il reste à les examiner « à l'envers », du point de vue des « innovés ». Pourquoi et comment le nouveau s'impose-t-il ? Pourquoi et comment les « vérités » d'hier cèdent-elles la place aux « vérités » d'aujourd'hui ?

La question posée en termes de *succession des « vérités »* permet de reprendre, sous un nouvel angle, l'examen de l'efficacité symbolique du discours commun et des idéologies spécialisées (n° 9). En effet, toute innovation se traduit par l'entrée en vigueur de pratiques et représentations qui deviennent évidentes, usuelles ou, à tout le moins, admissibles — c'est-à-dire qui reçoivent une certaine validation sociale, qui se rangent, à quelque titre et à quelque degré, parmi les « vérités » reçues, aux lieux et places ou aux côtés d'autres « vérités » du même genre. Autrement dit, ces nouvelles pratiques et représentations se « vérifient » pleinement ou partiellement, en s'insérant dans le discours social.

Je n'ignore pas que les mots « vérités » et « vérification » viennent d'être employés de façon inhabituelle. Mais que découvre-t-on en questionnant les habitudes ainsi dérangées ? D'abord, un immense débat philosophique qui dure, au moins, depuis Platon et où « la vérité » s'oppose à « l'erreur » en un combat titanesque que nul arbitre ne tranchera jamais, même si les combattants changent, à l'occasion, d'apparence, pour devenir « connaissance » et « ignorance », « lumières » et « obscurantisme » ou « science » et « idéologie ». Ensuite, de multiples « vérités », moins pourvues d'opposants directs, mais souvent parées de qualificatifs qui tendent à les délimiter : ce seront, au choix, des « vérités » scientifiques, expérimentales, empiriques ; des preuves juridiquement validées ; des résultats théoriquement fondés ; des certitudes religieuses, esthétiques, morales ; des raisons nécessaires ou suffisantes ; etc. Enfin, les modestes « vérités » du discours commun, moins riches de nuances et de justifications, mais qui corrigent ce défaut par de fortes convictions dont les deux points d'appui les plus solides sont « moi, je pense que... » et « tout le monde sait bien que... ».

Or ces convictions naïves et puissantes valent d'être notées, parce qu'elles mêlent intimement non point les deux sources de « la » vérité, mais les sources des deux catégories de vérités. La première catégorie est celle des vérités de l'ordre H, celle des absolues certitudes, des évidences intuitives et autres intimes convictions que l'activité consciente de chaque homme peut mitiger de prudences et raisons tirées de son expérience sociale, mais dont il ne peut maîtriser la source inconsciente : au principe de chaque vérité subjective s'impose un « C'est ça ! ». Dès lors, chaque vérité subjective est soumise à tous les aléas de la communication interpersonnelle, dès qu'elle cherche à s'explicitier. Elle ne prouve, au mieux, que la conviction de qui la profère.

Les vérités de la seconde catégorie sont celles qui se construisent et fonctionnent en société. Elles sont inévitablement contaminées par les vérités de l'ordre H, comme il apparaît dans le discours commun. Mais précisément toutes les vérités de l'ordre S s'efforcent de se défendre contre les aléas et les incertitudes des affirmations, témoignages et souvenirs individuels. Elles s'affirment et s'affinent en élaborant diverses précautions qui toutes tendent à les objectiver, c'est-à-dire à les « désobjectiver ». La qualité des précautions qu'elles mettent en œuvre est leur principal repère distinctif.

Il en va des vérités de l'ordre S comme des mœurs : ce sont *des pratiques sociales*. Les mœurs servent de matière première à des idéologies au second degré qui les raffinent et tendent à les normaliser en morales. Les vérités font, elles aussi, l'objet de réflexions qui visent à en tirer raison et à mieux les ajuster. Toutefois, ces méthodologies sont moins répandues dans le discours commun, que ne le sont les morales, car leur pluralité conflictuelle dérange l'action de beaucoup d'AI : « la » vérité souffre de toute compétition. Mais chaque idéologie spécialisée est attentive à sa propre vérité, c'est-à-dire à ses propres critères de validation ou de vérification : sa logique propre a toujours un aspect méthodologique. Au dernier

étage, enfin, de même que les morales servent de base à diverses sublimations éthiques, de même les vérités méthodologiques sont passibles d'une réflexion philosophique qui peut se déployer d'un horizon à l'autre : de l'extrapolation idéaliste d'une vérité subjective à l'élaboration matérialiste d'une épistémologie attentive à l'adéquation de la représentation au réel (t. 1, n° 3). La vérité des « vérités sociales » n'est pourtant pas dans ces débats : elle se joue tout entière dans les pratiques sociales « vérificatrices ».

La première des vérités sociales est l'évidence acceptée par le discours commun — l'opinion commune, comme disait Platon. Cette vérité tire ses preuves du spectacle du monde, de la tradition et de l'expérience invoquée par les hommes d'âge et de poids — laquelle n'a rien à voir avec l'expérimentation. C'est une vérité de bon sens, toujours robuste et parfois intransigeante : elle inspira les juges qui condamnèrent Socrate. Mais ce n'est pas une vérité constante. Elle fluctue selon les conflits qui travaillent la société. Elle se transforme peu à peu, pour autant que les AI réussissent à enraciner dans le discours commun quelque aspect de leurs discours spécialisés (n° 16). L'opinion commune garantit que le Soleil tourne autour de la Terre, jusqu'à ce que le labour scolaire rende le contraire évident. Bref, l'opinion commune se cultive, sa vérité se nourrit d'autres vérités.

Les vérités religieuses ne contribuent guère à cet enrichissement, car elles procèdent d'une révélation contrôlée que le discours commun doit subir. Dans leurs discours ordinaires, les Églises tiennent pour vrai les dogmes, mystères et interprétations qu'elles produisent. Mais ce travail n'est ni arbitraire, ni aléatoire. Il contrôle la divulgation et l'application d'une révélation première — et parfois renouvelée — laquelle peut être de forme variable : message prophétique, découverte initiatique, etc. D'une religion à l'autre — et d'une époque à l'autre — le poids relatif de la révélation, de ses gloses historiques (patristique, *Sunna* et autres *Talmud*) et de ses interprétations présentes, peut varier dans de larges limites. Mais, en toute hypothèse, le résultat est une orthodoxie, c'est-à-dire une opinion droite et réglée, dont l'Église est gardienne — Même avant que d'autres types de vérités sociales viennent compliquer leurs rapports, l'orthodoxie et l'opinion commune ne font pas toujours bon ménage, car la première a des raideurs dont la seconde s'accommode mal. L'orthodoxie est une vérité normalisante, l'opinion commune « sait vivre ». Quand, d'aventure, la première domestique la seconde, l'hégémonie religieuse s'exalte en fanatisme : c'est le temps où règnent les Savonarole et où périssent les « sorcières de Salem ».

L'épanouissement du droit produit de nouvelles vérités, assez perturbantes. Au mieux de sa *forme*, le droit met en pleine lumière les « moyens d'administration de la preuve », en précisant qui doit prouver quoi et de quelle façon. Les vérités juridiques, établies par les actes dûment formalisés qui préviennent les litiges et par les jugements qui tranchent ces derniers, se dégagent ainsi de l'opinion commune, sans s'abriter derrière aucune révélation. Ce sont des vérités relatives et séculières. Leur établissement révèle aussi la faillibilité des témoignages et

serments humains, voire des juges, si bien que le débat contradictoire et le jugement des juges — par des juridictions d'appel — s'imposent pour mieux tirer le vrai du faux. Toutefois, les vérités juridiques tardent à pénétrer le discours commun. Elles demeurent longtemps réservées aux marchands, propriétaires et autres porteurs d'intérêts substantiels. L'égalité qui sied à la logique de l'État-nation (n° 61) ne suffit pas à rompre cet élitisme : encore faut-il que, dans leur masse, les classes dominées aient des droits à faire-valoir (n° 26) et des associations aptes à les soutenir (t. 3, n° 70), pour que les vérités juridiques contaminent l'opinion commune. Mais, quand ces conditions sont remplies, le discours commun a déjà été travaillé de bien d'autres manières — notamment par l'école, le livre, etc. — si bien que la vérité prouvable, de style juridique, n'y apparaît pas comme une novation sans précédent. Pendant longtemps, c'est donc aux abords du pouvoir et de la richesse que les vérités prouvables du droit ameublissent les esprits. Les AI qui se spécialisent en de nouvelles activités, aux côtés de la religion et du droit, tirent souvent parti du terrain ainsi ameubli.

On se dispensera d'évoquer les nouvelles procédures de « vérification » qui prolifèrent avec ces AI, d'autant qu'elles mêlent de façon inextricable les règles d'appartenance aux normes de validation et qu'elles produisent, de la sorte, des vérités qui n'ont souvent qu'une validité locale. Ainsi, les « vérités historiques » sont le fruit du travail d'historiens qui — quant aux règles d'appartenance — s'autoqualifient selon les critères d'une institution à dominante universitaire et dont les travaux sont validés par référence à une méthodologie dont l'institution est gardienne — mais aussi par des effets de notoriété, diversement médiatisés et mal contrôlables. Donc, plus on s'éloigne des pouvoirs établis au cœur de l'AI historiographique, plus les « vérités historiques » sont exposées au travail déformant des vulgarisateurs, des médias et des intérêts de toute sorte qui s'autorisent des « leçons de l'histoire ». Ce travail déformant n'affecte pas que les « vérités historiques ». Tous les AI « au deuxième (ou au troisième) degré » (n° 28/29) — école, presse, télévision, associations à grande audience — produisent des vérités syncrétiques qui influencent puissamment l'opinion commune, mais de façon contradictoire. L'école use de l'argument d'autorité, mais apprend aussi à « vérifier » : à compter, à mesurer, à observer, etc. La presse et les autres médias produisent des trésors d'évidence qui permettent au « je l'ai vu à la télévision... » d'enrichir l'éternel « je l'ai vu... » ; mais ces mêmes médias révèlent aussi l'extrême diversité du monde réel et imaginaire. Les associations à grande audience ont une efficacité plus courte, mais plus persistante. Elles réactualisent sans cesse leurs propres discours, c'est-à-dire, entre autres, leurs critères d'appréciation ; elles tendent ainsi à incorporer leurs procédures de vérification aux *habitus* de leurs publics. Travaillé par ces divers AI et par leurs équivalents plus modestes des siècles antérieurs, le discours commun devient un « vérificateur » plus exigeant et moins enclin à l'unanimité. L'opinion commune incorpore peu à peu la contradiction et la critique. Elle accepte et pratique la discussion, en des matières de plus en plus nombreuses, et elle tolère plus ou moins généreusement les différences de jugement et d'opinion, c'est-à-dire la pluralité des vérités. Mais cette

capacité d'hétérodoxie, lentement acquise à mesure que la structure sociale s'y prête, demeure très sensible aux fluctuations de l'hégémonie. L'intolérance d'un peuple soumis à une contrainte dictatoriale extrême (t. 5, n° 23), galvanisé par et pour une guerre ou une croisade, ou rendu sensible aux « rumeurs » et aux paniques par quelque crise aiguë, peut succéder, presque d'un jour à l'autre, à une tolérance de bon aloi : la vérité redevient mortellement unique.

Les « vérités scientifiques » sont, elles aussi, des vérités sociales, c'est-à-dire historiques. Elles expriment un état donné du savoir acquis selon les procédures les plus exigeantes que les AI spécialisés aient jusqu'ici produites. Procédures dont l'extrême diversité, d'une science à l'autre, ne doit pas masquer les traits communs : toute science est une théorie (ou mieux : un débat théorique) pratiquement liée à un objet réel, par des méthodes d'observation et de vérification rendues indépendantes des individus singuliers qui les mettent en œuvre (n° 30). Autrement dit, les « vérités scientifiques » sont les plus *déshumanisées* qui soient : par construction, elles sont émancipées de tout sujet. Mais ce sont aussi des vérités sociales « *désocialisées* », c'est-à-dire déconnectées des conditions sociales dans lesquelles elles sont produites : les mêmes résultats scientifiques sont reproductibles — sinon invendables — sous toutes les latitudes politiques et sous tous les climats idéologiques. Mieux, ce sont des vérités sociales à histoire incorporée, en ce sens qu'elles sont toujours conçues comme dépassables ; elles disent une vérité ouverte à toutes les révisions que la poursuite du travail scientifique ne cesse de produire ; leur horizon est l'inatteignable « épuisement » du réel.

Ainsi logées à l'extrême opposé des vérités subjectives de l'ordre H, les vérités scientifiques ne transforment guère l'opinion commune. Les prestiges dont « la » science est parée dans le discours commun résultent des prouesses techniques qu'elle autorise et des mythes dont elle est entourée, mais non des théories, méthodes et pratiques qui sont le laboratoire des vérités scientifiques. La « vérification » scientifique ne contamine quelque peu l'opinion commune que dans la mesure où l'école et certains médias s'emploient, par une pédagogie persévérante, à en faire connaître les prudenances et les tâtonnements. Mais cette mesure est faible, même dans les sociétés les plus scientistes ou les plus techniciennes, car la circonspection et la froideur « inhumaine » de cette « vérification » heurtent le sujet qui git en chaque homme. Gramsci savait bien que « dans les masses en tant que telles la philosophie ne peut être vécue que comme une foi » (254, 190) ; on ne le trahit pas en ajoutant : et « la » science, comme une magie ou, au mieux, comme une technique.

L'évolution historique des « vérités sociales » éclaire d'un jour nouveau les réflexions précédentes sur l'individualisation et l'innovation. Dire que, sous les conditions déjà repérées (n° 63), le développement social accroît tendanciellement les chances d'autonomie des individus et dire, d'autre part, que le remaniement séculaire du discours commun élargit la capacité d'hétérodoxie de l'opinion commune, c'est exprimer, sous deux aspects différents, un seul et même processus

social. Un individu social apte à une certaine autonomie, c'est un homme-en-société, libéré du conformisme d'une vérité unique, d'une opinion commune uniformisante. Même s'il n'innove pas toujours, c'est un homme qui peut manifester les différences qui le singularisent plus ou moins.

De ce point de vue, l'innovation la plus essentielle est la production de nouvelles « vérités », c'est-à-dire de nouvelles procédures de « vérification » et de nouveaux champs d'activité où, nécessairement, de nouvelles « vérités » s'élaborent. En effet, cette prolifération — qui est une autre façon de désigner la multiplication des AI, c'est-à-dire l'enrichissement de la culture (ou civilisation) — finit toujours par rejaillir, de diverses manières, vers le discours commun qu'elle dérange, qu'elle féconde et dont elle élargit la capacité d'hétérodoxie. Mais l'innovation, couronnée par l'admission de nouvelles « vérités sociales », est l'aspect heureux et paisible d'un processus social qu'il serait angélique de réduire à cet aspect — même si les grandes sociologies « culturelles » à la Durkheim ou à la Parsons ne voient que lui. Avant d'être licites et fécondes, les nouvelles « vérités » ont à s'imposer, par des conflits qui ne se réduisent jamais à de courtois débats d'idées. L'innovation productrice de « vérités » nouvelles est d'abord une transformation de la structure sociale : un prophétisme ou un militantisme qui mobilisent d'immenses intérêts sociaux (n° 47) et qui triomphent après de longues et puissantes luttes sociales ; ou, plus modestement, une création ou une recherche qui cristallisent des intérêts sociaux plus limités, mais ne modifient que des champs idéologiques restreints.

Les idéologies philosophiques, morales et autres qui valorisent l'initiative, la responsabilité et l'autonomie de l'homme individuel, manquent souvent leur objet et le desservent même, si elles ignorent les conditions de production et d'entretien de l'individu. Quand elles prêtent à tout homme un libre arbitre inconditionnel, quand elles rejettent comme in— « signifiantes » les conditions sociales où l'« acteur » humain déploie « son » activité, quand elles exaltent le « tragique » de la « condition humaine » affrontée aux « fatalités » sociales, quand elles magnifient l'« être » humain jusqu'à en faire le principe, l'image ou la modalité de quelque « Être » supposé plus essentiel encore et quand elles se livrent à maintes autres variations sur la Personne, le Sujet, l'Esprit, la Conscience, l'Âme, etc., elles détournent l'attention de ce *par quoi l'homme advient* : une transformation convenable de l'objet social où tout homme est pris.

Chapitre 15

L'avenir de l'idéologie

« Autre chose ailleurs se prépare qui ne ressemble à rien, on ignore quoi. »

PINGET.

[Retour à la table des matières](#)

66. L'avenir de l'idéologie est loin d'être un pur problème idéologique. Chaque idéologie spécialisée se répète ou se développe sur sa lancée, tant que sa logique propre demeure souveraine (n° 61). Mais cette souveraineté est vulnérable et conditionnelle. Elle est contestée par d'imprévisibles novations, éventuellement fondatrices de nouvelles logiques (n° 64). Elle est corrodée par la concurrence, volontaire ou non, des autres idéologies spécialisées. Elle est conditionnée par la bonne santé de l'AI porteur de l'idéologie considérée (n° 17) — c'est-à-dire par la pérennité des institutions dont cet AI se compose (t. 3, n° 63) et par l'élasticité des ressources dont il dispose. Les contraintes économiques et les décisions politiques, qui s'infiltrant ainsi jusqu'au cœur de chaque AI, se font sentir de façon plus directe dans les profondeurs du Réseau (n° 11). Les mouvements, souvent lents, qui affectent le discours social commun (n° 19) résultent à la fois de l'inertie de ce Réseau, gardien des traditions, de la pression qu'exercent sur lui les AI propagateurs d'idéologies spécialisées (n° 16) et des transformations structurelles qu'il subit, à mesure que l'organisation économique et politique de la société se modifie. En outre, le discours commun est parfois exposé à d'énormes turbulences, quand une vague de militantisme particulièrement puissante ou une novation prophétique s'y répand (n° 64). Mais il n'est pas de turbulences arbitraires : les idées sur le monde se transforment quand ce monde devient impensable selon les idées anciennes, c'est-à-dire quand une crise profonde travaille la société.

L'avenir de l'idéologie qui semblait devoir résulter d'une myriade de mouvements épars, souvent spécialisés et parfois novateurs, prend dès lors une autre tournure. Il se révèle scandé par des crises, révélatrices d'intérêts sociaux, auparavant étouffés ou déformés (n° 47). Ces crises bouleversent le discours

commun et rejaillissent vers les diverses idéologies spécialisées, mais elles débordent du discours social. Quelle que soit leur séquence événementielle, elles mettent en jeu des pans entiers de la structure économique, politique et idéologique, elles traversent la société de part en part, elles impliquent toutes les classes sociales. Dans ses propres limites, l'instance idéologique les rend concevables comme des *crises hégémoniques*, c'est-à-dire comme des remises en cause de la relation d'hégémonie qui résume, dans l'idéologie (ID 1), l'ensemble des rapports de classes en vigueur dans la société (n° 50).

À l'heure des conclusions générales, la présente recherche insistera sur *la direction* et sur *la révolution*, c'est-à-dire sur les deux moments paroxystiques du développement social (t. 1, n° 144). Dans cette perspective générale, la direction apparaîtra comme la caractéristique des sociétés où, pour une période qui peut être longue, l'exploitation économique, la domination politique et l'hégémonie idéologique convergent de façon dynamique ; où, en d'autres termes, la logique de la production (t. 2, n° 68) et la logique idéologico-politique en vigueur (n° 61) entraînent la société vers un certain épanouissement, jusqu'aux limites de ses possibilités et de celles que lui offre le système mondial. Les siècles d'expansion romaine autour de la Méditerranée et l'envol industriel et impérial de la Grande-Bretagne des XVIII^e-XIX^e siècles montrent ce qu'il advient d'une société *dirigée*, lorsque les conditions internationales lui sont favorables (t. 1, n° 128), mais il est maints autres exemples de plus modeste envergure. Au reste, on se gardera de confondre la *direction* ainsi imprimée au développement social et les efforts des princes et gouvernants qui « dirigent » l'État : ils n'inventent jamais le mouvement qui porte leur société, mais s'ils réussissent à l'accompagner, ils en reçoivent tout le crédit... Si bien qu'à l'inverse on se gardera d'imputer aux maladroites des « dirigeants » politiques la responsabilité des crises révolutionnaires qui sont l'autre paroxysme du développement social. Louis XVI ou Nicolas II : ce n'est pas de ce côté-là qu'il faut chercher la clé des grandes révolutions. Toute crise révolutionnaire apparaît comme une « unité de rupture » (29, 119), comme une entrée en résonance de toutes les crises qui travaillent la société : c'est une crise de l'activité économique doublée d'une crise du régime politique, redoublée d'une crise hégémonique et souvent multipliée par une crise internationale. Toutefois, il va de soi que le développement social ne doit pas être conçu comme une succession de crises révolutionnaires et de périodes où la société est fortement « dirigée » : entre ces deux moments paroxystiques, il y a place pour maintes périodes plus placides, mais aussi pour maintes crises partielles, c'est-à-dire non révolutionnaires. Crises partielles qui sont parfois de portée tout à fait locale, lorsqu'elles n'intéressent qu'une idéologie spécialisée, un secteur économique, un appareil étatique ou quelque canton géographique intégré à un État plus vaste ; mais aussi crises partielles qui peuvent affecter l'ensemble ou la majeure partie d'une société donnée, *quoique sous un angle limité* : les crises hégémoniques relèvent de cette dernière catégorie, celle des crises « à dominante ».

Toute crise révolutionnaire est un rare chef-d'œuvre de surdétermination, bien différent des crises « à dominante ». Ainsi, l'Angleterre, puissamment « dirigée » par son expansion industrielle et impériale, a subi au XIX^e siècle maintes crises générales, à dominante économique, qui n'ont guère perturbé son intégration politique et idéologique, même si elles ont contribué à la lente transformation du type d'État et de la SC, comme à diverses novations idéologiques. De même, les Italies ou les Allemagnes que le Piémont ou la Prusse ont unifiées au XIX^e siècle ont traversé de ce fait diverses crises à dominante politique — interne et internationale —, lesquelles n'ont nullement pris le tour révolutionnaire escompté par les garibaldiistes ou par divers socialistes. Tout au plus, ces unifications nationales ont-elles accéléré les révolutions « passives » en cours dans les deux pays (t. 5, n° 63), cependant que, dans l'ordre idéologique, elles confortaient l'hégémonie juridique (n° 65) déjà en cours d'établissement, à Turin comme à Berlin.

Les crises hégémoniques sont à dominante idéologique. Toujours, elles se manifestent par un grand désordre du discours commun, par un dérèglement des valeurs établies et des idéologies dominant divers champs spécialisés. Ce désordre s'accompagne d'un affolement de maints AI. Compte tenu de la place que ceux-ci occupent dans la société civile (t. 5, n° 22) et dans l'appareil d'État (t. 3, n° 49), il est clair que le désordre contamine plus ou moins la FP tout entière (t. 5, n° 31). Mais le trouble principal tient à l'affaiblissement, voire à la syncope de l'hégémonie établie : l'ordre idéologique est atteint dans son principe même. Quiconque a vécu à Paris, en mai 1968, sait ce qu'il advient dans cette « atmosphère » où, soudain, les normes, les hiérarchies, les usages et les traditions *perdent toute évidence*.

Dès 1921, Gramsci a analysé, sur le vif, une crise hégémonique beaucoup plus aiguë que celle de 1968 : une crise qui, déjà dérivait vers une situation révolutionnaire — et qui allait être dénouée par le triomphe du fascisme (t. 5, n° 54). En 1921, la paralysie de l'État italien était un symptôme frappant. « Le gouvernement ne fonctionne pas, le Parlement ne fonctionne pas parce que l'État est en complète décomposition, parce que la magistrature, la hiérarchie militaire, la police, la bureaucratie n'obéissent plus à leur centre naturel, au gouvernement politique, mais sont contrôlés arbitrairement par des groupes privés qui sont incapables de s'organiser comme nouvelle classe dominante... » (58 -11, 109). Cette incapacité — qui sera surmontée un an plus tard — conduit à un « déchaînement de forces élémentaires » (*id.*, 111), c'est-à-dire à une désintégration politique et idéologique : le système des classes qui s'identifiaient vaille que vaille sous l'hégémonie naguère en vigueur (n° 62) et qui s'organisaient en divers partis, syndicats, etc., dans la FP naguère établie (t. 5, n° 25), ce système s'est *décomposé*, libérant les intérêts sociaux les plus divers (n° 47), mais comme autant de « forces élémentaires ». La *recomposition* de ces forces en un nouveau dispositif rétablissant ou remplaçant l'hégémonie ancienne et, le cas échéant, déplaçant d'autant la domination politique : tel est l'enjeu de la crise. En attendant,

la forme et le principe même de la coexistence des classes dans la nation sont en péril. La crise hégémonique remet en jeu l'intégration idéologique de la société.

Il en va des crises hégémoniques comme des crises économiques ou politiques : leur acuité, leur étendue et leur durée sont variables. La crise française de 1968 est profonde, mais non générale : toutes les autorités sont dévalorisées, mais les valeurs liées à la croissance et à la consommation ne sont guère atteintes. La crise américaine qui culmine avec l'éviction de Nixon, en 1974, est plus spécialisée encore — et plus diffuse, comme il convient à une société décentralisée : elle couve, dès le milieu des années 1960, chez une partie de la jeune génération ; elle s'élargit en refus de la conscription pour le Vietnam ; elle s'épanouit en une désacralisation du pouvoir présidentiel compromis dans l'affaire du *Watergate*. La crise allemande de 1945-1946 — celle de « l'Allemagne, année zéro » — est beaucoup plus grave, mais elle demeure superficielle : c'est une crise de démoralisation due à l'effondrement des rêves hitlériens et des armées allemandes, comme à l'occupation et à la pénurie. Au reste, ces exemples contemporains pourraient faire illusion. Les crises hégémoniques sont de toutes les époques et peuvent affecter tous les types de FI. La défaite d'un État théocratique peut tuer ses Dieux. L'expansion impériale d'une Cité peut briser son hégémonie citoyenne. L'hégémonie religieuse, en ses multiples variantes, connaît autant de crises que l'on peut dénombrer d'hérésies, de schismes, de « réformes » ou de prophétismes religieux triomphants, sans compter les crises résolues par une re-stabilisation de l'hégémonie un temps contestée. L'hégémonie juridique est directement concernée par les exemples évoqués ci-dessus. L'hégémonie communiste n'est pas davantage épargnée : ses grandes crises se nomment déstalinisation, « révolution culturelle » ou démaoïsation, etc. L'hégémonie fasciste, enfin, est exposée à des crises qui accompagnent notamment sa « normalisation » ou sa putréfaction (ralentie par une domination musclée) ; le premier cas correspond aux résistances « patriotiques » des fascistes, phalangistes et autres fondateurs, vis-à-vis des « compromissions » d'un régime qui cherche à retrouver une certaine respectabilité interne ou internationale ; le second correspond aux dérives vers l'affairisme ou à la corruption qui, souvent, se drapent dans un « ordre moral » de type fasciste.

Toute crise hégémonique *se manifeste* par la dévitalisation d'une partie du discours social et *se résout* — sauf désintégration de la société — par la revitalisation d'un discours commun enrichi d'innovations plus ou moins importantes (n° 64). Mais le fait que la crise se noue et se dénoue *dans* le discours social ne permet pas de la concevoir comme une crise du discours social, c'est-à-dire comme l'effet de contradictions purement idéologiques. À l'origine de toute crise hégémonique, l'analyse instancielle permet de découvrir un désaccord, *un désajustement de la FI* à l'égard de la FE ou de la FP, voire du système mondial. Un tel désajustement peut résulter d'une crise économique que les AI existants ne peuvent rendre familière ou tolérable dans les limites des idéologies spécialisées disponibles, et à laquelle le Réseau primaire ne peut se résigner, dans les limites

habituelles de son discours commun. La même inadaptation du discours social — commun ou spécialisé — peut être révélée par l'épuisement d'une forme de régime ou d'un type d'État (t. 5, n^{os} 9/49) ; par une expansion excessive de la société civile, multipliant les AI nouveaux qui infiltrent leurs dires dérangeants dans le discours social ; par un spasme du système mondial, notamment par une guerre perdue, une décolonisation subie, etc. ; par la fusion d'aires idéologiques naguère distinctes, ou par l'éclatement d'une aire naguère unifiée (n^o 59). En toutes ces figures, qui peuvent se concrétiser de diverses façons, la FI devient le lieu de tensions très fortes. Le monde à représenter dans le discours social s'éloigne par trop des représentations établies. *Il sort des limites du représentable*, il déborde de la capacité hégémonique en vigueur, il met en péril l'hégémonie.

À la différence de l'exploitation et de la domination, *l'hégémonie n'est pas polarisante*, elle tend à faire communier toutes les classes dans un même jeu de valeurs (n^o 46). Mais elle devient polarisante quand elle entre en crise, c'est-à-dire quand les anciennes évidences communes éclatent. Les partisans de la tradition, les partisans de sa « réforme » et les partisans éventuels de « nouveaux mondes » s'affrontent, selon des lignes de clivage souvent fort complexes. En effet, les luttes à dominante idéologique qui débordent alors des limites habituelles du débat social se jouent toujours entre des intérêts sociaux — anciens ou nouveaux (n^o 47) — qui diffractent de mille façons les effets de l'exploitation économique et de la domination politique. Il faut que la crise hégémonique s'enrichisse de crises spécifiquement politique et économique — et tende vers une « situation révolutionnaire » — pour que la polarisation se simplifie, en se rapprochant du dispositif primaire des classes-statut, c'est-à-dire en clarifiant le relatif brouillard des classes-identité.

En fait, les crises hégémoniques sont beaucoup plus fréquentes que les révolutions et se résolvent rarement par une transformation radicale de la société : leur issue normale est une « revitalisation » de l'hégémonie en vigueur, après que celle-ci a été infléchie, non sans modifications corrélatives du type d'État (t. 5, n^o 9), de la forme du régime politique (t. 5, n^o 49) ou, à tout le moins, de l'appareillage étatique et idéologique (t. 3, n^o 49). Avant comme après la Réforme et la Contre-Réforme, les diverses sociétés d'Europe sont soumises à une hégémonie religieuse (n^o 53), mais celle-ci sort diversement transformée des crises récurrentes que la Réforme et la Contre-Réforme résument d'un mot. Un autre exemple, plus récent mais tout aussi général, est celui des sociétés capitalistes d'Europe des années 1930-1950. Celles qui échappent au communisme et au fascisme ne réussissent à se rééquilibrer qu'au prix d'une mutation profonde de leur hégémonie juridique (n^o 55), laquelle accompagne la transformation des Républiques bourgeoises libérales (t. 5, n^o 43) en Républiques interventionnistes (t. 5, n^o 44). Leur hégémonie juridique s'élargit pour faire place, à doses variables, aux poussées sociales-démocrates (314), aux « fronts populaires » (t. 5, n^o 55), aux *new deals*, bref, à l'ordre nouveau qui résulte des politiques économiques actives,

des transferts sociaux (t. 5, n° 11) et du poids acquis par les syndicats et partis ouvriers.

Plus rarement, la crise hégémonique, nourrie de troubles économiques ou politiques de grande ampleur, aboutit à une sorte de décomposition du discours social, suivie d'une recomposition à frais nouveaux, c'est-à-dire à l'émergence d'une nouvelle hégémonie. L'Italie, étudiée sur le vif par Gramsci, suivra cette pente. En 1921, la décomposition est déjà fort avancée. Quelques années plus tard, après le triomphe du parti fasciste et l'établissement de sa dictature, la domination politique s'étoffe peu à peu d'un consentement et d'une légitimité que lui procure l'hégémonie fasciste (n° 56). Toutefois la stabilisation d'une nouvelle hégémonie est chose toujours très lente, car elle requiert un laborieux remaniement du Réseau et des *habitus* (n° 13) : plusieurs générations peuvent se succéder avant que l'ordre nouveau prenne l'évidence d'une tradition. À ce jour, il est peu de pays où une hégémonie fasciste ait pu s'acclimater de la sorte, même là où elle succédait — comme en Amérique latine — à une variante peu charitable de l'hégémonie religieuse : c'est sans doute en Amérique centrale et dans les Caraïbes qu'on pourrait en trouver les exemples les plus manifestes. Par contre, l'hégémonie communiste qui s'est lentement affermie, en URSS, au cours des années 1930-1940, et que le régime centraliste favorise mieux que le stalinisme (n° 57), commence à se stabiliser. Son cocktail de modestes libertés privées et d'orthodoxie publique formelle, d'ouvriérisme et d'anti-productivisme (de fait), de consommation lentement assouplie et de semi-tolérance religieuse, de modeste acculturation massive et d'élitisme méthodique, peut sembler fade, mais il est relevé par des ingrédients plus savoureux : un chauvinisme grand-russe (peut-être enveloppé dans un certain nationalisme pan-soviétique), un paradis pour cadres dirigeants et, plus sourdement, un projet mondial point dépourvu de succès... Fondamentalement, l'hégémonie communiste s'exerce pour et par une élite fermement hiérarchisée dans son État. C'est d'ailleurs là que gît sa double contradiction : c'est une hégémonie subordonnée à la domination politique qu'elle sert directement, ce qui interdit sa pleine maturation ; c'est aussi une hégémonie qui s'adapte mal à la pluralité des États, comme l'étude du « camp socialiste » le montrera au prochain volume.

Parfois, enfin, une crise hégémonique peut s'envenimer jusqu'à dissocier la société où elle éclate. L'Irlande du Nord et le Liban de 1980 illustrent parfaitement cette situation extrême, même si la tutelle quasi coloniale qu'exerce l'Angleterre en Irlande et les pressions plus complexes du SM où le Liban est inscrit maintiennent *de l'extérieur et par force* l'apparente unité de ces sociétés éclatées. Ces exemples contemporains sont loin d'être isolés. De l'Autriche-Hongrie où « la marmite des nationalités » explose au sortir de la Première Guerre mondiale, à l'Empire romain qui se décompose par pans entiers à partir de sa crise durant le siècle, les crises hégémoniques, poussées jusqu'à la désintégration d'un État (et de la société qu'il assemblait), sont de tous les temps et de toutes les régions. La sagesse rétrospective que l'éclatement social procure, donne à penser que ces sociétés « ne

pouvaient pas tenir », tant elles étaient « artificielles », « hétérogènes » ou « vulnérables ». C'est oublier que l'histoire de toute société est un permanent processus d'assimilation (n° 44) ; que toute désintégration sociale est *un raté d'une assimilation* qui, ailleurs, réussit à s'accomplir dans des conditions non moins difficiles ; et qu'en définitive, la désintégration marque l'échec d'une classe régnante (t. 4, n° 56) incapable de se concilier les classes dominantes et exploiteuses qu'elle est censée servir.

[Retour à la table des matières](#)

67. Des sept formes d'hégémonie qu'une analyse à petite échelle permet de repérer (n° 50), deux sont apparues au XX^e siècle et quatre ou cinq demeurent actives dans le monde contemporain — mais on doit réserver au prochain volume l'examen de l'avenir offert aux reviviscences anti-impérialistes de l'hégémonie religieuse (n° 53) et aux survivances de l'hégémonie « coloniale » que l'étude des SM nous fera découvrir. Il reste à s'interroger sur les trois principales hégémonies de notre temps, non pour pronostiquer leur évolution probable, mais pour repérer les souplesses et capacités d'évolution dont elles font preuve.

L'hégémonie juridique (n° 55) demeure riche de potentialités, car les divers assouplissements dont elle a fait l'objet, de crise en crise, tout au long des XIX^e et XX^e siècles, sont loin d'avoir rendu tous leurs effets. Pour s'en tenir aux seules novations intéressant le discours commun, il est au moins cinq traits à noter. 1) L'égalité juridique, longtemps réservée pratiquement aux possédants, s'est peu à peu concrétisée au bénéfice des non-propriétaires, des femmes, des inactifs, etc., mais elle peut connaître encore maintes novations, si tel est le prix à payer pour sortir d'une crise hégémonique. Il est clair, par exemple, que l'on bousculerait l'« univers mental » de maintes sociétés, si l'on convertissait les travailleurs immigrés en citoyens (et en électeurs) juridiquement égaux aux nationaux, ou si l'égalité juridique devant les amendes pénales se traduisait par une échelle proportionnelle aux infractions, certes, mais aussi au revenu (ou au patrimoine) des coupables... 2) La généralisation de l'« instruction publique » qui n'est d'ailleurs pas achevée dans toutes les FI 4 (n° 55), pourrait être enrichie de bien des façons, ouvrant ainsi de nouveaux horizons aux hommes qui vivent sous hégémonie juridique. 3) Les générosités du *Welfare State* (t. 5, n° 11) sont souvent substantielles, mais procèdent parfois encore d'une sorte de « charité » socialisée (chômage, invalidité, etc.) et souvent d'une « justice sociale » cloisonnée en catégories étanches, lourde de critères bureaucratiquement objectifs, et véhiculée par des procédures « subordonnantes ». Une régulation plus démocratique et une distribution mieux individualisée dessinent un vaste espace de réformes possibles, dont beaucoup pourraient consolider le « lien social ». 4) Le règne des besoins stimulés dure depuis quelques décennies à peine (n° 39) et il est loin d'avoir dispensé tous ses charmes, d'autant qu'il pourrait éventuellement être tempéré par une meilleure organisation des « consommateurs », voire par l'expression

d'exigences nouvelles, débordant du « rapport qualité/prix » autour duquel les « intérêts consommateurs » (n° 47) se sont manifestés jusqu'ici. 5) Le flux quotidien d'informations et de spectacles que la télévision déverse à domicile relève encore d'un art rudimentaire dont l'affinement peut resserrer ou assouplir l'emprise télévisuelle dans de larges limites. Rares sont, en outre, les pays où le contrôle de la télévision échappe à l'État ou aux intérêts capitalistes déjà ancrés dans la presse, la radio et l'édition, si bien que maintes mutations sont envisageables pour modérer ou annuler la pression de l'État ou du marché, si ce n'est, plus modestement, pour « pluraliser » le contrôle de la télévision.

L'hégémonie fasciste (n° 56) peut s'ajuster, elle aussi, en faisant usage *mutatis mutandis* de plusieurs des souplesses précédentes, sauf de la première. Parfaire l'« égalité des citoyens » n'est pas dans sa nature, d'autant qu'elle a toujours besoin d'Ennemis intérieurs. Il est toutefois possible que de nouvelles variantes de cette hégémonie soient découvertes par l'expérimentation de nouveaux gardiens. En effet, toute hégémonie fasciste implique un AI « gouverné » (t. 3, n° 50) dans lequel un appareil spécialisé de contrôle idéologique (t. 3, n° 41) joue souvent un rôle central. Malgré certaines tendances esquissées en Espagne, au début du franquisme, aucune Église ne semble être devenue, jusqu'ici, le pivot idéologique d'un fascisme, mais une telle variante n'est pas inconcevable : l'Iran des premières années 1980 semble s'engager dans cette voie. Rien n'interdit de penser, hélas ! que d'autres variantes centrées sur l'école, la magistrature, les syndicats corporatifs, etc., soient également envisageables...

L'hégémonie communiste (n° 57) est plus raide. Nonobstant les tentatives du genre « gardes rouges », c'est le Parti qui est, par excellence, le gardien de l'orthodoxie. Les assouplissements ouverts à l'hégémonie juridique lui sont également accessibles sous une forme mineure, c'est-à-dire en s'ajustant au primat du Parti et au maintien sous tutelle d'une société civile atrophiée (t. 5, n° 24). Une novation beaucoup plus radicale résulterait de la pleine maturation des réformes esquissées en Pologne depuis la mi-1980 : le primat politique du Parti, associé à la prééminence d'une Église dans le discours commun (mais non dans les idéologies spécialisées) et à l'existence d'organisations syndicales relativement autonomes, composerait une structure idéologique nouvelle qui sortirait de l'hégémonie communiste proprement dite, pour constituer sans doute un nouveau type d'hégémonie. Dire positivement ce que pourrait être la nouvelle FI ainsi organisée serait une vaine spéculation : aucun modèle préétabli n'oriente l'expérimentation historique.

La prudence théorique interdit l'extrapolation naïve d'innovations précaires — comme l'expérience polonaise de 1980-1981 — ou de novations ponctuelles — comme les mutations techniques attendues de l'informatique ou du « génie biologique ». Mais elle n'interdit pas la généralisation des résultats acquis, visant à repérer *prudemment* les potentialités du développement social, et aussi ses *impossibilités*. Un tel repérage des limites du possible a déjà inspiré les réflexions

précédemment consacrées aux éventuelles sociétés sans classes (t. 4, n° 64) et à l'éventuel dépérissement de l'État (t. 5, n° 64). Il doit également guider nos recherches sur l'avenir de l'idéologie et, spécialement, sur l'avenir de l'hégémonie. D'où cette question préliminaire : une société qui entreprendrait de résorber sa division en classes (t. 4, n° 65) et qui, à cette fin, se doterait d'un État *moins* (t. 5, n° 65) tendrait à détruire l'exploitation économique et la domination politique ; tendrait-elle, du même coup, à se libérer de toute hégémonie idéologique ?

En cette matière, Marx, qui surestime les vertus de *l'Aufhebung* révolutionnaire et qui n'explique guère sa conception de l'idéologie, nous sera d'un faible secours. Il faut pourtant relever les réflexions que lui inspirent les promesses du « juvénile monde antique » (102-I, 450). « Mais, au fait » — se demande-t-il — « que sera la richesse une fois dépouillée de sa forme bourgeoise encore limitée ? Ce sera l'universalité des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productives, etc., des individus ». Autrement dit, ce sera la pleine individualisation des hommes-en-société (n° 64). « Ce sera la domination pleinement développée de l'homme sur les forces naturelles, sur la nature proprement dite aussi bien que sur sa nature à lui » : affirmation audacieuse, que l'industrie légitime en sa première partie, mais que Freud a rendue douteuse en son second aspect... (n° 8). Marx poursuit : « Ce sera l'épanouissement entier de ses capacités créatrices, sans autre présupposition que le cours historique antérieur qui fait de cette totalité du développement un but en soi ; en d'autres termes, développement de toutes les forces humaines en tant que telles, sans qu'elles soient mesurées d'après un étalon préétabli ». Beau programme que cette insertion de l'homme « dans le mouvement absolu du devenir » (*ibid.*) et qui permet de comprendre en quoi les aspirations anarchistes et socialistes se nouent, au cœur de l'espérance marxiste. Mais programme vague et flou, auquel il convient de substituer des tests plus précis .

Le premier test utile est de repérer ce qui survivrait nécessairement à tout effacement des classes sociales. La réponse est claire : l'homme n'en sera pas moins mortel et soumis à « l'idéologie en général » (ID 0). De naître périssable et d'en prendre conscience continuera d'exposer chaque individu aux affres et angoisses de la maladie et de l'accident qui abrègent son espérance de vie ou menacent la qualité de son existence, avant que la mort en fixe le terme. Cette finitude, jointe à la dépendance inéluctable de tout enfant humain, maintiendra chaque homme dans une relation imaginaire à ses conditions réelles d'existence, nonobstant les progrès des sciences qui pourront éclairer de mieux en mieux ces conditions, jusqu'à les rendre au moins aussi maîtrisables que les « forces naturelles » (n° 5). Qui plus est, la « présupposition » évoquée à l'instant par Marx — c'est-à-dire l'effet cumulé du « cours historique antérieur » — ne s'effacera jamais. Les hommes des siècles à venir continueront de pratiquer un ensemble d'usages, de jeux et d'arts, sans doute différents de leurs homologues actuels, mais nullement nécessaires pour autant : c'est-à-dire n'ayant d'autres raisons d'être que d'avoir été inventés et pratiqués. On peut concevoir que des sciences assorties de technologies adéquates rationalisent de façon optimale la production, la pédagogie

et maintes autres activités. Mais on ne peut concevoir qu'une même rationalité irréfragable triomphe en matière esthétique, ludique, érotique, éthique, etc., ce qui est une autre façon d'affirmer que, quels que soient les enrichissements du discours commun et des idéologies spécialisées, la vie des hommes en société demeurera baignée dans un discours social mêlant le nécessaire et l'arbitraire, le maîtrisé et l'aléatoire.

Un second test permet de recouper et de prolonger ces réflexions : c'est de réfléchir à ce qui survivrait à l'État. À supposer que l'effacement des classes puisse être mené à bonne fin et qu'une série d'États *moins* parachève le dépérissement de l'État, la société n'en demeurerait pas moins tissée de pouvoirs, puisque, aussi bien, le dépérissement de l'État signifie la dilution du pouvoir dans toute la société civile, en un immense réseau d'associations coopératives (t. 5, n° 64). La légitimation de l'État qui est, aujourd'hui, le critère même de l'hégémonie réussie, ne perdrait que la moitié de son objet. Il n'y aurait plus d'État à légitimer, mais le réseau des nouveaux pouvoirs associatifs n'en aurait pas moins à être justifié et valorisé, de façon telle que l'ensemble des *droits et devoirs* de l'individu-en-société prenne l'évidence d'une coutume nécessaire. Paraphrasant Saint-Simon, on peut dire que l'abolition de l'État remplacerait le gouvernement des hommes (-en-société) par l'administration des choses (sociales), mais on ne peut douter que ces « choses » requerraient des soins constants : même si elle est automatisée, la production ne deviendra pas automatique ; les équipements nécessaires à toutes les activités collectives ou individuelles ne se construiront ni ne s'entretiendront d'eux-mêmes. Une société sans classes et sans État serait une société où chaque homme *aurait à être* un peu ouvrier, un peu « fonctionnaire », un peu « permanent », etc. *Aurait à l'être* : un tel devoir social requerrait à tout le moins la contrainte sociale diffuse qu'exprime le terme de coutume, même si chaque individu devait jouir pleinement de la liberté de se fixer en tel groupe dont la coutume lui conviendrait mieux que toute autre.

Un troisième test, pourtant fort utile, ne peut être mené bien loin en l'état présent des sciences de l'ordre H (n° 10) : ce serait de réfléchir aux transformations possibles de *la fabrique de l'individu*, en amont du processus social qu'est l'individualisation des hommes-en-société (n° 63). À l'horizon d'une société sans classes et sans État, la maturation de chaque sujet et la formation du premier *habitus*, au hasard des affects et des savoir-faire prodigués par les géniteurs de chaque enfant, n'apparaissent pas comme une méthode optimale mais comment et par quoi la remplacer ? Quoi qu'il en soit, il est clair que l'avenir des droits et des devoirs sociaux dépendra de nouvelles conquêtes sociales, aujourd'hui à peine entrevues. Il faudra certes maîtriser quantitativement le croît démographique (t. 1, n° 138), mais il faudra également le maîtriser qualitativement ; il faudra, enfin, apprendre à spécialiser et à perfectionner l'éveil des hommes au monde, en sachant qu'il commence dès leur naissance, sinon plus tôt.

Les trois séries de réflexions qui viennent d'être esquissées n'autorisent pas une conclusion ferme. Mais elles inclinent à penser que l'hégémonie survivra à la domination et à l'exploitation. L'hégémonie ou plutôt son progressif substitut, car ce concept est, en lui-même, associé à la division des classes et à l'exercice de la domination (n° 49). Pour éviter toute équivoque et toute représentation imaginaire d'un avenir incertain et, en tout cas, lointain, je nommerai « devoir » le substitut hypothétique de l'hégémonie, sans spécifier d'aucune façon cet éventuel et futur « devoir » social. La pérennité d'un tel « devoir » me paraît pour longtemps probable, car je me demande, avec Gramsci, « comment chaque individu singulier parviendra-t-il à se fondre dans le corps de l'homme collectif et comment la pression éducative sur les individus s'y prendra-t-elle pour en obtenir le consentement et la collaboration, en transformant la nécessité et la coercition en « liberté » ? » (254, 363). Qui plus est, le « devoir » me semble d'une nécessité durable, parce que l'acclimatation des différences m'apparaît comme un travail à durée multiséculaire qui devra s'étendre aux différences antérieures à la formation des classes (t. 4, n° 62), jusqu'à *construire* les conditions sociales d'une pleine égalité des sexes et d'une saine « continuité » des âges. Bref, ce « devoir » s'inscrit dans les lointains de la « société réglée » ou « autorégulée », comme dirait Gramsci (t. 5, n° 65).

[Retour à la table des matières](#)

68. L'État *moins* est une hypothèse politique, inspirée par la critique des tentatives socialistes effectuées depuis plus d'un siècle : des tentatives « soviétiques », certes (t. 5, n° 47), mais aussi des tentatives « sociales-démocrates » (t. 5, n° 44). L'hypothèse est que, loin de renvoyer le dépérissement de l'État jusqu'à l'époque brumeuse ou « le » socialisme aura contaminé toute la planète, il importe d'entreprendre une désétatisation progressive de maintes fonctions sociales, dès qu'une révolution socialiste, violente ou graduelle (t. 1, n° 154), devient réalisable en une société point trop dépendante de son environnement international. L'État *moins* désigne la série des types d'État qui pourrait aboutir, au fil des siècles, au non-État, c'est-à-dire à la résorption de toutes les fonctions étatiques dans la société civile (t. 5, n° 64). Le présent volume, dont les conclusions auront à être complétées ou corrigées pour tenir compte de l'investigation internationale, doit soumettre l'État *moins* à une vérification idéologique, en discernant les conditions requises de la FI, pour que cette novation politique puisse se déployer. La réflexion, qui devrait se poursuivre au conditionnel, sera exprimée au futur, afin de réserver le conditionnel aux hypothèses les plus aventurées.

Le premier des types d'État *moins* se caractérisera, avant tout, par la domination politique des classes exploitées, assortie de précautions économiques et politiques visant à conforter cette domination, sans transformer l'État en matrice d'une nouvelle classe dominante *et* exploiteuse, à l'inverse de ce qu'a produit le modèle « soviétique » (t. 5, n° 65). Ce sera donc un État dérangeant et dérangé.

Dérangeant la propriété capitaliste privée, mais aussi les habitudes du capitalisme d'État (t. 2, n° 52) ; dérangé par le remodelage des AE et par une première dispersion des « centres de décision » étatiques, vers des antennes régionales et sectorielles dotées d'une forte autonomie. Une telle rupture des habitudes politiques, administratives et gestionnaires (de l'économie) ne peut être réalisée qu'au prix de luttes de classes souvent intenses et toujours soutenues par un développement multiforme de l'organisation des classes exploitées (t. 5, n° 25). Elle suppose que, dans ses masses essentielles, le peuple s'émancipe de sa subordination millénaire et qu'il « prenne en main son destin ». Une telle conquête n'implique pas seulement *une transformation radicale du discours social commun*, elle ne peut durer et s'épanouir qu'au prix *d'une révolution dans la FI*. D'où l'ambition maintes fois exprimée par Gramsci : faire en sorte que le parti qui préparera et dirigera la révolution socialiste établisse, dès avant la prise du pouvoir, *une nouvelle hégémonie*.

Cette ambition gramscienne ne peut être ratifiée sans explications ni précautions. Elle se comprend mieux lorsqu'on retrace la naissance du concept d'hégémonie, à partir de quelques réflexions de Lénine, bientôt rendues méconnaissables (340). Peu avant la révolution de 1905, Lénine discute des *Deux Tactiques* qui s'ouvriraient à la social-démocratie, en vue de la révolution socialiste (81-I, 417 sq.). Dans ce texte, l'hégémonie désigne la direction d'une alliance de classes (t. 4, n° 53) par un prolétariat, lui-même conduit par « son » parti. Cette hégémonie se distingue de la « dictature révolutionnaire du prolétariat » (t. 5, n° 71) par deux traits : d'une part, elle la précède et tend à y conduire ; d'autre part, elle permet à Lénine de mettre l'accent non seulement sur les conditions politiques, mais aussi, quelque peu, sur les conditions idéologiques requises pour diriger une alliance de classes.

En 1924, Gramsci est encore sur cette position, lorsqu'il juge que « la révolution se présente pratiquement comme l'hégémonie du prolétariat qui guide son alliée : la classe paysanne » (29, 209). Mais après 1926, dans ses *Cahiers de prison*, Gramsci s'appesantit de plus en plus sur les conditions idéologiques de l'hégémonie. Lorsqu'il se représente le « Prince moderne » comme porteur d'une nouvelle hégémonie, il se préoccupe plus de l'élaboration et de la diffusion d'une nouvelle conception du monde, que de tactique ou de stratégie politiques. Son interrogation est alors : comment « conserver l'unité idéologique de tout le bloc social dont [une] idéologie déterminée est précisément le ciment et l'unité » ? (254, 180). On le voit, le déplacement est manifeste, de l'alliance de classes vers le « bloc social » tout entier. La réponse de Gramsci à la question qu'il se pose demeure particularisée par l'exemple religieux auquel il réfléchit, mais elle atteint néanmoins à une certaine généralité : « la force des religions et spécialement de l'Église catholique a consisté et consiste en ce qu'elles sentent énergiquement la nécessité de l'union doctrinale de toute la masse « religieuse » et qu'elles luttent pour que les couches intellectuellement supérieures ne se détachent pas des couches inférieures » (id.). À ce moment, donc, l'hégémonie religieuse lui paraît

tenir essentiellement à « la capacité organisatrice du clergé dans la sphère de la culture » (**id.**, 181).

Le déplacement gramscien éloigne beaucoup de « l'hégémonie » léniniste. Mais pas au point de faire perdre de vue les déterminations dues aux classes. Le « bloc culturel et social » apparaît souvent aussi, chez Gramsci, comme un « bloc historique », c'est-à-dire comme une alliance de classes, fermement *dirigée* (n° 68) et à la domination de laquelle les classes dominées accordent, *volens nolens*, leur consentement. Toute hégémonie apparaît ainsi comme une relation entre l'ensemble des classes en lutte dans la société.

Dans cette perspective, l'hégémonie, construite par le « Prince moderne » dès avant la conquête du pouvoir, suppose que la crise hégémonique qui précède toute révolution victorieuse (n° 66) puisse être conduite vers une issue positive, vers le triomphe de nouvelles pratiques et représentations idéologiques, valorisant le socialisme visé. Il s'agit de rendre évidents les objectifs révolutionnaires et les disciplines que leur atteinte requerra ; il s'agit, aussi, de rendre ces évidences communes à toutes les classes dont l'alliance est durablement requise pour que la transformation sociale s'accomplisse ; il s'agit enfin d'assurer, dans le Réseau et dans les AI existants ou à créer, l'émergence de nouveaux « intellectuels organiques » (n° 62), afin d'ancrer la nouvelle hégémonie. Je suivrai Gramsci sans réserves, sur ces divers points, sauf à en préciser la signification structurelle ; mais je me séparerai de lui sur un autre point. Pour Gramsci, le bâtisseur et le gardien de la nouvelle hégémonie doit être le « Prince moderne », le nouvel « intellectuel collectif », bref « le » parti communiste. Certes, « le » parti à l'édification duquel Gramsci a travaillé jusqu'à son arrestation, en 1926, était encore porteur de maintes promesses que la salinisation commencée en URSS n'avait pas toutes démenties. Certes, Gramsci lui-même offrait, par son activité pratique comme par sa réflexion théorique, un magnifique exemple de ce que furent les meilleurs des communistes internationalistes de la première génération. Certes, le plus « gramscien » des partis communistes demeure, aujourd'hui encore, celui dont l'Italie s'est dotée — et, à bien des égards, c'est toujours un parti estimable. Mais il n'en reste pas moins que la logique inéluctable du parti « léniniste » — et, *a fortiori*, de sa variante stalinienne — a ruiné les espérances de Gramsci. Un parti dont le « centralisme démocratique » rend le noyau étranger à la classe qu'il prétend organiser (t. 3, n° 23), un parti qui, de fait, a toujours tendu au monopole dès que les circonstances le lui ont permis, un parti qui s'est toujours marié à l'État qu'il a rendu omni — propriétaire et omniprésent (t. 5, n° 47), est assurément un « Prince moderne », mais non au sens où Gramsci l'entendait. Un tel Prince peut fonder une nouvelle domination, c'est-à-dire un nouvel État *plus* et une nouvelle hégémonie, d'ailleurs raide et « bardée de coercition » (n° 57). Mais il ne peut entraîner une société vers la disparition des classes et le dépérissement de l'État, ni servir de pilier à une nouvelle hégémonie protégeant et valorisant cette véritable révolution.

En fait, l'erreur théorique qu'a commise Gramsci est d'origine catholique. Cet Italien voue une admiration sans bornes au travail séculaire de l'Église romaine, même s'il critique sans concessions son rôle réactionnaire. Le plus admirable lui paraît être la subtile division du travail qui permet à l'Église de se faire entendre à tous les niveaux du discours social, du « sens commun » le plus fruste à la plus éthérée des « philosophies », le tout se supportant d'un AI omniprésent et fortement hiérarchisé, mais néanmoins inventif et souple, hors ses périodes de crise. L'Église est le modèle que Gramsci rêve de transposer, tout en l'ouvrant à une circulation démocratique des hommes et des idées. Son erreur est de croire *que toute hégémonie doit être portée par un AI spécialisé et qu'elle doit s'exprimer dans une « conception du monde »* ayant la relative cohérence de la « doctrine » chrétienne — ou de la « philosophie de la *praxis* ». Naturellement, j'interprète Gramsci, en faisant référence à « un AI spécialisé », car ce concept lui est étranger : mais, à bien suivre sa théorie des « intellectuels organiques », médiateurs entre la classe qu'ils expriment et les « institutions superstructurelles » de l'État — « élargi » à la SC —, il est clair que ma formule résume sa pensée sans la fausser. Or, Gramsci se trompe sur deux points.

Il ne voit pas clairement que l'hégémonie, qui est *soudée* à l'État dans ses formes théocratiques (n° 52) et qui le redevient dans ses formes fascistes et communistes (n°s 56/57), commence à *s'émanciper* de l'État, pour se centrer sur une Église, dans ses formes religieuses (n° 53) et qu'elle s'émancipe plus encore dans ses formes les plus puissantes : elle a pour support la majeure partie de la population libre dans ses formes citoyennes (n° 54) et elle repose sur la diversité croissante des organisations composant la SC — notamment sur la diversité croissante des AI non étatiques — dans ses formes juridiques (n° 55). Plus l'hégémonie devient forte, *en tant qu'hégémonie*, plus elle s'émancipe de tout support exclusif ou prépondérant, de tout gardien vigilant de son orthodoxie. Du même coup, elle tend à se dégager de toute « conception du monde », explicitée en tant que conception centrale et orthodoxe. Dans les sociétés où la relation hégémonique entre les classes est étroitement mêlée à la domination politique, via l'AI qui lui sert de tuteur, le discours de cet AI est la forme même de l'hégémonie. La relation sociale abstraite entre les classes demeure invisible derrière le discours qui l'exprime en disant ce qu'est le monde, ce qu'il faut en penser. La relation hégémonique est indiscernable du discours de l'État-Église (n° 52), de l'État-parti ou de l'État tout court (n°s 56/57). Elle commence à devenir visible quand l'État et son Église se disjoignent quelque peu (n° 53) ou quand, faute d'appareils bien spécialisés, les citoyens disputent entre eux de la nature des choses et de l'ordre du monde (n° 54). Le divorce s'accomplit lorsque la sphère de l'orthodoxie se réduit aux principes politiques et « culturels » du « savoir-vivre en société », ce qui est, sinon la réalité, du moins l'horizon des FI juridiques (n° 55). En somme, Gramsci ne voit pas que tout retour vers une « conception du monde » rendue prédominante par la spécialisation d'un appareil à *cette fin* serait une régression et que la conversion de la « philosophie de la *praxis* » en une telle conception prédominante

annihilerait les capacités critiques et autocritiques qui font « du » marxisme mieux qu'une philosophie : un projet scientifique.

Loin de régresser vers une quelconque orthodoxie, la nouvelle hégémonie devra se marier à la domination politique des classes exploitées — caractéristique de l'État *moins* — pour fonder une nouvelle logique idéologico-politique, rompant avec les logiques III de l'État-nation (n° 61). Sans attendre que l'investigation internationale vienne compléter, au prochain volume, l'analyse des diverses logiques idéologico-politiques, on peut faire usage des résultats acquis par les instances politique et idéologique, pour repérer, à grands traits, les caractéristiques *souhaitables* de cette nouvelle logique, et définir, du même coup, les concours qu'elle devra recevoir de la nouvelle hégémonie *visée*. Caractéristiques *souhaitables*, hégémonie *visée* : ces termes doivent être exactement pesés. Ils ne signifient pas que l'on va se livrer à un exercice doctrinaire, mais ils soulignent que l'on va tirer les conclusions d'une série d'hypothèses : si l'éventuel effacement des classes requiert l'ensemble des conditions que l'on a précédemment établies et si le dépérissement corrélatif de l'État doit se traduire par une série d'États *moins* dont la toute première phase a pu être entrevue (t. 5, n^{os} 64/65), *alors* il en résulte certaines conséquences d'ordre idéologique que l'on va expliciter ; si, enfin, les diverses étapes de cette réflexion sont bien fondées et cohérentes, *alors* il est *souhaitable* que la FI se transforme dans le sens indiqué, pour conforter utilement l'État *moins* et pour amorcer effectivement la résorption des classes.

Réduite à ses traits principaux, la nouvelle logique devrait tendre à l'explicitation associative du maximum d'intérêts sociaux, à la démocratisation autocritique des activités sociales, au décentrage du pouvoir, au divorce de l'État et de la nation et à la construction systématique de l'égalité des individus reprenons ces divers points.

1. L'explicitation du maximum d'intérêts sociaux vise à libérer le potentiel de luttes de classes dont la société est chargée et à canaliser autant que possible cette énergie sociale vers des transformations utiles de l'objet social. Il s'agit, en somme, de civiliser progressivement les luttes sociales en dévoilant les intérêts distincts dont les hommes rangés en classes-statut différentes sont de ce fait porteurs, et en substituant, autant que possible, des compromis explicites, mais mobiles, aux luttes sourdes ou refoulées qui travaillent sournoisement la société. Une telle réorientation implique non pas une sorte de corporatisme calquant mécaniquement la structure des associations représentatives sur celle des classes-statut, mais bien un foisonnement associatif suivant d'aussi près que possible l'extrême diversité concrète des intérêts sociaux entre lesquels les positions des différentes classes-statut se diffractent (n° 47). L'un des bénéfices à attendre de cette prolifération est l'émergence d'associations gestionnaires des intérêts communs jusqu'alors captés par l'État (t. 5, n° 5).

2. La démocratisation autocritique de la société désigne le résultat à attendre des luttes de classes exacerbées et disciplinées par la multiplication des associations. Il y aura démocratisation, dans la mesure où l'ordre établi cessera d'être conçu comme une norme idéale, pour devenir ce qu'il est : un système de compromis explicitant les rapports de forces entre les divers intérêts sociaux, c'est-à-dire, en dernier ressort, entre les diverses classes-statut ; dans la mesure également où ce système de compromis deviendra l'enjeu permanent du débat social ; dans la mesure, enfin, où l'État *moins* corrigera de tout son poids les différences inégalitaires fondées sur la distinction des patrimoines, des propriétés et des prestiges . Cette démocratisation aura valeur autocritique, pour autant qu'elle désacralisera l'ordre social établi, en tant qu'il est établi, pour le valoriser simplement en tant qu'étape, aussi brève que possible, dans un processus délibéré de transformation sociale.

3. Les transformations structurelles de la FE et de la FP qui sont requises pour l'établissement d'un État *moins* (t. 5, n° 65) provoqueront un décentrage du pouvoir, du fait de la socialisation non étatique des principaux moyens de production et de la diversification progressive des « centres de décision » issus de l'État naguère unifié. Ce décentrage implique un déplacement corrélatif de la légitimation du pouvoir. La richesse, la propriété et l'État, serviteur supposé de l'intérêt commun, qui sont les principales « sources » de légitimité dans les États plus, auront à être méthodiquement dévalorisés, cependant que l'utilité sociale, explicitement déclarée par les diverses institutions régulières de l'État *moins* et par les associations relayant peu à peu ces institutions étatiques, devra être valorisée comme seule « source » légitime de légitimité (222, 54). Autrement dit, les promesses, inégalement tenues, de « l'État de droit » (n° 23) auront à être pleinement exploitées, au service de l'État *moins* et de ses relais associatifs. Toutefois, cette valorisation du droit (et par le droit) ne doit pas être conçue comme une fin en soi, ni même comme l'utilisation d'une idéologie spécialisée efficace, au service d'un processus séculaire de transformation sociale délibérée. Elle doit être comprise comme une médiation historique. Le seul principe sur lequel l'utilité sociale puisse réellement se fonder est l'économie de la peine des hommes, c'est-à-dire la réduction au minimum des contraintes pesant sur la force de travail sociale. Mais les normes et procédures juridiques, dûment aménagées, peuvent habiller ce principe d'une forme usuelle, en donnant à l'utilité sociale, légitimement évaluée, l'allure de normes constitutionnelles, de lois, de conventions collectives ou de contrats fixant, dans un domaine et pour un temps donnés, la nature des compromis entre intérêts sociaux qui sont à respecter. En résumé, *l'ère du contrat social devrait commencer*, la légitimité s'attachant à tous les contrats sociaux explicites, établis entre tous les intérêts sociaux concernés.

4. Le divorce de l'État et de la nation trouvera, au prochain volume, maintes justifications additionnelles. D'ores et déjà, l'étude des identités (n° 44) suffit à rendre évident cet objectif. L'État soudé à la nation apparaît comme la forme suprême du bien commun, comme le garant de l'Identité collective et comme le

gardien de la destinée collective du peuple ainsi identifié. Le divorce de l'État et de la nation doit d'abord remettre chaque chose à sa place, en réduisant l'État au rôle d'outil subordonné à une collectivité — qui s'est formée dans l'histoire — et, qui plus est, d'outil dont cette collectivité apprend à se dispenser. En outre, ce divorce vise à élargir « l'optimum de diversité » (89, 15) dont la société peut faire preuve, en rompant les privilèges des « nationaux » vis-à-vis des « étrangers » qui sont les hôtes permanents ou durables de la société, parce que leur travail y est nécessaire ou pour toute autre raison d'utilité sociale reconnue ; en rompant, de même, les exigences unificatrices que le développement nationalitaire, activé par l'État, tend à faire prévaloir, aux dépens de toutes les autres formes d'identification collective : provinciales ou ethniques, par exemple ; en rompant, enfin, le cercle court de la nation-à-État, pour faciliter les réorganisations politiques à l'échelle « régionale », continentale et mondiale que l'évolution socialiste du SM requerra évidemment. La désétatisation de l'identité nationale n'est d'ailleurs pas qu'un processus visant à rendre plus malléables les identités collectives. Elle est également nécessaire pour faciliter l'évolution des identités différentielles — par exemple pour ouvrir les organisations proches des classes-statut à une participation de plus en plus complète des hommes intéressés, quelle que soit leur « nationalité ».

5. Le bâti de l'égalité sociale des hommes ne résultera pas automatiquement d'une meilleure expression des intérêts sociaux, d'une désétatisation de la nation, et d'un incessant perfectionnement de « l'État de droit ». Encore faut-il que les inégalités économiques, culturelles et même physiques des hommes soient progressivement corrigées ou compensées, pour donner à chaque homme-en-société toutes chances de devenir un individu autonome et créateur (n^{os} 63/64). L'objectif est, comme le dit fort bien Bahro, « la suppression de l'état de subordination, c'est-à-dire de la mentalité et de la façon d'être des « petites gens » » (603, 254). La promotion des « petites gens » n'est pas une affaire de *Welfare State* ou d'assistance juridique et autre. Ce n'est pas qu'une affaire d'école ou de promotion collective sous des formes associatives. C'est aussi un résultat à attendre d'une dévalorisation méthodique et progressive des privilèges qui font les « grands personnages », les « notables », les « puissants » et autres antonymes des « petites gens ». Il faut toutefois savoir se garder des stupidités de l'égalitarisme par le bas — dont l'ouvriérisme et l'anarchisme portent souvent la menace. On y arrivera dans la mesure où l'on saura valoriser, du même mouvement, l'égalité et la différence, car *l'égalité n'est pas l'indifférence*. Mais toutes les différences héritées de l'histoire ne peuvent être ainsi valorisées, puisqu'il s'agit, avant tout, d'éliminer les différences de classes, génératrices d'une distribution inégalitaire de la richesse et du pouvoir. Il restera donc à délimiter avec précision les différences à combattre — et les différences à valoriser parce qu'elles auront été reconnues d'utilité sociale. Seul le débat social pourra tracer et réviser périodiquement cette frontière.

La nouvelle logique, dont les effets viennent d'être supputés, serait parfaitement cohérente avec le fonctionnement d'un État *moins*, mais elle poserait *un redoutable problème hégémonique* comment une société progressivement

privée de son « totalisateur » étatique pourrait-elle *parfaire son intégration* en réalisant une révolution égalitaire, en « dénationalisant » son État *moins*, en élargissant de plus en plus le domaine du débat social et en faisant proliférer, à cette fin, les associations les plus diverses ? Il est vrai qu'en résumant d'une phrase des processus sociaux appelés à se développer sur plusieurs siècles (t. 4, n° 64), on donne au problème une ampleur caricaturale. Mais il n'en reste pas moins que, sans attendre l'accoutumance que la durée instille dans le discours commun, une telle société aurait à découvrir un nouvel équilibre dynamique, à bâtir, de nouvelle manière, son vouloir-vivre-ensemble, bref, à produire une nouvelle hégémonie. Laquelle ? et comment ?

Toute réponse positive et détaillée serait purement utopique, car l'hégémonie se forge dans l'histoire et mêle d'imprévisibles novations à la réappropriation d'éléments tirés de l'ancien discours social commun où ils figurent parfois de très longue date. Toutefois, il suffit de revisiter rapidement les hégémonies passées ou présentes, pour constater que plusieurs d'entre elles, sinon toutes, éclairent de quelque façon le redoutable problème qu'une révolution socialiste devra résoudre, pour durer et *réussir*. Au crédit des hégémonies théocratiques ou religieuses, on peut noter que toutes ont su donner une réponse, imaginaire mais souvent efficace, aux angoisses individuelles de l'homme mortel. Comme aucun progrès de la médecine et de la solidarité sociale ne pourra jamais abriter l'homme de l'accident et de la mort, il faut retenir de cet exemple que la nouvelle hégémonie devrait prohiber tout athéisme et toute irréligion fondés sur des « méthodes administratives », non pour mettre les Églises à l'abri de toute critique sociale, politique ou philosophique, mais pour laisser à la maturation d'une nouvelle morale sociale le soin de surclasser *pratiquement* les « consolations » religieuses. Le « juvénile monde antique », cher à Marx, fournit d'autres leçons. L'hégémonie citoyenne demeurerait, à bien des égards, exemplaire, n'étaient ses deux défauts dirimants : le soubassement esclavagiste des « loisirs » qu'elle requiert et sa liaison avec une domination politique de courte portée. Mais une égale distribution des loisirs croissants que procurent les « esclaves mécaniques » et une fragmentation du pouvoir étatique entre des « centres de décision », dont beaucoup peuvent être à l'immédiate portée de tous les citoyens, permettent désormais de surmonter ces défauts. L'hégémonie citoyenne avait d'autres vertus qui méritent d'être réactivées : elle fait de la participation aux affaires de la cité non point une capacité, mais un devoir social dont l'inexécution est répréhensible, voire pénalisable. Et, dans le détail des procédures dont elle se soutient, il est maints exemples à méditer, tel l'octroi de fonctions et de responsabilités politiques, par tirage au sort...

L'hégémonie juridique est plus prometteuse encore, à tel point qu'une nouvelle hégémonie accordée aux toutes premières formes d'État *moins* pourrait fort bien naître d'une pleine explicitation de ses virtualités, du moins dans les sociétés où l'accoutumance à cette hégémonie juridique a pu s'approfondir sur une longue période. L'explicitation visée porterait notamment sur la concrétisation de « l'État de droit », sur le renforcement pratique de l'égalité et sur l'élargissement du débat

social sans contraintes d'orthodoxie. Sous quelque angle qu'on la regarde et en toutes ses variantes, l'hégémonie fasciste est, de son côté, un parfait contre-exemple. On ne peut en dire autant de l'hégémonie communiste qui s'accompagne toujours d'efforts notoires d'acculturation et d'un certain égalitarisme latent — surchargé, il est vrai, par de lourdes différenciations privilégiantes (t. 4, n° 48). Néanmoins, c'est surtout l'hégémonie communiste *naissante* qui a parfois certaines vertus exemplaires. En effet, avant de se figer en un « socialisme étatique », les révolutions autonomes (= non importées) ont toutes provoqué un élan novateur d'une puissance exceptionnelle, qui s'est ensuite stérilisé sous orthodoxie. Une révolution hétérodoxe serait un générateur d'hégémonie dont aucune société n'a encore fait l'expérience.

Au total, la revue des hégémonies passées et présentes est encourageante par maints côtés. Elle montre que le puissant besoin d'hégémonie, dont feraient preuve les sociétés se dotant d'un État *moins*, n'impose pas une invention *ex nihilo*, mais pourrait être satisfait par la réactivation ou la rénovation de diverses formes déjà expérimentées, notamment dans les FI 3 et 4 (n°s 54/55). Le cœur de la difficulté serait, semble-t-il, l'épanouissement du débat social dans une société riche d'organisations contradictoires et en présence d'un État *moins*, c'est-à-dire, en l'occurrence, moins « totalisateur ». L'hégémonie juridique donne la clé de ce problème : elle montre, d'expérience, que les crises hégémoniques (n° 66) sont plus fréquentes, mais souvent moins graves, dans les sociétés où la FI est agencée pour faire place au débat et à l'hétérodoxie. La nouvelle hégémonie devrait développer cette propriété jusqu'à remplacer la crise hégémonique par l'autocritique permanente de l'organisation sociale existante.

[Retour à la table des matières](#)

69. La prolifération des associations, la désétatisation des AI inclus dans l'appareil d'État et la socialisation de l'économie transformeront progressivement mais profondément l'ancrage financier de presque tous les AI. L'État, qui est aujourd'hui le principal pourvoyeur de ressources, cédera la place à un État *moins* qui, dans ses premières formes, devra demeurer le principal redistributeur d'impôts à des fins idéologiques. Mais il importe que cette redistribution devienne rapidement automatique et neutre, en procédant par subventions globales, fondées sur des critères objectifs : un appareil scolaire subventionné au prorata de ses effectifs, un appareil sanitaire maître de l'emploi de sa dotation globale, des partis subventionnés au prorata de leurs performances électorales sont trois formules qui préfigurent parfois l'évolution souhaitable. Les ressources marchandes ne disparaîtront pas pour autant, car la subordination du marché au plan (t. 2, n° 114) est préférable à sa résurgence sournoise ou aux raideurs de la distribution totalement planifiée. En outre, il est beaucoup d'AI qui peuvent s'accommoder durablement d'une activité à dominante marchande, notamment du côté des arts et loisirs (t. 3, n° 33). Le point le plus délicat sera de mettre les associations, qui se

multiplient, en position d'agir sans dépendre uniquement de leurs maigres cotisations. Aux premiers stades de l'État *moins*, la solution sera de subventionner généreusement toutes les associations d'utilité sociale reconnue (n° 68). À plus long terme, la perspective est tout autre : il s'agira d'inventer, au fil des siècles, des formes d'allocations du revenu social court-circuitant l'État collecteur d'impôts (t. 5, n° 65) : mais on peut laisser à nos arrière-petits-neveux le soin de réaliser, à cette fin, de premières expériences...

Certains AI élémentaires d'importance stratégique mériteront une attention toute particulière. Leur importance nous est déjà apparue lorsqu'il s'est agi de définir les grandes classes d'AI observables dans l'histoire (t. 3, n° 50). Ce sont, outre les associations déjà évoquées, l'appareil scolaire et l'appareil éditorial, porteurs du livre et de la presse. L'étude des idéologies spécialisées a pleinement confirmé leur importance (n^{os} 28/29). En fait, l'école et la presse *lato sensu* — y compris les novations induites par les vecteurs ou « médias » modernes (t. 3, n° 47) — sont à *réinventer* pour servir utilement la nouvelle hégémonie.

La réinvention de la « presse » doit être, en réalité, une radicale rénovation de la « liberté de la presse ». Elle doit se traduire par le bâti d'appareils indépendants de l'État et du marché — permettant à tous les AI d'accéder à l'expression livresque, journalistique, radiodiffusée ou télévisuelle, à proportion de leur utilité sociale explicitement reconnue (t. 5, n° 65), sans sacralisation d'un corps de « professionnels de l'information ». Un tel objectif général ne sera pas d'atteinte facile, puisqu'il s'agit de rompre avec les censures étatiques, avec les pressions marchandes, avec les « noyautages » politiques et avec le « professionnalisme » monopolisateur. Maintes expérimentations seront nécessaires avant que des formules pertinentes voient le jour. En attendant, la seule certitude que l'on puisse tirer de l'expérience historique acquise est la nécessité de commencer par protéger à tout prix le pluralisme des « médias » et des « messages » que chacun d'eux divulgue. La lutte des classes est, par essence, porteuse d'hétérodoxie et l'orthodoxie imposée la dessert nécessairement.

La réinvention de l'école mériterait, à elle seule, de longs développements. J'en fais ici l'économie pour aller droit à l'essentiel.

L'école devra devenir plus que jamais l'économiseur du travail humain, c'est-à-dire le producteur d'hommes riches de culture et de technicité : l'épanouissement de VD (t. 2, n° 67) et, donc, le loisir des hommes, sont à ce prix. Mais, tout en qualifiant ainsi les hommes, l'école devra également concourir à la disqualification des prestiges et avantages attachés aux rôles et aux activités que l'histoire idéologique de la société a promus. L'école devra donc exercer une pression contradictoire : qualifiante *et* disqualifiante. À quoi s'ajoutera une autre action non moins contradictoire : une socialisation accrue doublée d'une individualisation accélérée. En effet, l'école devra assumer pleinement — mais non isolément — la « fabrique du gendarme », c'est-à-dire la responsabilisation d'hommes appelés à

vivre dans une société où la force, gardienne de l'ordre social (= le « gendarme »), disparaîtra avec l'État. Mais cette socialisation des hommes devra s'accompagner d'une contribution délibérée à l'individualisation des hommes-en-société (n° 63), à l'épanouissement de leurs potentialités.

Parmi les idéologies spécialisées que produisent les divers AI (n° 17), le droit retiendra seul notre attention, parce que Marx l'a trop absolument condamné (n° 26). L'erreur de Marx est historique, en ce sens qu'il n'a pu observer la transformation de l'égalité juridique abstraite en un droit moins abstrait, sinon parfaitement égalitaire, transformation qui s'est opérée, pour l'essentiel, dans les Républiques bourgeoises condamnées à l'interventionnisme par la crise et la guerre des années 1930 et 1940 (t. 5, n° 44). La question qui se pose — et que Gramsci aide à poser — est « la question du droit dont le concept devra être élargi » (254, 263). Gramsci tire ainsi les conséquences de « l'élargissement » de l'État, auquel sa réflexion politique l'a conduit. On sait que, pour lui, l'État ne se réduit pas à l'ensemble des institutions que le gouvernement dirige, mais inclut également tous les autres centres de pouvoir égaillés dans la SC. L'État élargi, au sens gramscien du terme, est ce que j'appelle la FP, c'est-à-dire le réseau complet des pouvoirs sociaux (t. 5, n° 31). Le droit, considéré à cette échelle, ne s'enferme plus dans les codes, les lois et les décisions judiciaires ; il inclut toute l'activité contractuelle et même les obligations coutumières que le discours commun soutient de son autorité diffuse. Il tient compte, en tous ses aspects, de l'accoutumance juridique dont la société fait preuve (n^{os} 26/41).

Le droit ainsi élargi permet de s'interroger utilement sur les bénéfices futurs à attendre d'une idéologie dont la spécialité est de normaliser les relations sociales en les formalisant (n° 24). La nouvelle hégémonie appelée à conforter un État *moins* s'enrichirait considérablement si elle pouvait être sous-tendue par *une nouvelle forme du droit* (n° 25) : non plus un droit formellement égalitaire, mais un droit réellement égalisateur. Un tel résultat pourra être atteint, si l'AI juridico-judiciaire est rendu indépendant de l'exécutif, auquel cas son orientation dépendra non plus du pouvoir d'État, mais de la résultante hégémonique des luttes de classes ; et si, en outre, le Parlement de l'État *moins* (t. 5, n° 65) élabore de nouveaux principes juridiques visant à corriger les inégalités et les dissymétries sociales. Ce nouveau droit devra notamment tendre à séparer la poussière des contrats entre « particuliers » de cette autre catégorie de contrats que sont les conventions entre « personnes morales ». Il devra éliminer progressivement toute possibilité de contracter entre un individu singulier et une quelconque institution collective, pour substituer aux « contrats d'adhésion » et autres formules dissymétriques, de véritables « conventions collectives » entre associations représentatives des intérêts individuels et institutions administratives, économiques ou autres. Il devra, enfin, organiser la régression systématique des « règlements » — et de tous leurs dérivés jusqu'aux « circulaires » — pour leur substituer des lois — de plus en plus rares — et des contrats collectifs de plus en plus nombreux. Sans attendre que cette évolution ait porté tous ses fruits, il devra enfin élaborer une série de « privilèges

défensifs » au bénéfice des institutions et des individus encore défavorisés, en termes de richesse, de culture ou de pouvoir.

L'élimination progressive des classes et de l'État ne sera jamais le résultat de simples réformes économiques et politiques, aussi radicales soient-elles. Elle ne s'accomplira que si, du même mouvement, les classes et l'État sont chassés des esprits. Que si, en d'autres termes, une nouvelle culture mûrit à mesure que progressent la socialisation de l'économie et la désétatisation de la politique. Or, une nouvelle culture — ou une nouvelle idéologie (ID 1) : c'est la même chose — ne prend force que si « elle s'empare des masses », en bouleversant le discours social qui leur est commun. La rénovation des idéologies spécialisées (ID 2) peut contribuer à ce travail et peut donner l'illusion qu'il est accompli, en permettant à une nouvelle culture *savante* de s'exhiber. Mais, même dans une société dont l'ambition sera de multiplier les « savants » en tous domaines, la révolution culturelle ne sera chose faite qu'au moment où une nouvelle culture *populaire* aura éliminé l'ancien discours commun, c'est-à-dire l'ancienne société survivant dans l'esprit des hommes. Une société se privant de classes et d'État ne pourra dévaluer les principales pratiques et représentations associées de longue date à l'existence de classes et d'un État (hiérarchie, division du travail, etc.) sans un travail sans doute séculaire. Mais elle peut hâter ce travail en choisissant bien ses objectifs prioritaires.

L'essentiel est d'attaquer de front les principales modalités du discours commun (n° 41). On pourrait illustrer ce point en développant, ici, le thème de la domestication des identités collectives, déjà évoqué à propos du divorce de l'État et de la nation (n° 68), mais on retiendra un autre exemple, tout aussi essentiel : l'épanouissement de besoins épanouissant les individus. Il faut bien voir, en effet, que la dérive des besoins stimulés (n° 39) ne correspond *en rien* à « l'universalité des besoins » escomptée par Marx (n° 67). La consommation ostentatoire, la « distinction » qui se nourrit de biens futiles et de modes fugaces, et l'aspiration à un mieux-être qui se résout en un précaire supplément d'avoir, contredisent de trois façons au moins « l'universalité des besoins » : elles entretiennent un processus cumulatif que la division de la société en classes rend insatiable ; elles dévorent vainement des ressources naturelles finies dont les plus précieuses sont non pas les minerais rares, mais le temps de vie des hommes ainsi condamnés à un « travail nécessaire » inutile ; elles accroissent, enfin — et d'année en année — les difficultés de la future construction d'un monde égalitaire... Bloquer la dérive des besoins sera donc indispensable, mais, sauf à se résigner éventuellement aux rationnements qu'une pénurie objective rendrait inévitables, il importe de rendre ce blocage fécond, en l'organisant de façon telle qu'il apprenne aux hommes à trier les besoins qu'ils croient leurs, pour découvrir progressivement leurs « vrais » besoins — c'est-à-dire ceux qu'ils doivent plus à la structure de leur « psyché » qu'à celle du discours social commun. Concrètement, cela pourrait se traduire de plusieurs façons. D'abord par l'organisation d'une critique sociale des produits offerts, c'est-à-dire par l'octroi de moyens puissants aux organisations de consommateurs et à

diverses autres agences contrôlant la sécurité, la toxicité ou la fiabilité des produits comme la pertinence des publicités. Ensuite, par l'organisation d'une critique sociale de la demande exubérante, dont l'arme principale serait fiscale — ce qui supposerait évidemment le bâti progressif d'une parfaite transparence fiscale de tous les revenus. Enfin, par un déplacement réfléchi des frontières entre la « consommation privée » et les formes collectives de « consommation », déplacement qui pourrait aboutir à la mise hors commerce de maints produits. De proche en proche, une telle action, qui affecterait évidemment les priorités du plan économique, devrait également aboutir à une reconstruction méthodique du système des revenus et des transferts sociaux hérités du *Welfare State* (t. 5, n° 11).

Généralisons cet exemple. « L'universalité des besoins » peut impliquer la disposition de véhicules individuels ou collectifs, mais non la production d'automobiles capables de dépasser, de beaucoup, la vitesse praticable sur les voies les plus « rapides ». Elle implique assurément la pleine satisfaction des besoins alimentaires, mais aussi la mise en œuvre, par tous moyens, d'une diététique éliminant les maladies de la suralimentation. Elle suppose que la santé devienne gratuite, non qu'elle demeure marchande. Elle signifie que les hommes doivent gérer librement leur budget personnel, mais que, par tous moyens, ils doivent être mis en mesure de découvrir leur seul « vrai » budget — qui est leur espérance de vie — et donc d'arbitrer entre travail et loisirs, comme entre les divers postes de leur dépense, à charge, pour les agences sociales spécialisées, de veiller, en leurs domaines respectifs, à la cohérence globale des choix individuels — et à l'exercice d'actions incitatrices ou modératrices favorisant cette cohérence. Ainsi, de proche en proche, « l'universalité des besoins » apparaît pour ce qu'elle est : l'une des faces d'une nouvelle morale sociale où, dans les limites de ce qui est collectivement possible, chaque individu doit jouir de la plus entière liberté. L'autre face de cette même morale concerne la collectivité elle-même : son devoir est de s'organiser — et de se réorganiser autant que de besoin — pour reculer le plus possible les limites contraignant la liberté individuelle.

Généralisons plus encore. L'ambition socialiste est de faire sauter les plus contraignantes des limites imposées aux hommes : celles qui résultent de l'inégalité structurelle des sociétés divisées en classes et assujetties à un État. Cette immense ambition ne permet pas d'ignorer les autres limites ensevelies sous les classes et sous l'État. Limites qui sont celles de l'ignorance : le capitalisme industriel a prodigieusement reculé ces limites en favorisant l'essor des sciences de la nature (n° 30), mais tous les États plus, gardiens de sociétés divisées en classes, ont entrete nu, avant comme après l'essor du capitalisme industriel — ou du socialisme étatique —, cette autre ignorance, non moins grave : celle dont le caractère encore embryonnaire de « sciences sociales » est le résultat (n° 35), si bien que la construction d'un socialisme demeure, de ce fait, une aventure sociale plus qu'un projet scientifique... Limites qui sont aussi celles des « présuppositions » accumulées au cours de l'histoire : des sociétés riches de pratiques et de représentations idéologiques dont rien ne garantit la pertinence ; des hommes

riches *d'habitus* ayant incorporé ces idéologies à leur « nature humaine », si bien que l'aventure socialiste sera aussi, en un sens, une progressive invention de l'homme, enfin libre de s'éployer dans une société de mieux en mieux faite pour lui... Limites qui sont, enfin, celles que l'animalité a léguées à l'humanité et qu'il faudra faire reculer, notamment par la construction d'une parfaite égalité sociale des sexes (t. 4, n° 64). Aucun miracle — fût-il révolutionnaire — ne fera disparaître soudain ces limites archaïques, historiques ou « culturelles ». Un patient travail, indéfiniment perfectible, permettra seul de comprendre comment déplacer ces limites, comment élargir de plus en plus l'espace de liberté disponible pour chaque individu.

L'individualisme est l'enjeu du socialisme. La morale sociale sans laquelle le socialisme se fourvoierait, suppose un équilibre dynamique des libertés déjà conquises pour l'individu et des devoirs dus à la société, garante de cette conquête et de sa poursuite.

Chapitre 16

Critique de la théorie des FI

« que didacterait-il sachant à peine rien »
QUENEAU.

[Retour à la table des matières](#)

70. Comme chacun des volumes précédents, l'instance idéologique va s'achever par un chapitre destiné à aiguïser l'attention critique du lecteur. Je tiens, en effet, que trop de spécialistes des « sciences sociales » ne tirent de leur science aucune leçon utile pour ceux qui tentent de comprendre le monde actuel afin de mieux le transformer. Je tiens aussi que trop de responsables des forces politiques qui s'emploient à réformer le monde actuel, sont armés de pesantes certitudes que ne sous-tend aucune réflexion théorique. Je tiens enfin que, tant qu'elles n'entreront pas dans la voie d'une permanente critique réciproque, les sciences sociales et les politiques réformistes ou révolutionnaires manqueront leur objet qui est de comprendre/transformer la société. Cette conviction — qui s'inscrit au cœur même de la *critique* marxiste (n° 2) — m'impose d'étaler sans fard les forces et les faiblesses des propositions que j'avance. Je ne doute pas que la grande armée des anthropologues, sociologues, historiens et autres spécialistes, pourrait substituer à mes propositions des thèses mieux fondées, des modèles plus féconds : mais *qu'elle le fasse* ! plutôt que de se complaire dans une historiographie rebelle aux généralisations, dans une anthropologie descriptive ou dans une micro-sociologie ignorant la dynamique globale des sociétés ! Je ne doute pas non plus que les dirigeants du « mouvement ouvrier » soient capables de formuler des stratégies plus hardies ou des tactiques plus audacieuses que ne le sont mes propositions : mais *qu'ils le fassent* ! en veillant à justifier théoriquement leur démarche... et sans prêter à la doctrine tiédasse des « motions de congrès » des vertus théoriques qu'elle ne peut avoir...

Au reste, le présent chapitre souffrira d'un déficit majeur. La dérive économiste du marxisme et l'élan qu'il a donné à l'histoire « économique et sociale » ont multiplié les travaux utilisables par l'instance économique (t. 2, n° 109). À un

degré moindre, la théorie des classes-statut a « bénéficié de semblables renforts (t. 4, n° 55). Par contre, les termes de comparaison, disponibles pour juger des résultats de l'instance politique, ont été plus rares (t. 5, n° 64), tout comme les travaux relatifs aux appareils étatiques et idéologiques (t. 3, n° 65). Pour sa part, l'instance idéologique a dû progresser dans un désert surpeuplé... En effet, les bibliothèques débordent de travaux qui éclairent, sur un point quelconque, l'activité idéologique des sociétés et parfois leurs structures *ad hoc*. Mais, hormis Gramsci et quelques rares auteurs toujours inspirés par Marx, il n'existe, à ma connaissance, aucune tentative visant à analyser, *du même mouvement*, le discours social total et les structures qui le sous-tendent ; visant, en d'autres termes, à analyser la société comme une *formation idéologique* d'un type donné, lui-même inscrit dans une typologie explicite. Dès lors, la réflexion critique manquera de termes de comparaison. Mieux, elle devra essayer de rendre compte du déficit théorique qui fait que des sociétés, aptes à se concevoir comme sociétés-à-structure-économique ou à-structure-politique, demeurent incapables de rendre compte d'elles-mêmes, comme sociétés-à-structure « culturelle »...

Avant d'en arriver là, il conviendra de revenir une dernière fois sur l'idéologie, pour juger des significations vagues couramment attachées à ce terme et pour justifier l'équation qui vient d'être implicitement rappelée :

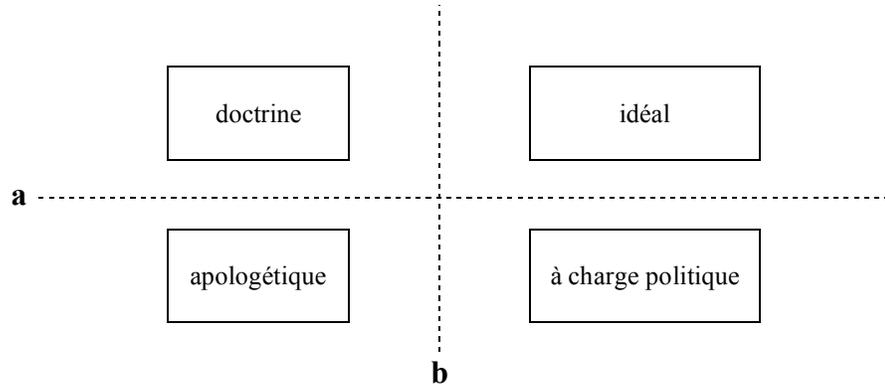
idéologie (ID 1) = culture = discours social total.

Le repérage des divers « démembrements » de la culture méritera, lui aussi, un ultime examen, en vue de vérifier les critères distinctifs des idéologies spécialisées (ID 2) et de préciser la signification de l'immense discours social commun. Alors seulement la FI pourra être discutée en ses divers aspects comme structure sociale, plus ou moins analogue à la FE ou à la FP ; mais aussi comme matrice du discours social total ; et, enfin, comme objet d'une typologie éclairant, sous un nouvel angle, les sociétés anciennes et présentes.

[Retour à la table des matières](#)

71. Partons de l'idéologie (ID 3), c'est-à-dire des conceptions qui renouvellent naïvement la fable évangélique de la paille et de la poutre : l'idéologie, lourde de connotations péjoratives (n° 5), qualifie le discours d'autrui, mais ne suscite, chez qui la dénonce, aucune vigilance autocritique... Le mot idéologie chasse d'autres termes, naguère très usités. Il remplace désormais *l'idéal* qui fait vieillot ou *la doctrine* en tant qu'elle s'oppose à la théorie. Souvent aussi, l'idéologie implique un plaidoyer, une justification ou, à tout le moins, une orientation : elle apparaît, alors, comme le synonyme laïc de *l'apologétique*. Non moins souvent, elle désigne un discours à *charge politique*, expresse ou latente. En toutes ces acceptions, enfin, l'idéologie est censée produire des certitudes ou des évidences qui résistent indéfiniment aux objections scientifiques ou rationnelles, grâce au permanent

« bricolage » de ses argumentaires (312) : elle se nourrit d'« intérêts » ou de « passions », non d'expériences ou de raisons.



Ces quatre variantes aident à construire le paradigme de l'idéologie (ID 3) que la figure ci-avant ordonne selon deux axes : l'axe (a) sépare les « valeurs » positives et négatives ; l'axe (b) distingue, à sa gauche, les acceptions lourdes d'« intérêts » et, à sa droite, les variantes d'apparence plus noble, ou plus « passionnelle ».

Le paradigme de l'idéologie se replie aisément, selon l'un ou l'autre de ses axes, produisant, à volonté, de l'idéal doctrinaire ou de la doctrine apologétique, etc. L'idéologie (ID 3) brille de tous ses feux quand, toutes acceptions rabattues, elle apparaît comme une doctrine à charge politique explicite ou voilée, qui remplit une fonction apologétique, même si ses partisans la tiennent pour un idéal.

L'idéologie, ainsi conçue, a des supports et des frontières toujours vagues. L'imputation d'idéologie vise parfois des individus — écrivains, journalistes, hommes politiques, etc. — mais s'applique le plus souvent à des « groupes » aux contours incertains : des partisans, des courants de pensée, des intellectuels de gauche ou de droite, des groupes d'intérêts parfois dénommés « classes », mais rarement spécifiés comme tels. Les liens entre ces individus ou ces groupes et « leurs » idéologies sont établis sans grand respect pour les méthodes historiques ou sociologiques. Le dépistage de l'idéologie (ID 3) relève généralement de « cette bonne vieille histoire des idées » (n° 74). L'imprécision n'est pas moindre, du côté du *non-idéologique*. Maints auteurs utilisent le mythe, la religion, la philosophie, l'art ou la science, comme repoussoirs : mais ni ces termes, ni l'idéologie qu'ils sont censés préciser par contraste, ne sont explicités. Les repoussoirs — d'ailleurs très variables d'un auteur à l'autre — sont utilisés sur le mode de l'évidence. Nul ne se soucie d'établir pourquoi le mythe, la religion *et alii* échapperaient, par nature, à l'imputation d'idéologie. Tout au plus admet-on, de-ci de-là, quelques contaminations : notamment quand une charge politique se manifeste, de façon

tout à fait évidente, dans un discours de forme religieuse, philosophique, économique, etc.

L'idéologie (ID 3) retourne contre la vulgate marxiste une arme dont celle-ci a abusé pendant des décennies. En effet, les indications de Marx sur l'idéologie (n° 2) n'ont pas été suivies seulement par les réflexions théoriques que l'on sait (n° 3). Elles ont également été converties, par une propagande simpliste, en une sorte de passe-partout. Chaque discours à disqualifier est trop souvent présenté comme le masque, naïf ou rusé, d'intérêts sociaux d'autant mieux réductibles à leur soi-disant « contenu de classe » que la vulgate se complaît dans une vision simpliste de la « base » économique (t. 2, n° 2), elle-même présentée comme le déterminant exclusif et direct des classes (t. 4, n° 52). Sous cette pression obsédante, *le mot idéologie a fini par « prendre »*. Mais, hors la sphère d'influence de la vulgate, il a pris en se retournant contre « le » marxisme. L'idéologie (ID 3) a servi à dénoncer « l'idéologie marxiste », avant de s'étendre peu à peu à l'ensemble des discours à charge politique expresse, puis latente. Ainsi, par une belle ruse de l'histoire, l'imputation d'idéologie pourrait devenir une autodéfense de l'« apolitisme », une valorisation des discours supposés indemnes de toute orientation politique. Mais l'ère du soupçon, ainsi ouverte, sera difficile à clore, car le dépistage des connotations politiques n'a qu'une seule limite réelle : l'étendue même du discours social total (n° 48). Si bien que la mode de l'idéologie (ID 3) pourrait n'être qu'une étape vers la reconnaissance d'une propriété fondamentale de l'objet social, qui est idéologique autant que politique ou économique (t. 1, n° 3).

Mutatis mutandis, l'idéologie (ID 3) est, à la fonction idéologique commune à toutes les sociétés, ce que l'échange marchand est à la fonction économique et l'élection parlementaire à la fonction politique : la partie sans doute la plus évidente, mais aussi la partie qu'on ne saurait prendre pour le tout, sans rendre ce tout incompréhensible.

Si l'idéologie réduite à sa forme ID 3 occulte le discours social total, on pourrait s'attendre que, réciproquement, la reconnaissance et l'exploration de ce discours total favorisent une claire conception de l'idéologie sous toutes ses formes. Mais ce serait ignorer maints autres obstacles que *le paradoxe de Foucault* va nous aider à identifier.

Dès *l'Histoire de la folie* (1961), Foucault s'est employé à rompre les cloisonnements transitoires du discours social — en « disciplines », « domaines », etc. — pour mettre au jour des « formations discursives » — qui se diffusent souterrainement dans tout le discours social. Comme ses recherches prennent appui sur des « énoncés » explicites, elles semblent saisir, de biais, le seul ensemble des idéologies spécialisées (ID 2), mais la part faite aux représentations et pratiques populaires, en matière de folie, de santé ou de sexualité, montre que c'est bien le discours social total (ID 1) que Foucault a en vue, pour autant que les thèmes abordés l'imposent et que l'information disponible le permette. À en juger

par la plus théoricienne de ses œuvres, *l'Archéologie du savoir* (1969), Foucault fait du concept d'idéologie un usage hésitant. On pourrait tirer de cet ouvrage de solides arguments justifiant la matérialité de l'idéologie et l'intime mélange de pratiques et de représentations dont elle se compose (172, 66-67). On pourrait également développer la notion des « instances de délimitation » jusqu'à en faire le synonyme des AI (*id.*, 54). Mais ce serait prêter à Foucault une théorie qu'il n'explique pas. Le mot idéologie n'apparaît qu'au terme de *l'Archéologie* où il fait couple avec le « savoir » (*id.*, 242), pour l'énoncé de « propositions » très proches de celles que soutenait Althusser en ce temps où il opposait science et idéologie. La différence principale tient à ce que l'épistémologue Foucault fait usage de l'idéologie sur le mode de l'évidence : le « mot » entre en scène comme si la « chose » allait de soi...

Pourtant, l'évidence est fragile. Six ans après *l'Archéologie*, le verdict tombe, dans une interview de 1975 : « La notion d'idéologie est difficilement utilisable pour trois raisons. » D'abord, parce que l'idéologie serait toujours « en opposition virtuelle avec quelque chose qui serait la vérité ». Ensuite, parce qu'elle se référerait nécessairement à « quelque chose comme un sujet ». Enfin, parce qu'elle serait « en position seconde par rapport à quelque chose qui doit fonctionner comme infrastructure ou déterminant économique, matériel ». Comme Lecourt — qui cite et discute ces positions de Foucault (362, 78) — je les estime pertinentes, en tant qu'elles visent la vulgate « marxiste ». Mais je les juge sans portée, pour ce qui est des positions soutenues dans le présent volume. Mieux : je crois qu'elles permettent de comprendre le déficit matérialiste dont souffrent les œuvres de Foucault lui-même.

L'opposition idéologie/vérité me semble se vider de toute signification, réelle ou virtuelle, dès lors que l'on conçoit toutes les vérités — nonobstant leurs qualités fort diverses — comme autant d'effets sociaux, toujours associés à la logique propre de l'une ou l'autre des idéologies spécialisées (n° 65). L'élimination de toute référence à quelque sujet que ce soit (n° 5/63) — y compris au sujet « aliéné » du jeune Marx ou au sujet « interpellé » d'Althusser — me paraît de nature à lever la seconde objection : l'idéologie est un processus fonctionnel, caractéristique de *l'objet* social et non des « sujets » qu'il relie ; autrement dit, c'est une propriété de la matière relationnelle dont la société est formée (t. 1, p. 17). La troisième objection de Foucault doit nous retenir un peu plus longuement, car elle pose — d'ailleurs incomplètement — le problème des rapports entre les propriétés idéologiques et *non idéologiques* de l'objet social.

Foucault, qui ne semble préoccupé par aucune « révélation », ne doute certainement pas que toutes les « représentations » passées et présentes ont été et sont produites par les hommes-en-société. Il semble également indemne de tout solipsisme, y compris de cette sorte de « solipsisme collectif » qui reviendrait à penser que le discours social total constitue, en lui-même et par lui-même, l'ensemble du réel social, si ce n'est, *a fortiori*, l'ensemble du réel naturel ou/et

humain. Autrement dit, Foucault admet, comme vous et moi, qu'il existe quelque chose, à côté ou en amont de l'idéologie (ID 1) : de la nature cultivable, exploitable, etc. ; des hommes qui ne font pas que se représenter leur monde ; des relations sociales dont l'analyse idéologique — ou « archéologique » — n'épuise pas la substance. Mais il élude le problème des rapports entre les « représentations » et la ou les réalités qui existent synchroniquement, à leurs côtés, et qui existent génétiquement, à leur amont. Toute sa recherche s'enferme dans le discours social, pour en déceler les stratifications « historiques », pour repérer les « formations discursives » sous-jacentes aux « œuvres » individuelles et aux discours « disciplinés », et pour exhumer « l'archive », c'est-à-dire « la loi de ce qui peut être dit » (172, 170) dans une société et à une époque données. Ainsi Foucault s'émancipe des normes rhétoriques de « l'histoire des idées » et des diverses méthodes usitées par l'anthropologie culturelle ou structurale, pour pratiquer une méthode « archéologique » certainement plus féconde que ses devancières. Mais il demeure *prisonnier du discours social*, car il se borne à « interroge [r] le déjà-dit au niveau de son existence » (*id.*, 173). Le réel extra-discursif n'est pas convoqué par l'archéologue du savoir.

On objectera sans doute, ici, que ce réel extra-discursif n'est jamais convocable que par des moyens discursifs, si bien que sa convocation ne permet pas de rompre le cercle enchanté où le discours social nous tient tous à jamais prisonniers. Plus concrètement, l'argument se détaillera ainsi : vous dites que les « représentations » systématisées par Ricardo (ou Weber ou Foucault, etc.) sont fausses (ou incomplètes, etc.) parce qu'*en fait* telles observations relatives aux prix (ou aux classes ou à n'importe quelle autre donnée réelle) les démentent (ou inclinent à les corriger, etc.), mais les « faits » et les « données » que vous invoquez ne sont rien d'autre que des « représentations » du réel social, si bien que vous ne sortez pas du discours social. Ou, pour reprendre la troisième objection de Foucault : vous invoquez les contraintes de l'infrastructure ou quelque autre aspect du « réel social », mais vous ne connaissez de ce réel que ce qu'en disent tels « énoncés », eux-mêmes inclus dans le système général des « représentations ». Ainsi, l'idéologie et le réel sont les fruits imaginaires d'une scission illégitime du discours social total : vous rangez d'un côté une part de ce discours qui est censée représenter le réel — et vous oubliez qu'il ne s'agit que d'une « représentation » ; puis vous rangez par ailleurs le reste de ce discours en le qualifiant comme idéologie, c'est-à-dire comme ensemble de « représentations » supposées non réelles.

L'objection pourrait être enrichie de maintes subtilités additionnelles. Elle n'en répéterait pas moins la pseudo-aporie : comment construire *dans* l'idéologie une théorie générale *de* l'idéologie, *subordonnant* celle-ci au *réel social* ? Sans rappeler une réfutation que j'ai déjà détaillée (n^{os} 4/5), je précise les deux termes qui viennent d'être soulignés. Il est clair que le discours social total (ID 1) est lui-même non pas une partie, mais un aspect du réel social. Il n'y a pas, d'un côté, la société réelle et, de l'autre, sa « représentation » idéologique, mais il existe — sous

des formes diverses et inégalement intégrées (n° 76) — un *objet social réel*, un énorme tissu de relations sociales qui sont à la fois idéologiques, politiques et économiques. Dès lors, la *subordination* de l'idéologie au réel social ne signifie pas qu'une partie de la société — en l'occurrence : l'économie — commanderait (ou déterminerait ou se « refléterait » en) l'autre partie dite idéologie ou discours social. Elle signifie que les *effets pratiques* des relations sociales — ou, globalement, de l'objet social — ne sont pas d'égale conséquence ; que les effets économiques, finalement matérialisés dans la production des subsistances vitales, sont, en dernière instance... plus vitaux que tous les autres effets ; et que les effets politiques et idéologiques, eux-mêmes d'inégale prégnance, sont, de ce fait, *subordonnés* aux précédents, même si l'histoire est riche de sociétés où les effets politiques ou idéologiques des relations sociales ont dérégulé leurs effets économiques, jusqu'à faire disparaître parfois la société et sa population. Ladite *subordination* se manifeste aussi dans le discours social lui-même. Les « représentations » sont toutes efficaces, en ce sens qu'elles font toutes jouer la disponibilité symbolique des hommes (n° 9). Mais force est de constater que toutes ne bénéficient pas d'un égal rayonnement et que leur inégale « influence » ne dépend pas uniquement, ni même principalement, de leurs vertus « discursives » : *l'Évangile et l'Archéologie du savoir* pèsent d'un poids inégal, pour des raisons qui doivent peu à Dieu ou à Foucault, mais qui doivent beaucoup à l'extension respective de l'AI ecclésial et de l'appareillage philosophique (n° 27). Et surtout, force est de constater que les diverses « représentations » sont inégalement ouvertes aux « réponses du réel », lesquelles s'entendent dans la pratique : le prophète, l'artiste et le philosophe peuvent, au mieux, modifier le réel social ; l'ingénieur et le scientifique ont brillamment renouvelé la capacité millénaire des hommes à transformer le réel naturel par leur travail.

Ainsi, la théorie marxiste de l'idéologie — telle que je l'entends — conduit à un usage discriminé des ressources du discours social et *refuse l'enfermement dans les seules « pratiques discursives »*. Elle fonde sa distance critique *dans* l'idéologie, sur les plus évidentes nécessités de la survie collective des hommes-en-société et sur les effets inégalitaires les plus évidents qui résultent des rapports *de production* établis entre ces hommes (n° 4). Elle tend à décanter le tout-venant du discours social, pour systématiser une « représentation » théorique du réel social, aussi ouverte que possible aux réponses *pratiques* de celui-ci. Elle s'efforce de rendre compte des mouvements dont le discours social est le siège, en prêtant attention à l'inertie du Réseau (n° 11) et à la logique propre des diverses idéologies spécialisées, mais sans oublier la logique enveloppante où toute l'activité idéologique se trouve prise, par « la loi de ce qui peut être dit », laquelle est hégémonie (n^{os} 49/66). Elle tient les propriétés et effets idéologiques de l'objet social pour l'un des codéterminants du développement social, mais non pour un déterminant isolable comme tel, ni *a fortiori* pour le *primum movens* d'un monde que les « idées » mèneraient...

Ceci posé, il faut rendre grâce et justice à Foucault. Lui rendre grâce d'avoir rénové l'analyse du discours social par une saine transgression des « disciplines » établies. Lui rendre justice, en notant que son attitude, d'abord hésitante, puis nettement hostile à la théorie de l'idéologie, est elle-même tributaire de ce que Gramsci appelle « le monde culturel existant ». Dans les années 1960 où l'althussérisme fleurit, Foucault est encore tenté de rendre à l'idéologie son dû, mais il s'en débarrasse au cours de la décennie suivante, en un temps où vacille la vulgate — dont Althusser ne s'était pas totalement libéré. Je ne dis pas qu'en oscillant ainsi, Foucault céderait aux courants de la mode, mais simplement qu'il vit, lui aussi, dans un discours social total dont il se déprend d'autant moins facilement qu'il n'a pas compris ce qui est — en tout cas : ce qui devrait être — au cœur de la théorie marxiste de l'idéologie : la prise de distance critique *dans* l'idéologie. Encore faut-il lui rendre cette autre justice : ses objections interdisent tout relâchement théorique, elles obligent à expliciter clairement les liens entre ce que j'ai appelé le discours social d'une part, et d'autre part la FI (n° 5) ; mais aussi entre la FI et les structures sociales déjà repérées comme FE ou comme FP.

[Retour à la table des matières](#)

72. Bien avant Foucault — et plus explicitement que lui — il est au moins une « discipline universitaire » qui fait du discours social total, baptisé « culture », l'objet central de ses recherches. Certes, l'objet étudié par cette anthropologie culturelle souffre d'infinies variantes : Krøber et Kluckhohn en ont recensé quelques centaines pour la période 1871-1951 (**353**) et la collection ne cesse de s'enrichir. Mais, par-delà les querelles d'écoles et les originalités d'auteurs, il n'est pas douteux que l'anthropologie culturelle explore, de diverses façons, les pratiques et représentations « culturelles » en vigueur dans des sociétés qui sont de moins en moins souvent des communautés « primitives », mais correspondent soit à des aires de civilisation (n° 59), soit à des sociétés délimitées par l'État qui les gouverne présentement.

En maintes universités américaines, l'expansion concurrente de cette anthropologie et de la sociologie les a conduites à rechercher, en diverses occasions, un *gentleman agreement* visant à préciser leurs méthodes et leurs enjeux respectifs. L'armistice proposé, en 1958, par Krøber et Parsons est, à cet égard, des plus intéressants (**357**). Pour apprécier leurs communes propositions, il faut se souvenir des principales significations prises par la « civilisation », la « culture » et la « société » dans notre filière occidentale.

La « civilisation » est une idée qui mûrit à partir de la Renaissance. Le mot, qui évoque la citoyenneté romaine, glisse alors du politique vers l'idéologique. Il attire l'attention vers le perfectionnement du langage, des manières et des savoirs. Il se cristallise, dans l'Italie encore citadine, en *civilité*, c'est-à-dire en une « civilité » proche des traditions « courtoises » des riches élites du bas Moyen Âge. En

France, où la Cour s'érige en modèle, la *civilisation* dénote plutôt l'élégance, la grandeur, voire le monumental. Mais elle sert aussi à désigner ce qui, bientôt, sera dénommé culture : c'est-à-dire la culture de l'esprit. En toutes ces acceptions, on est donc en présence d'une « formation discursive » dont le caractère élitique est évident. La civilisation est d'abord l'affaire du réseau secondaire (n° 11). Plus tard, les historiens s'empareront d'elle pour philosopher — à la Voltaire ou à la Condorcet — sur le progrès des « nations », jusqu'au jour où Spengler réservera ce terme à l'apothéose finale des sociétés menacées de mort. Mais aucune signification standard ne triomphera, si bien qu'en France, par exemple, la civilisation désigne souvent encore ce que l'Allemagne ou les États-Unis appellent culture.

La culture ainsi entendue semble être une invention des universitaires allemands du dernier XVIII^e siècle. En tout cas, elle mûrit dans l'Allemagne du XIX^e siècle, en opposition à la nature. Peu à peu, grâce aux sciences *ad hoc*, la nature perd les connotations sociales dont la philosophie des Lumières l'avait chargée (n° 27). Elle se réduit à la matière inerte ou organique et, s'agissant des hommes, elle désigne ce qu'ils ont de « biologique » ou d'héréditaire. De son côté la culture dénote ce que les hommes ajoutent à la nature : leurs outils, coutumes, mythes, etc. L'accent est donc placé sur ce que le Réseau entretient. À la limite, cette « culture » pourrait se confondre avec le discours social commun. Mais les ethnologues, que le XIX^e siècle colonial multiplie, s'approprient ce concept pour l'appliquer à l'ensemble des « sociétés primitives » qu'ils décrivent. La *Primitive Culture* de Tylor (1871) marque cette transition, en même temps qu'elle favorise l'émigration du concept de « culture » vers l'univers anglo-saxon. Si bien qu'en un raccourci, peut-être excessif, Kræber et Parsons considèrent que ce que Tylor appelle « culture » et ce que Comte, Spencer, Durkheim ou Weber désignent du nom de « société » ne seraient, au fond, qu'une seule et même chose (*id.*).

D'où les principes de l'armistice qu'ils proposent. Il s'agirait de compléter la distinction nature/culture, par une nouvelle distinction scindant la « culture » du XIX^e siècle en deux éléments : d'un côté la « culture » proprement dite, de l'autre la « société » proprement dite. Dans cette perspective, la culture désignerait l'ensemble des valeurs, idées, systèmes symboliques et signifiants, considérés à la fois comme « contenus » et comme « *patterns* » (comme « structures structurantes », dirait Bourdieu). Au domaine « culturel » ainsi cerné par Kræber, d'autres anthropologues, plus « matérialistes » que lui, ajouteraient évidemment les techniques, les outils et tous les autres artefacts. De son côté, la société serait à considérer, selon Parsons, comme le système des interactions entre les hommes, ces acteurs de relations sociales qu'ils chargent de significations.

L'évident défaut de cette distinction — heureusement peu respectée — est que la, « société » de Parsons est quasiment vide, puisqu'elle n'inclut ni l'économique, ni le politique, ni le culturel (389), cependant que la « culture » de Kræber flotte sans amarres « sociales »... Pourtant, le concept de « culture » n'est pas vide : si

L'on fait droit aux amendements des anthropologues « matérialistes », il en vient même à désigner très exactement l'ensemble du discours social — sinon à reconnaître sa nature idéologique. Il déborde de beaucoup l'idéologie (ID 3) car il tend à saisir, dans son exercice comme dans ses résultats, l'ensemble de la fonction de représentation du monde qui s'exerce nécessairement en toute société, c'est-à-dire la matière même de l'instance idéologique. En somme, la culture, c'est l'idéologie (ID 1) éventuellement coupée de ses amarres réelles.

On peut vérifier l'égalité culture = discours social total, en observant, par exemple, ce que les anthropologues nous apprennent de l'« acculturation ». J'ai parfois utilisé ce terme pour désigner la diffusion, dans le discours commun, de savoirs élaborés et propagés par les AI (n^{os} 16/28). Les anthropologues, aux prises avec des sociétés rendues hétérogènes par la colonisation, appliquent ce terme aux rapports entre les « communautés » qui coexistent — en Réseaux distincts — dans une même société. Ainsi Mörner prend soin de distinguer la « misgénation » biologique, de l'« acculturation » qui est un mélange, spontané ou forcé, des cultures, mélange dont le terme est éventuellement l'assimilation des « communautés » jadis différentes — c'est-à-dire leur intégration en un même Réseau (383). De son côté Wachtel insiste sur le caractère lent et progressif de cette « acculturation », longtemps refusée par les Indiens du Pérou, mais qui finit par s'établir, par contagion des habitudes de « vie matérielle », puis par compénétration des formes de « vie mentale » (410). Bastide étudie le cas, plus complexe encore, des esclaves africains arrachés à des « cultures » diverses et qui élaborent diverses « civilisations » dans les zones de plantation où ils sont groupés en Amérique, avant d'être soumis à une « acculturation » que leur statut d'esclaves ou d'ex-esclaves ralentit et déforme (301). Choisis dans une littérature anthropologique de plus en plus abondante, ces exemples ont un commun mérite : ils montrent que la « culture » est un objet global, *un ensemble rendu cohérent moins par ce qui s'y dit*, que par le fait qu'un même peuple porte cet ensemble. Un même peuple, c'est-à-dire en l'occurrence une « communauté » que sa dépendance coloniale et, parfois, esclavagiste contraint à vivre en un Réseau spécial, enkysté dans la société coloniale enveloppante et lentement désenclavé par les soins d'une Église qui se veut universelle, puis d'un État qui se « nationalise ». Mais ces exemples, rendus éclatants par la situation coloniale, ne font qu'amplifier et compliquer une situation commune à toutes les sociétés. Toutes parcourent l'itinéraire Communauté → Nation (n^o 42) en se forgeant une « culture » commune, à grand renfort de détribalisations, d'ethnocides et de déprovincialisations... D'où les « cicatrices » abondantes que porte chaque culture, laquelle fut et demeure toujours un champ de bataille, un terrain et un enjeu des luttes sociales (n^o 48).

L'identité culture = idéologie (ID 1) se heurte à des résistances surprenantes, notamment à celle de Bourdieu. Comme plusieurs des chapitres précédents ont fait grand cas des travaux poursuivis ou dirigés par Bourdieu, on se doit de prêter attention à ses objections. En 1972, Bourdieu s'élève contre la « réduction » de la culture à l'idéologie (306, 255) parce qu'il entend préserver deux distinctions.

D'abord celle des « schèmes générateurs de pratiques », d'une part, et des « représentations qui accompagnent ces pratiques », d'autre part. Les premiers constituent la culture qu'il assimile à *l'habitus* (n° 13). Les secondes appellent, de sa part, une nouvelle distinction, pour séparer les « théories spontanées de la pratique », des idéologies proprement dites, lesquelles seraient « les productions savantes (des) corps d'idéologues professionnels ». Ainsi, Bourdieu entend limiter l'idéologie à ce que j'appelle les idéologies spécialisées (ID 2) et il l'oppose à la culture = *habitus*. J'ai déjà montré que, chez Bourdieu, *l'habitus* transgresse, sans bénéfice, la frontière H/S (n° 13), mais il s'agit d'autre chose, ici. Bourdieu montre clairement que *l'habitus* est individuel, sauf à présenter de très intimes parentés chez les individus soumis aux mêmes déterminations sociales, ce qui rend agrégeables les *habitus* individuels. Mais pas agrégeables au point qu'on puisse parler d'un même *habitus* pour l'ensemble des hommes composant une société donnée. La « distinction » (309) rompt l'agrégation des *habitus*. Dès lors, la culture = *habitus* devient un concept sans signification — ou, en tout cas, sans grand contenu — à l'échelle d'une société tout entière ou, si cette société n'est pas encore idéologiquement intégrée, à l'échelle de chacun de ses Réseaux.

Faute d'apercevoir clairement le discours social commun, Bourdieu se ferme la principale voie de passage entre l'idéologie (ID 1) et les structures économiques et politiques de la société. Il aperçoit certes la liaison AI \leftrightarrow idéologies spécialisées, mais, en analysant l'idéologie banale du discours commun, uniquement en termes *d'habitus* et de « distinction », il néglige, avec le Réseau qui porte ce discours commun, le maillon principal entre l'idéologie et le reste de la société. Car ce Réseau est, avant tout, un effet des structures économiques et politiques en vigueur (n° 11), donc, une matérialisation — et une « spatialisation » — de la structure des classes-statut dans la société considérée. On comprend ainsi pourquoi Bourdieu en est réduit à se représenter la structure des classes en termes wébériens, c'est-à-dire en fonction des seules identités qui les manifestent plus ou moins dans le discours commun (n° 62). On peut d'ailleurs vérifier ce point dans une étude sur « le pouvoir symbolique », publiée en 1976. Là, Bourdieu tente d'établir un lien entre les idéologies spécialisées, productrices de « formes symboliques », et la structure des classes sociales, mais il ne sait que postuler une mystérieuse « homologie » entre « le champ des productions idéologiques et le champ des classes sociales » (308, 403). L'homologie cède la place à des rapports plus complexes, mais moins mystérieux, dès que l'idéologie est prise en compte dans sa totalité et que son splendide isolement « discursif » est méthodiquement rompu.

[Retour à la table des matières](#)

73. L'ensemble des idéologies spécialisées (ID 2) produites par des « corps d'idéologues professionnels » se distingue assez nettement du discours social commun. La coupure n'est jamais franche, mais il suffit de remonter vers le cœur de chaque « corps professionnel » — c'est-à-dire de chaque AI — pour la voir se

préciser : « en bas », on a quelque idée de Dieu, du communisme ou du droit ; « en haut », au cœur de l'Église, du parti ou de l'appareil judiciaire, on travaille chaque jour au service du droit, du communisme ou de Dieu. La théorie des publics (n° 12) et des champs idéologiques (n° 18) permet d'ailleurs de substituer, à l'image simpliste d'une coupure entre les idéologies spéciales et l'idéologie banale, une représentation plus complexe de leurs rapports réciproques.

Plus difficile est le tri des idéologies spécialisées (ID 2). Il requiert un inventaire historique que l'on a justifié au n° 18, inventaire grâce auquel chaque AI devient repérable avec son champ idéologique propre. Encore faut-il être attentif à l'échelle choisie pour représenter ce champ, autour de son AI (n° 6). Plus l'échelle est petite, plus chaque champ devient vaste et « épais » ; plus elle devient grande — permettant par exemple de substituer à l'AI scolaire l'AI historiographique et tous ses homologues (n° 28) —, plus le champ s'affine et se précise. Mais les changements d'échelle ne sont pas illimités : ils dépendent de l'objet réel et de la logique propre de l'idéologie considérée. Ainsi, on tenterait vainement d'affiner le champ historique jusqu'à en évacuer l'histoire « vulgaire » des discours politiques ou l'histoire « littéraire » destinée « au grand public », afin de le réduire aux dimensions de l'histoire « savante » que produisent les élites universitaires. Cette distinction peut avoir un sens d'un point de vue corporatif, mais elle ne peut empêcher que la représentation banale ou élitique du passé, qui a cours dans la société, doive autant sinon plus à l'historiographie « vulgarisée » qu'à l'érudition savante : il faut du temps et de grands efforts pour que le XVII^e siècle de Goubert remplace celui de Lavisser et réduise celui d'Alexandre Dumas à l'état de romanesque non historique.

Outre son propre AI et son propre champ, le troisième repère de toute idéologie est son objet réel, lequel doit être conçu sans concession au matérialisme trivial. Toute idéologie (ID 2) produit des représentations qui, *en tant que telles*, deviennent des objets sociaux, des réalités idéologiques. Les planètes de la science-fiction sont un objet social réel, même si on ne peut les confondre avec les objets naturels que sont les planètes de notre système solaire, ni avec cet *autre* objet social réel que sont les représentations astronomiques relatives à ces dernières planètes — et à elles seules. Certaines idéologies (ID 2) ont des objets *doublement* réels, c'est-à-dire des objets qui préexistent à leur représentation et dont l'existence est non ou peu dépendante des représentations qui en sont données.

Sous un autre angle encore, toutes les idéologies (ID 2) sont à *double effet* : d'une part, elles représentent un objet qui leur préexiste ou non ; d'autre part, elles mobilisent au bénéfice de leurs représentations la disponibilité symbolique (n° 9) d'une fraction plus ou moins grande des hommes-en-société. Leur premier effet est « représentatif » et constitue, à proprement parler, leur objet ; leur second effet, qui est « symbolique », atteste leur diffusion sociale, mais il peut devenir, à son tour, l'objet d'un travail idéologique délibéré : des ID 2 apprennent à jouer, mieux que

d'autres, de la disponibilité symbolique des hommes et, ce faisant, elles bénéficient de leurs découvertes, empiriques ou méthodiques, sur le fonctionnement du sujet humain, pour valoriser leur propre discours.

À l'aide de ces diverses distinctions, on peut qualifier le rapport que les idéologies (ID 2) entretiennent avec leurs objets. Les unes ont un objet propre, qu'elles ont créé et qui disparaît (ou disparaîtrait) avec elles : tel est notamment le cas du droit (n^{os} 24/26), mais aussi de chacun des arts. D'autres ont un objet hétéroclite, en partie créé par leurs soins et en partie découvert dans la réalité naturelle, humaine ou sociale, mais qu'elles ne peuvent conserver en propre : tel est le cas des religions, toujours pillées par les idéologies qui se spécialisent après elles et traitent plus efficacement qu'elles de leur objet transitoire (n° 22). D'autres, enfin, affinent peu à peu la représentation d'un objet réel qui leur préexiste : l'histoire, les sciences et, à des degrés divers, les idéologies « savantes » *stricto sensu* (n° 27) relèvent de ce cas.

Dans cette perspective, la spécificité des idéologies scientifiques (ou qui tendent à se « scientifier ») apparaît clairement. Ces idéologies se caractérisent par *une double soumission*. Elles tendent à conquérir un objet qui leur préexiste, à le connaître, c'est-à-dire à le soumettre. Mais, à cette fin, elles se soumettent à l'objet qu'elles visent, elles pratiquent l'invention-découverte, mais elles s'efforcent d'asservir l'invention-imagination. L'existence ou non de cette double soumission se reconnaît à la rigueur des procédures d'observation/vérification où se concrétise la liaison entre le réel et sa représentation (n° 31). En d'autres termes, une idéologie devient scientifique dans la mesure où elle abandonne sa souveraineté « discursive » pour devenir « autocritique » : elle prend ses distances d'avec tout sujet individuel, elle règle théoriquement la production de ses faits, elle soumet ses concepts aux faits ainsi produits, elle se valide par ses applications, sans douter que ses « vérités », ainsi vérifiées, demeurent des approximations indéfiniment perfectibles.

La tension vers un objet réel, dont les idéologies scientifiques font preuve, semble échapper à Foucault, lorsqu'il repère les autres « seuils » qui, selon lui, séparent le discours banal du savoir scientifique (172, 243-244). Le premier « seuil » dit « de positivité » est le « moment à partir duquel une pratique discursive s'individualise et prend son autonomie », mais cet arrachement au discours commun lui semble aller de soi, sans que l'appareillage, garant de l'autonomie relative des ID 2, retienne son attention. Le « seuil » suivant est celui de « l'épistémologisation ». Il est franchi lorsque « un ensemble d'énoncés se découpe, prétend faire valoir... des normes de vérification et de cohérence et exerce à l'égard du savoir une fonction dominante [de modèle, de critique ou de vérification] ». En somme, le « seuil d'épistémologisation » est franchi par toutes les idéologies spécialisées dont la logique propre est suffisamment exigeante, c'est-à-dire par celles qui théorisent, philosophent ou se normalisent de quelque autre façon. Un pas de plus, et le « seuil de scientificité » est à son tour dépassé, dès lors

que « certaines lois de construction des propositions » s'imposent. La rigueur du discours s'accroît, mais l'objet réel qu'il vise n'est toujours pas en vue, à moins qu'il ne se faufile par la grâce de « lois de construction » où le discours s'imposerait de lui prêter attention. Mais le « seuil » ultime, qui est celui de la « formalisation », n'incline guère à cette interprétation généreuse, car l'accent est mis, plus que jamais, sur les propriétés intrinsèques du discours : il se « formalise » en se dotant d'axiomes explicites et en réglant le jeu de ses éléments, de ses structures et de leurs transformations. D'objet, point : l'insularité autarcique du discours demeure entière.

La méthode « archéologique » de Foucault a un autre défaut. Mettant l'accent sur l'enchevêtrement des idéologies spécialisées, pour déceler ce qui se noue subrepticement de l'une à l'autre, elle risque de faire perdre de vue la logique propre de chacune d'elles. Cette logique — qui est le quatrième critère distinctif des ID 2 — se présente de façon très différente, selon l'échelle de représentation adoptée, mais demeure opérante à toute échelle.

À l'échelle humaine, tout discours spécialisé peut laisser transparaître un style individuel, et même une charge innovatrice (n° 64), encore que, par nature, certaines idéologies fassent, de l'épanouissement ou de l'effacement du style personnel, une règle de l'art : l'art du peintre et celui du rédacteur de manuels scolaires se distinguent évidemment à cet égard. Mais cette place laissée aux marques individuelles — et parfois transgressée par les rénovateurs — relève de tout un système d'usages, de valeurs, etc., par lesquels une idéologie se spécifie. Toute idéologie a ses règles de l'art, ses normes explicites ou non, son orthodoxie rigoureuse ou molle. Tous usages et valeurs dont un AI est le gardien, mais qui dépendent également du public propre à cet AI. Plus ce public est d'appartenance (n° 12), plus l'AI tend à imposer souverainement ses normes. Plus ce public est conquis sur le marché ou par adhésion, plus l'orthodoxie de l'AI doit s'assouplir pour faire face aux compétitions dont « son » public est l'enjeu.

A l'échelle sociale — c'est-à-dire lorsque la représentation se règle sur de vastes systèmes d'institutions, tels les Appareils « élémentaires » discernés par le tome 3 — la logique propre à la très vaste idéologie que spécifie chaque AI, se réduit évidemment à ses traits les plus essentiels. Elle désigne les modes d'activité par lesquels le prêtre, l'enseignant, le médecin, etc., se distinguent l'un de l'autre, et les normes sociales grâce auxquelles les ressortissants d'un même AI se « reconnaissent » entre eux, fût-ce en se combattant : règles déontologiques, statuts, savoirs et savoir-faire requis, etc.

À toute échelle, la logique propre d'une idéologie spécialisée s'impose aux intéressés comme une tradition à connaître, une « culture » à posséder, une méthode à pratiquer, un jeu de gratifications et de sanctions à quoi s'exposer, des normes de validation à respecter, des limites à ne pas enfreindre, etc. Il suffit de

concrétiser ces repères, en n'importe quel domaine, pour juger à quel point la logique propre à chaque domaine lui est spécifique.

C'est seulement lorsque les diverses logiques propres sont distinctement repérées, que les contagions qui s'opèrent entre elles deviennent à leur tour repérables. La contagion la plus brutale résulte d'une mise en tutelle : des exemples massifs sont donnés par les Églises ou les partis qui assurent un gardiennage général des activités idéologiques spécialisées, auquel cas l'on est en présence d'une hégémonie explicitement agencée (n° 49). D'autres appareils de contrôle idéologique peuvent exercer, avec le soutien de l'État, une tutelle limitée : par exemple une censure de la presse et de l'édition (t. 3, n° 41) ; autre exemple : l'histoire de l'enseignement dans la France du XIX^e siècle apparaît comme une longue bataille intéressant les formes et les degrés de la tutelle exercée sur lui par l'Église. Mais il est aussi des mises en tutelle qui résultent d'effets marchands : l'histoire des groupes financiers américains, où la presse, l'édition, la radio, la télévision, le disque, etc., sont ordonnés en configurations diverses, illustre le cas. Dans toutes ces éventualités, la tutelle déforme la logique propre des AI ←(ID 2 subordonnés : dire de quelle façon et dans quelle mesure ne peut être que le résultat d'études cas par cas.

La tutelle n'affecte que *de l'extérieur* la logique propre aux idéologies subordonnées, car cette logique reprend le dessus, dès que s'évanouissent les conditions politiques ou économiques qui garantissaient la tutelle. L'action des AI que l'on a dits « au deuxième » ou « au troisième degré » (n° 28) se traduit également par une certaine déformation des logiques propres aux idéologies portées par des AI du « premier degré ». Un exemple particulièrement démonstratif, à cet égard, est celui des rapports entre la littérature et la télévision (321). La déformation est tout aussi *extérieure* que la précédente, car elle résulte de la structure même du système des AI, et peut être atténuée ou annulée par des luttes sociales bien orientées — et par les décisions politiques qui en résultent éventuellement. Par contre, le rayonnement acquis par certaines idéologies entraîne des effets de contagion qui ne doivent rien à l'État, au marché ou à l'architecture des AI, mais tiennent uniquement *aux prises que les idéologies rayonnantes ont su conquérir sur leurs objets réels*. Ce genre de rayonnement commence d'apparaître au bénéfice de l'idéologie philosophique — dont l'objet réel est la logique propre de toutes les autres idéologies spécialisées (n° 27). Il se manifeste par la diffusion de normes logiques, dialectiques, épistémologiques, etc., qui influencent maintes idéologies spécialisées parce qu'elles s'y révèlent efficaces ou stimulantes. Toutefois, ce sont les idéologies scientifiques qui portent à son maximum ce rayonnement, à mesure qu'elles procurent des résultats incontournables (n° 30).

[Retour à la table des matières](#)

74. En ses acceptions élitiques, la culture désigne un paquet d'idéologies spécialisées (ID 2). Elle ignore la quotidienneté, le trivial, le populaire. Pourtant, le discours « d'en bas » finit toujours par se rappeler à l'attention des élites du pouvoir, de la richesse et de la « culture ». Toutes les crises hégémoniques obligent les appareils étatiques et idéologiques à labourer derechef ce discours commun, pour le moraliser ou le discipliner (n° 66). Toutefois un blocage demeure, jusque chez les partisans d'une conception extensive de la culture. Les discours systématiques et grandioses des idéologies (ID 2) continuent d'être considérés comme plus significatifs d'une culture que les représentations et pratiques banales qui sont pourtant la forme la plus *actuelle*, la plus vivante, de la culture *commune*. C'est que, si l'on en croit Krøber et Kluckhohn, « la version « idéale » d'une culture est ce qui oriente sa version « actuelle » » (353, 341)...

N'en déplaise aux gardiens des valeurs « idéales », le discours commun commence pourtant à recevoir son dû — en fait, sinon en droit — de sociologues comme Bourdieu (309), mais aussi d'historiens comme Vovelle (409) — exemples français qui ne sont pas sans répondants en divers pays. Agulhon qui est l'un des promoteurs de l'« histoire des mentalités » a raison de souligner que celle-ci n'est pas « la bonne vieille histoire des idées et des opinions » revêtue de neuf (289, V). Mais est-ce pour autant l'histoire de « mentalités » qui pourraient être discernées comme des objets discrets et distincts, dans la pâte du discours commun ?

La théorie du discours commun que j'ai esquissée tente d'observer comme un produit de l'histoire sociale « cette conscience morale dans laquelle toutes les idées traditionnelles, ont été dissoutes au moyen d'un travail séculaire » (100, 14). L'hypothèse est de Marx. Elle prend corps si l'on repère systématiquement les structures *locales* et *lointaines* qui sont porteuses et productrices de la commune « conscience morale ». Structures *locales*, car « en bas », on « pense » autant qu'« en haut », sinon de la même façon, ni aux mêmes choses. Structures *lointaines*, car les AI ne cessent de travailler le discours commun, par tout un jeu « d'intermédiaires culturels » (289, VII) assurant, avec des bonheurs divers, la « descente » des discours politiques (*id.*, 259), des goûts littéraires (*id.*, 195) et de maintes autres productions des AI (n° 16). Les structures locales à repérer sont celles où s'organise nécessairement la convivance des hommes-en-société, du fait de leurs conditions de vie, mais aussi du fait des institutions politiques ou idéologiques qui affectent leur existence quotidienne. Saisies à grands traits, aux divers stades de leur développement, ces structures locales s'ordonnent en Réseaux pour lesquels j'ai proposé une typologie qui est certes perfectible (n° 11). Les structures lointaines sont celles des AI, considérés non pas en eux-mêmes, mais en tant qu'ils agissent dans le Réseau : pour y tailler leurs publics, pour le mailler de leurs agents, pour activer en leur faveur les quasi-appareils « d'en bas » (t. 3, n°

34) ; mais aussi pour se combattre les uns les autres, par refoulement, militantisme, etc. (n° 64).

Structurellement parlant, le discours commun apparaît ainsi comme l'idéologie circulant dans un Réseau donné, sous un jeu de pressions et de contre-pressions émancipées de tous les AI en prise sur ledit Réseau : tous termes qui composent non point une métaphore thermodynamique, mais un système sociohistorique investigable comme tel. Cependant, l'essentiel de la théorie que je soutiens n'est pas le repérage de ce système, mais la reconnaissance de *l'unicité* du discours commun — dans un Réseau donné — sous les diverses modulations que lui impriment les AI et sous les diverses modalités qui l'explicitent (n° 41).

Le discours commun est unique, dans les limites d'un Réseau donné, parce qu'il est porté, d'en bas, *par tout le monde* — y compris par les professionnels de l'idéologie, pour autant que ceux-ci sortent de leurs activités spécialisées, ce qu'ils font tous quotidiennement. Le discours commun, ce n'est pas le maître dans sa classe, avec les élèves ; mais c'est ce que le maître partage avec les élèves et leurs parents, hors les heures de classe. Ce n'est pas le flot de paroles et d'images que déverse la télévision, mais c'est ce que disent et font les téléspectateurs, hors la pure réception passive et solitaire des émissions.

Le discours, ainsi conçu, est un ensemble *réel* parce qu'il est porté par un Réseau *effectif*. Ce n'est pas la totalité abstraite des discours banals, tenus dans une société, elle-même axiomatiquement définie par l'État qui la domine, mais c'est la totalité du discours circulant dans un ensemble de groupes de convivance effectivement interconnectés par des paroles échangées, des écrits et des imprimés point rares et dont beaucoup sont de circulation banale, des émissions communément reçues. Les hommes relevant d'un même Réseau *vivent ensemble* : non pas nécessairement au même lieu, mais dans des conditions telles qu'ils ne peuvent éviter de partager le même stock et les mêmes flux d'informations, d'idées, d'usages et de traditions. Stock et flux qui forment un discours réellement commun, même si chaque individu n'en reçoit et n'en transmet qu'une fraction : car il suffit que chaque individu ait chance de trouver, dans les groupes de convivance où il est inscrit, d'autres individus porteurs du « reste » de ce discours, pour que celui-ci soit commun, c'est-à-dire communément répandu, omniprésent et inévitable.

Faute d'appareillage autre que le Réseau, le discours commun *ne peut se spécialiser au-delà de limites très étroites*. La division élémentaire des sexes, des rôles familiaux et des fonctions professionnelles conduit nécessairement à une modeste spécialisation que la composition variable des groupes de convivance les plus concrets (ceux de la résidence et du travail) module différemment, d'un point à l'autre des Réseaux les plus vastes. En outre, la porosité des diverses mailles du Réseau n'est pas la même vis-à-vis des AI : par exemple, le saupoudrage des militants politiques, antennes avancées de leurs partis respectifs, est inégal d'un

lieu et d'un temps à l'autre. Pour toutes ces raisons, le discours commun est *vaguement hétérogène*. Vaguement, parce que les différences d'accent, de densité ou de perméabilité qui viennent d'être notées ne peuvent opposer, au brassage quotidien du discours commun, une division méthodique du travail comparable à celle qu'instaurent et défendent les AI spécialisés. Si bien que les manifestations concrètes du discours commun sont d'une grande fluidité. On ne peut opposer les besoins aux opinions, comme on oppose la religion et le droit, parce que les besoins et les opinions n'ont *pas de gardiens quotidiennement spécialisés à cette fin*, pas plus que les identités, les valeurs ou les autres modalités du discours commun. Chacune de ces modalités exprime la réponse du discours commun à une question posée « par la vie », c'est-à-dire par une réalité communément perçue.

Cette analyse permet d'évaluer sans illusions les diverses actions qui tendent à modifier le discours commun sous l'une de ses modalités. L'idée que les besoins pourraient être « désaliénés » ou rationalisés par une contre-publicité ou par une prohibition de la publicité se révèle courte. Si un puissant AI concrétise cette idée, il donnera naissance à un nouveau *public* (n° 12), celui des consommateurs associés pour leur « autodéfense ». Les besoins — et leur dérive — en seront modifiés *dans l'exacte mesure où le discours commun aura été pris en tenaille*, entre une certaine transformation de la production/distribution *dans sa réalité* et une certaine modification des actions exercées par les AI sur le discours commun, modification permettant de réduire l'hystérésis de ce discours, de hâter la transformation des *habitus*.

La même prise en tenaille est requise, *mutatis mutandis*, pour que les identités collectives ou différentielles, les valeurs, les qualifications et toutes les autres modalités du discours commun soient effectivement transformées. Ainsi, par exemple, la nation arrivée à pleine maturité (n° 42) ne peut être transformée par une action idéologique qui s'en tiendrait aux seules ressources du discours. Selon l'AI qui la propage et selon l'idéologie anti-nation que cet AI produit, une telle action peut produire un *public* de « citoyens du monde » ou d'« internationalistes », etc. Mais elle ne peut *communément* transformer le « sentiment national » que si, de fait, la nation et l'État sont conduits au divorce (n° 69).

L'image de la tenaille est mécanique et rend mal compte d'une dialectique plus complexe, mais elle est à garder car elle dit l'essentiel, comme on peut en juger par l'exemple des classes. La réalité des classes-statut subit de constantes modifications dans les sociétés contemporaines (t. 4, n° 54). Le jeu des classes-identité — qui est une modalité du discours commun n° 43) — se modifie lui aussi, mais d'autre manière et sans corrélation directe et nécessaire avec la réalité à laquelle il répond : son évolution résulte des transformations *sourdes* des groupes de convivance liés par le Réseau et du *brouhaha confus* de tous les AI jugeant, chacun à sa manière, des diverses « conditions » sociales. *D'où l'immense responsabilité des AI politiques et syndicaux qui se veulent révélateurs et*

organisateurs des classes exploitées et dominées. S'ils bricolent un discours sur les classes (— statut) sans grands rapports avec leur réalité, ils ne font qu'ajouter à la confusion. S'ils véhiculent une représentation plus juste et sans cesse ajustée au mouvement réel des classes-statut, mais se contentent de propager cette représentation comme un discours de vérité, ils s'exposent aux démentis d'autres discours, sans doute moins pertinents, mais souvent servis par de plus puissants vecteurs (t. 3, n° 47). Encore leur faut-il associer leur discours à une pratique, c'est-à-dire à des luttes sociales, où sa pertinence peut être éprouvée — où « la tenaille » peut se refermer et mordre, à la fois, dans la réalité du discours et dans la réalité à laquelle ce discours répond.

Or, un tel effet n'est nullement associé à toute lutte ouverte une lutte mal orientée, dessinant un « front » qui n'est pas celui des classes-statut réellement existantes, ou, à l'inverse, une lutte gommant certaines lignes d'affrontement pour ménager des « secteurs de l'opinion » supposés « craintifs » — sont, parmi bien d'autres, des formes de luttes politiques, électorales, etc., qui embrouillent dommageablement les luttes de classes au lieu de les clarifier. Aussi « marxistes » soient-ils, les AI politiques et syndicaux ont exploré, en ce domaine, toutes les erreurs possibles : l'erreur opportuniste qui est de n'écouter que le discours commun ; l'erreur sectaire qui est de tenir pour éternelle une représentation des classes qui eut, jadis, son moment de vérité (n° 80) ; l'erreur théoricienne (généralement de type économiste) qui est de rabattre imaginativement les nuances du discours commun sur un schéma tiré d'une analyse sommaire de la « base » économique (t. 2, n° 2). Il leur reste, presque en tous pays, à accomplir cet immense progrès : marier une théorie mieux ajustée à une pratique qui l'éprouve et corriger sans cesse l'une par l'autre.

[Retour à la table des matières](#)

75. Changeons de visée, pour observer la FI elle-même, quitte à laisser glisser vers l'arrière-plan le discours qui s'y tient.

La FI n'a pas le même degré d'évidence que la FP ou la FE. Les tumultes des révolutions anglaises et françaises, des XVII^e-XVIII^e siècles ont rendu problématique l'image princière de l'État et ont fait découvrir tout ce qu'il y a d'organisé en société. L'État n'a plus caché la société civile qui l'entoure, le pouvoir du Prince n'a plus dissimulé le réseau des pouvoirs de moindre échelle, mais non de moindre résilience. Peu à peu, la société en son entier est devenue concevable comme un système politique. La FP systématise ces intuitions, non par un formalisme à la Easton (329), mais en abstrayant et en typifiant les structures politiques des sociétés divisées en classes.

Malgré la rapide diffusion du marché, puis de l'industrie, la structure économique de la société demeurerait, au siècle dernier, inconnue de presque toutes

les écoles de pensée, hors l'Allemagne. Il a fallu les efforts — dispersés et contradictoires — de Marx rénovant l'économie « classique », de List appelant à la protection de l'industrie nationale et de toute l'école historique allemande du second XIX^e siècle, pour que « l'économie nationale » devienne une notion évidente, à laquelle la Russie « planificatrice », puis les Républiques bourgeoises « interventionnistes » (t. 5, n° 44) allaient donner du corps au XX^e siècle. Les comptabilités nationales ont alors bâti une image précise de l'objet ainsi découvert. Cet immense travail initié en divers pays par Léontieff, Kuznets, Tinbergen et Gruson, est devenu, du fait de l'ONU et du FMI, une quasi-obligation pour toutes les sociétés. Reprenant dans ce contexte les analyses et indications de Marx, la FE systématise l'analyse des structures économiques *sous-jacentes* aux équilibres marchands et quasi marchands que les comptabilités nationales formalisent.

La FI n'est pas encore soutenue par de semblables mouvements. Tout au plus jouit-elle du renfort indirect que lui procurent les anthropologues attentifs à l'ensemble de la « culture » (n° 71). C'est seulement dans certaines traditions marxistes que l'hypothèse de Marx — sur la « superstructure idéologique » — a fait l'objet de quelques explorations visant à reconnaître, en sa totalité, l'agencement idéologique de la société. De ces explorations dont certaines n'ont même pas été évoquées, pour cause de médiocrité (p. ex. : 351), la plus riche est, de très loin, celle de Gramsci. Son seul défaut est, à mon sens, d'être insuffisamment systématique. Elle résout cent problèmes et aide à en poser mille autres, mais elle ne se resserre pas en une représentation méthodique de la série des « superstructures idéologiques » déjà produites par le développement social.

En somme, Gramsci demeure justiciable de cette remarque de Rodinson : « Les marxistes ont toujours eu une répulsion particulière pour les essais typologiques » (280, 140). Toute mon entreprise vise, au contraire, à relever la gageure pour sortir de la pseudo-dialectique où, contrairement à Marx, tant de ses héritiers se complaisent mollement. Disant cela, je n'entends nullement critiquer Gramsci à qui mon travail doit tant, mais j'entends suivre les conseils insistants du jeune Marx qui, déjà, appelait à remplacer la « philosophie indépendante » par « une synthèse des résultats les plus généraux qu'il est possible d'abstraire de l'étude du développement historique des hommes » ; les conseils, aussi, du vieux Marx qui mettait en garde contre « le passe-partout d'une théorie historico-philosophique dont la suprême vertu consiste à être supra-historique » (textes cités in *id.*, 132). D'où cette règle de méthode que j'aurais dû rappeler en tête de chaque chapitre — en chaque tome — tant elle est consubstantielle au matérialisme historique : examiner toute question du point de vue de la société globale et dans la perspective du développement historique qui a produit la société considérée.

Ainsi, pour en revenir aux FI, la question n'est pas seulement d'analyser la société sous l'angle de ses activités idéologiques pour repérer la structure qu'elle forme à cette fin — c'est-à-dire sa formation idéologique. Elle est aussi de concevoir cette FI comme une variable historique, donc comme l'objet d'une

typologie distinguant ses formes essentielles, à l'aide de comparaisons historiques et « internationales » dûment réglées.

Dans cette perspective, le Réseau se révèle aussi fondamental pour l'instance idéologique, que peut l'être le MP pour l'instance économique. Le Réseau est le siège, le gardien et le véhicule du discours commun. Il en est *le lieu même*, comme le MP est le lieu de la production. Mais ce Réseau ne tombe pas du ciel des idées. Il est produit et transformé, par l'ensemble des structures économiques et politiques dont la société est dotée, ainsi que par son AI (n° 11). Son repérage ancre les activités idéologiques banales de tous les hommes, dans les positions mêmes où la structure sociale ordonne leur convivance. Au reste, le Réseau n'est pas — comme l'État ou l'ensemble des MP assemblés dans la FE — une structure hiérarchisée ou orientée. Il ne ressemble pas au réseau électrique où le courant circule toujours des centrales vers les utilisateurs finals.

L'AI qui produit et propage les diverses idéologies spécialisées est, lui aussi, une structure dépourvue de centre — sauf dans celle de ses formes « embryonnaires » où un État-Église le polarise tout entier et dans celles de ses formes « gouvernées » où l'État règne sans rival : marché absent, Églises sous tutelles, clandestinité intenable, frontières étanches (t. 3, n° 50). Hormis ces cas limites, l'AI est un ensemble d'institutions éparses, en compétition les unes avec les autres. La représentation qui agrège ces institutions en AI « élémentaires », repérables à diverses échelles (t. 3, n° 63), ne doit jamais masquer cette compétition. Les AI s'opposent, au moins indirectement, par les discours diversement spécialisés qu'ils propagent. Les oppositions ne sont pas moindres *au sein* de chaque AI « élémentaire » où les institutions agrégées se concurrencent le plus souvent, non sans être divisées par des luttes d'écoles, de tendances, de courants, etc.

Ces divisions interdisent de concevoir l'AI, aux prises avec le Réseau, comme une sorte de décor neutre et contingent, où le discours social se déploierait avec la liberté qui convient au « monde des idées » et à la « conscience morale ». Certes, chacune des idéologies spécialisées tend à se développer selon sa propre logique (n° 73) et y réussit dans une mesure variable, enrichissant d'autant le panorama de la « culture ». Mais ces logiques propres ont toutes leurs limites. Elles ne régissent pas l'approvisionnement des AI en ressources humaines et financières, ni même leur approvisionnement en « problèmes » : la rumeur du monde, extérieure à chaque idéologie spécialisée, se fait entendre, en chacune d'elles, comme génératrice de « questions » plus ou moins dérangeantes. S'agissant, par ailleurs, du discours commun porté par le Réseau, il n'est même pas de logique propre — dûment appareillée — qui vienne l'orienter et le distraire des rumeurs du siècle. Donc, le Réseau et le corps des AI *ne suffisent pas à rendre compte* de ce qui advient dans le discours social : une exploration complémentaire est indispensable.

Pour cette seconde exploration, le problème est de comprendre quels liens peuvent s'établir entre, d'une part, les compétitions décelables du côté de l'AI aux prises avec le Réseau et, d'autre part, le potentiel de luttes de classes dont la société est porteuse (t. 4, n° 54). Gramsci fournit la clé de ce problème en repérant *une relation sociale aussi générale que la propriété ou le pouvoir, mais qui joue spécifiquement dans l'idéologie* (ID 1) : *l'hégémonie* ; et en montrant comment cette relation hégémonique résulte essentiellement de l'organisation de la société civile (t. 5, n° 17) dans ses rapports avec l'État (n° 49). Par cette dernière médiation, l'hégémonie exprime, autant que le pouvoir, l'effet global du système des classes en lutte.

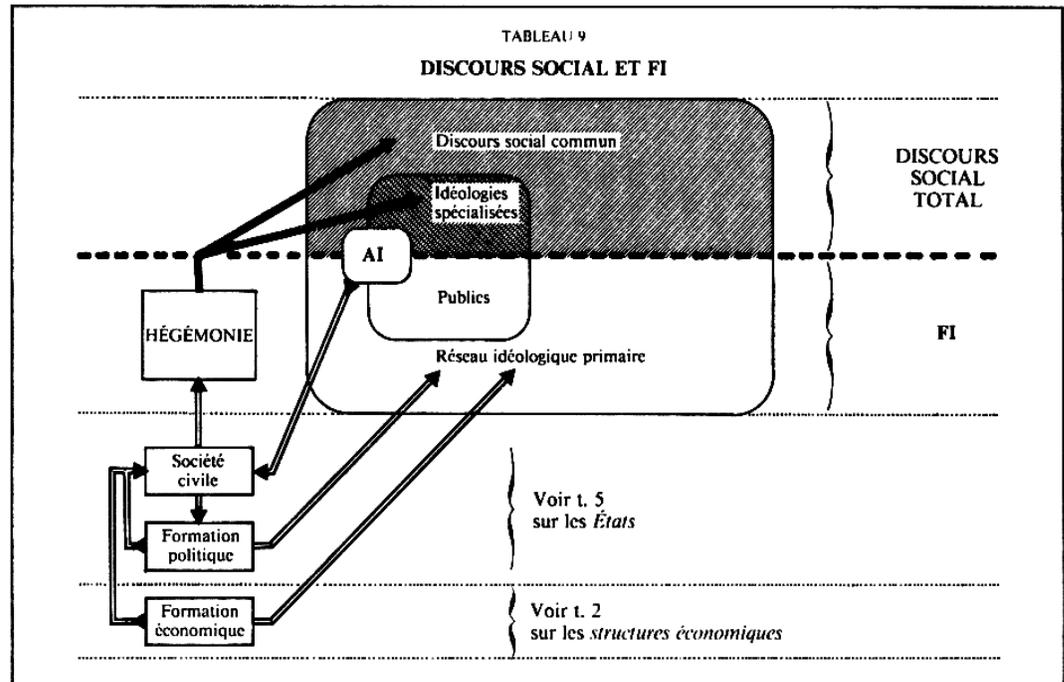
Deux voies s'ouvraient pour réinterpréter les divers types de SC selon les besoins de l'instance idéologique. La première, esquissée par l'annexe 2 ci-après, serait de ré-examiner chacun des éléments délimitant la SC, pour déterminer sa portée idéologique. Une telle transposition systématique tendrait à dériver une typologie des « systèmes d'action idéologiques » (SAI), de celles des SC, puis à repérer les propriétés de chaque SAI, afin de spécifier les contraintes et orientations idéologiques qui en résultent. La seconde voie, plus directe et plus brutale, est celle qui a été empruntée ci-dessus (n° 50) : elle déduit, de l'état de la SC, la capacité hégémonique à laquelle le discours social doit se plier. Cette seconde voie a été retenue parce qu'elle constitue *un raccourci vraisemblable* pour le traitement d'un problème théorique que l'on ne peut maîtriser mieux, pour le moment, faute de matériaux suffisamment riches. Un seul exemple suffit à montrer l'écart potentiel entre ces deux voies. L'existence ou non d'un « système marchand » est, parmi bien d'autres (annexe 2, n° 2), l'une des déterminations, émanées de la FE, qui *donnent du champ* à la SC, et donc à l'activité idéologique. La seconde voie — que l'on a suivie — se contente de constater cet effet hautement vraisemblable, mais sans en évaluer plus précisément la portée. La première voie obligerait à opérer cette évaluation. À cette fin, il faudrait que de multiples études historiques et comparatistes aient examiné, de façon systématique, les rapports entre l'extension du marché et le développement *corrélatif* des activités idéologiques, afin que, par-delà les péripéties contingentes de chaque histoire singulière, des relations suffisamment régulières puissent être mises en lumière. Or, à ma connaissance, les recherches de ce genre sont rares et souvent impressionnistes, si bien que la réflexion théorique ne peut s'en nourrir.

La voie que j'ai empruntée, faute de mieux, permet néanmoins de repérer, avec une certaine précision, la relation d'hégémonie, en son principe et en ses divers types historiquement avérés, à très petite échelle. En son principe, l'hégémonie étend au discours social total ce que Foucault dit de « l'archive » (n° 72). Elle délimite « ce qui peut être dit », dans une société donnée, en raison de l'organisation sociale existante, c'est-à-dire, en dernière analyse, en raison du système de classes dont la société considérée est composée. Pour vérifier plus précisément ce que l'hégémonie signifie, il convient de reprendre chacune des étapes de sa présentation progressive, de l'inspiration gramscienne (n° 49) à la

typologie détaillée (n° 50), puis à l'examen — *a contrario* — de l'hégémonie en crise (n° 66) et de ses rapports avec la domination politique (n° 68).

Les divers types d'hégémonie ont été définis à très petite échelle et sont donc très peu nombreux. D'autres recherches, surtout si elles sont nourries de travaux rendant praticable la première voie que j'ai dite, pourront certainement produire une typologie plus riche et mieux détaillée. Mais il m'a semblé que l'essentiel était de distinguer, fût-ce à très grands traits, des formes d'hégémonie *nettement contrastées*, afin de substituer une première esquisse historique à la notion transhistorique de l'idéologie en général (ID 0) ou aux bricolages « marxistes » qui postulent un rattachement mécanique de la « superstructure idéologique » au MP dominant (t. 2, n° 2) ou au type d'État en vigueur...

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



Des sept types d'hégémonie que j'ai distingués, l'un reste à définir avec la colonisation dont il résulte : ce sera l'affaire du prochain volume. Chacun des autres types détermine une forme spécifique de FI. En effet, la FI n'est pas déterminable, à titre principal, par l'AI en vigueur, car le travail spécialisé de celui-ci importe moins que l'omniprésent discours commun, où se joue, pour chacun des hommes-en-société, la question du « consentement » à l'ordre établi. Mais le Réseau qui porte ce discours commun n'est pas non plus le repère principal de la FI, car il exprime *de façon passive* l'état des structures sociales qui règlent la convivance des hommes-en-société : porteur du discours commun, le Réseau est porté par la FE, la FP ou l'AI, et modifié par leurs transformations. La médiation

active entre ces structures — génératrices des classes-statut — est la SC, c'est-à-dire l'ensemble des organisations aux prises avec l'État et qui s'emploient sans cesse à promouvoir les intérêts sociaux (de tous ordres) dont elles sont gardiennes. L'hégémonie qui est la résultante globale des activités idéologiques de la SC apparaît ainsi comme le déterminant premier de la FI.

En concevant la FI comme un AI aux prises avec un Réseau, sous une hégémonie résultant des rapports de classes dans la société considérée, on échappe aux deux erreurs symétriques qui rendent incompréhensibles les liens entre le discours social et le « reste » de la société. La première erreur est d'ignorer ces liens, en considérant la « culture » et la « société » comme deux mondes à part. L'armistice Krøber-Parsons de 1958 n'est pas la seule trace de cette erreur. Nombreuses sont les œuvres « savantes » où l'âme culturelle et le corps social sont ainsi disjoints, sans que leurs auteurs en aient toujours une claire conscience. L'erreur symétrique se pare de vertus matérialistes et tire argument de quelques formules lapidaires de Marx ou d'Engels, pour présenter l'ensemble des phénomènes sociaux d'ordre idéologique comme un pur et simple *reflet* des relations et activités relevant du corps social — et spécialement de sa base économique. Ainsi Lénine se plaît à répéter : « la conscience sociale *reflète* l'existence sociale, telle est la pensée de Marx » (436, 297). Le terme souligné l'est par lui. Lénine ajoute, certes, que « l'image peut refléter plus ou moins exactement l'objet », mais en glissant du reflet à l'image, il ne met pas, pour autant, sur la voie d'une représentation qui aurait ses lois propres.

La théorie du reflet a de multiples variantes, selon qu'elle se marie à celle de la « fausse conscience » et de l'aliénation (n° 2), qu'elle accompagne une conception plus ou moins mécaniste de l'« idéologie dominante » comme idéologie *de et pour* « la » classe dominante et qu'elle se nourrit d'un « économisme » étroit ou s'enrichit — comme chez Lénine — de considérations politiques plus subtiles. Mais on ne gagnerait rien à détailler ces variantes, ni à examiner leur « synthèse » stalinienne, car le discours social n'est pas un reflet, mais le résultat d'une activité sociale spécifique. Toute société produit, s'organise et se représente le monde, sans que l'on puisse lier ces trois fonctions par des liens de dépendance tels que l'exercice de l'une d'entre elles déterminerait pleinement l'exercice des deux autres. S'imaginer que : production → (pouvoir et idéologie), c'est convertir la détermination en dernière instance par l'économie en un mécanisme économiste. Supposer que : pouvoir → (production et idéologie), c'est tomber dans l'erreur politique où tant de marxistes volontaristes ont accompagné Lénine qui, souvent, y succombe et Staline qui n'y résiste jamais. Rêver que : idéologie (sous l'une quelconque de ses formes) → (production et pouvoir), c'est partager la vieille illusion que « les idées mènent le monde », illusion à laquelle les marxistes ne résistent pas toujours, à l'heure des grands élans propagandistes, voire à celle des révolutions culturelles... Aussi confortables que puissent être ces trois pseudo-déterminismes, il faut les abandonner pour concevoir l'interdépendance plus complexe des trois fonctions vitales pour toute société ; interdépendance où, sous des conditions sociohistoriques bien définies, une dominante se fait toujours sentir

« en dernière instance », comme on en jugera de façon précise au terme de la recherche (t. 1, n° 127)... La FI est la *structure productrice et porteuse* du discours social. L'idée de *structure porteuse* est tout à fait claire. Elle signifie que la disparition des hommes peuplant une société donnée entraîne évidemment la disparition de leur discours social, la mort de leur culture — sauf à laisser subsister des traces et des matériaux qui documenteront les archéologues et les historiens du futur (n° 34). Et que, à plus modeste échelle, toute disparition d'un élément de la FI détruit ou met en péril une part ou un aspect du discours social, même si l'étendue du péril dépend évidemment de la nature et de l'étendue de l'élément disparu : le bannissement des Jésuites, au XVIII^e siècle, perturbe l'activité de l'Église catholique en France, mais celle-ci continue de porter un discours religieux quasiment inchangé ; la révocation de l'Édit de Nantes, au siècle précédent, avait eu des conséquences beaucoup plus « lourdes, tant pour les Églises huguenotes que pour maints Réseaux, c'est-à-dire pour maintes provinces (ou « grappes de pays » — voir n° 11) d'où les protestants disparurent. Généralisons : aucune forme d'idéologie ne vit par elle-même ; du plus modeste folklore à la science la plus raffinée, elle doit être portée — et sans cesse réactualisée — par des hommes vivants ; mais ces hommes ne constituent jamais un échantillon social aléatoire, ils sont assemblés par un AI, organisés en un public, rangés dans un Réseau, etc. Ainsi l'idéologie est nécessairement portée par des hommes disposés selon une structure sociale dont la FI rend compte.

La structure porteuse peut également être dite *productrice* car — hormis l'émergence d'innovations individuelles dont on a étudié les conditions et les limites (n° 64) — la circulation, la réactualisation et la création de l'idéologie — sous l'une quelconque de ses formes — sont des pratiques sociales nécessairement logées dans les structures que l'on a repérées. Ces structures sont *plus que le lieu* de la production idéologique. Elles en sont *l'agent*. Mais elles n'agissent pas toutes de la même manière, ce qui fonde la distinction des AI et du Réseau. Chaque AI, défini à l'échelle d'une institution singulière, est soit un « travailleur collectif » (t. 2, n° 64) rendu coopératif par une hiérarchie *ad hoc* (église, école, hôpital, etc.), soit un champ d'activités d'allure « artisanale », étant bien entendu que tous les dégradés entre le « pur artisanat » et le « collectif » quasi industriel peuvent s'observer. À l'échelle des AI « élémentaires » souvent plus agrégés (t. 3, n° 63), ces nuances se mêlent, et elles s'effacent tout à fait à l'échelle globale du corps des AI opérant dans une société donnée (t. 3, n° 49)... Mais, d'être rendues invisibles par une représentation plus abstraite ne les rend pas inopérantes : il est licite de dire de tout AI, à toute échelle, qu'il oriente ou organise la production idéologique pour laquelle il est spécialisé ; bref, qu'il est l'agent de cette production .

Le cas du Réseau est différent. Les groupes de convivance dont il se compose (n° 11) *ne sont jamais organisés en vue d'une production idéologique quelconque*. Ils sont là-donnés, parce que les hommes-en-société doivent bien vivre leur vie quelque part et que ce quelque part est l'inévitable résultante d'agencements sociaux visant d'autres fins : la production et son cortège d'activités économiques,

le pouvoir et son maillage territorial, l'activité idéologique spécialisée elle-même, en tant qu'elle range ses « collectifs » et ses « artisans » en des lieux déjà tramés par la production et le pouvoir, ou choisis pour quelque autre raison propre aux AI considérés (des lieux « sacrés », par exemple). Néanmoins, les groupes reliés en Réseau bourdonnent d'une circulation idéologique, qu'ils entretiennent (la « mémoire du groupe ») et réactualisent en l'enrichissant d'éléments nouveaux, véhiculés jusqu'à eux par les agents et les publics spécialisés — qui vivent *aussi* en leur sein (n° 11) — ou nés des échanges en leur sein même.

Ainsi produit et porté, le discours social jouit d'une certaine autonomie : celle-ci n'est pas *garantie*, mais elle est *protégée* de trois façons. La première protection est en réalité une catégorie générique qui s'élargit à mesure que la société se complexifie : c'est l'ensemble des *logiques propres* aux diverses idéologies spécialisées (n° 6). Une immense voie de recherche serait d'évaluer *comparativement* la capacité de résistance des diverses logiques propres, en fonction des divers types d'AI et des structures sociales où ils sont insérés. À la différence des logiques propres qui sont toujours actives (ou orientatrices), les deux autres protections sont passives : elles sont procurées par *l'inertie* du Réseau (n° 16) et par le jeu des *habitus* (n° 13). Bien qu'elle ne soit jamais indépendante des *habitus*, l'inertie du Réseau ne se réduit pas à ceux-ci. Elle résulte précisément du fait que l'activité idéologique du Réseau *n'est pas* orientée ou diligentée par un quelconque appareil, si bien qu'elle tend à se ressasser indéfiniment et y réussit dans la mesure où la composition et la nature des groupes de convivance demeurent quasiment stables. Autrement dit, le Réseau est l'agent de cette immense force d'inertie qu'est la *tradition*. Des recherches visant à apprécier l'inégale inertie de la tradition dans les divers types de Réseaux seraient précieuses.

Logiques propres et tradition ont leurs domaines d'élection. L'une sourd du Réseau, les autres spécifient les idéologies spécialisées. Les *habitus* échappent à cette distinction. Leur ancrage primaire est du côté du Réseau (famille, formes familiales et locales de résidence et d'apprentissage, etc.), mais dans les sociétés où l'AI se ramifie, l'Église, l'école et d'autres appareils encore concourent à leur formation (n° 13). Les « compétences culturelles » qu'ils forment peuvent donc déborder du discours commun, pour s'enrichir de « formations » spécialisées. Les *habitus* ainsi cristallisés se manifestent par des « mentalités », des « préjugés », des « déformations professionnelles », des « convictions », etc. : c'est-à-dire par des capacités de résistance au changement qui concourent à l'autonomie du discours commun, comme à celle des idéologies spécialisées, riches des *habitudes* de leurs publics.

[Retour à la table des matières](#)

76. Pour rompre avec les variantes économistes du marxisme qui laissent dans une même pénombre les « superstructures politiques et idéologiques » et pour tirer

pleinement parti des réflexions de Gramsci où le politique et l'idéologique s'entremêlent sans cesse (t. 5, n^{os} 17/18), il convenait de conduire séparément l'instance politique (t. 5) et l'instance idéologique qui s'achève ici. Mais cette séparation n'a qu'une valeur *analytique*. Elle ne doit pas cacher le fait que le système d'exploitation, en quoi consiste chaque FE, est, de très loin, la source principale du potentiel de luttes de classes dont la société est chargée, et que la domination et l'hégémonie ont à maîtriser *conjointement* ce potentiel. L'expérience historique ne cesse de vérifier cette conjonction, en montrant qu'une hégémonie *réussie* — c'est-à-dire génératrice d'un large *consensus* — s'accompagne, quels que soient le type d'État et la forme du régime, d'une domination politique légère, tandis qu'à l'inverse, les crises hégémoniques conduisent souvent au « raidissement » du pouvoir établi, ou à une transformation du régime politique, voire du type d'État.

À vrai dire, ce balancement du pouvoir et de l'idéologie resterait une observation triviale, n'étaient les précisions que les instances politique et idéologique ont permis d'établir : chacune des *logiques idéologico-politiques* (n^o 61) définit, pour un état donné de la FP et de la FI, le couple domination-hégémonie qui permet d'équilibrer le potentiel de luttes de classes en vigueur dans la société considérée ; plus dynamiquement, chaque logique définit l'orientation suivant laquelle la société tend à « persévérer dans son être » politico-idéologique. Sous un autre angle encore, chaque logique idéologico-politique mesure *le degré d'intégration* atteint par la société où elle règne : non pas d'intégration économique, laquelle est souvent lacunaire et toujours spécialisée (t. 2, n^o 89), mais bien d'intégration *tout court* : car, ce qui assure la cohérence d'une société, sur la base d'une (ou *plusieurs*) FE donnée (s), c'est la domination exercée par l'État et confortée par une hégémonie convenable.

Toutefois, il importe de généraliser la réserve qui vient d'être incidemment marquée. On sait que, dans l'aire de domination d'un État, la structure économique n'est pas nécessairement intégrée en une seule FE ; qu'en d'autres termes, il est maints États qui contrôlent un « bloc mécanique » de plusieurs FE (t. 2, n^o 89) ; et qu'une telle situation ne disparaît qu'au prix d'un suffisant développement de l'échange marchand ou planifié. *La congruence de l'État et de la FI n'est pas non plus donnée d'avance*. Elle se construit dans l'histoire et elle s'achève *tardivement*, après que l'économie se soit intégrée à l'échelle de l'État et qu'elle ait donné à celui-ci les ressources stables nécessaires à la « bureaucratisation » de l'AE et à un maillage fin de tout le territoire. *Si tardivement* que, dans le monde actuel où l'on compte environ deux cents sociétés — définissables comme telles, par référence à l'État qui les contrôle — c'est-à-dire deux cents FP — le nombre des FI est *de beaucoup supérieur* à celui des FP. Le prochain volume montrera en quoi et pourquoi il serait faux de considérer la Chine, l'Inde ou le Brésil — et, *a fortiori*, le Kampuchea, la Thaïlande ou l'Indonésie — comme des sociétés semblables à la France, à l'URSS ou aux États-Unis, au degré de développement près. La différence n'est pas de degré, elle est de nature ou plutôt *de type* pour ce qui est de

l'intégration sociale. Toutes les sociétés citées ressortissent certes à un État et se composent d'une FP unique, mais seules les dernières nommées sont idéologiquement intégrées à l'échelle de l'État — nonobstant leurs particularismes régionaux ou provinciaux — et forment une FI unique. Les autres assemblent *plusieurs FI sous un même État*, dans une même FP. Elles constituent *ou non* un « bloc mécanique » pour ce qui est de la FE, mais elles constituent assurément un tel « bloc » pour ce qui est de la FI, sans qu'on puisse postuler une parfaite correspondance $FE \leftrightarrow FI$ sous l'État unique qui domine chacune d'elles.

En s'aidant du tableau 10 ci-après qui montre sur quelle aire chaque type de FI peut exercer son emprise, et en consultant derechef le tableau des logiques idéologico-politiques, p. 407¹, on comprend aisément ce que sont les sociétés où un État règne sur plusieurs FI.

Les sociétés soumises à la logique I-locale sont toujours courtes et « mono-FI ». Ce sont des Seigneuries ou des Cités « antiques » où la FI est respectivement de type 2-religieux ou 3-citoyen.

Avec la logique II, dite à bon droit « de l'État flottant », seuls les États de faible envergure coïncident avec une FI qui peut être de l'un des trois premiers types. Mais, sitôt que l'État s'enfle de conquêtes, l'imposant royaume ou le vaste empire qu'il édifie a toutes chances d'être un agglomérat d'aires idéologiques faiblement interconnectées et où survivent des « cultures » distinctes. Sous un même État, l'hégémonie s'exerce donc de diverses manières, en des FI distinctes et qui peuvent être de types différents : ainsi des Cités incorporées dans l'empire perse de Cyrus. Les FI distinctes peuvent aussi être du même type religieux, ce qui correspond à l'éventualité fréquente où un Prince doit s'accommoder de religions « régionales » différentes, à l'instar des empereurs romains. D'ailleurs, il ne suffit pas que la religion soit nominalement ou réellement la même dans toute l'aire *politique* pour que la pluralité des FI religieuses soit résorbée *ipso facto*, car la multiplicité des FI tient essentiellement au fait que la masse des peuples soumis à un même Prince continue de vivre — et de se représenter le monde — en *des Réseaux séparés les uns des autres*.

Quand le travail séculaire de l'intégration idéologique a été mené à bien, le treillis du Réseau s'ajuste aisément aux mesures de l'État, aussi vaste soit-il. La logique III, de l'État-nation, est alors opérante. La FP et la FI coïncident, et cette dernière est, soit une FI 4-juridique, soit une FI 6-fasciste, soit enfin une FI 7-communiste, selon la structure sociale (et le système de classes qu'elle détermine). Historiquement parlant, la zone la plus délicate est celle où s'accomplit la maturation nationalitaire, c'est-à-dire celle où le Réseau n'est encore qu'un « treillis en formation » (Réseau 4). Cette zone est celle des sociétés soumises à la logique III de l'État-nation naissant, sous laquelle chaque État s'emploie à résorber la diversité des FI en son sein, sans attendre que la maturation des échanges, les

¹ [Édition numérique, voir *Table des figures et tableaux*, tableau 6. MB]

mixages spontanés de population et la lente corrosion des discours « communs » par les AI achèvent, le temps aidant, leur office intégrateur. Dans le monde présent, ce travail nationalitaire s'accomplit sous des déterminations internationales qui en accentuent l'urgence politique, si bien qu'il faudra y revenir, au prochain volume, notamment pour examiner l'intégration à marches forcées des sociétés étatiques-socialistes. Hormis ce dernier cas, on peut néanmoins juger, par quelques exemples contemporains, des tensions auxquelles les États-nations naissants se soumettent.

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

TABLEAU 10						
TYPES DE FI ET AIRES IDEOLOGIQUES						
	Formations idéologiques					
	1 Théocr.	2 Relig.	3 Citoy.	4 Jurid.	6 Fasc.	7 Comm.
Aire locale Réseaux 1 et 2 (villages épars « pays ») AI embryonnaires ou religieux	■	■	■			
Aire provinciale Réseau 3 (grappe de « pays ») AI embryonnaires ou religieux		■	■			
Aire en voie de nationalisation Réseau 4 (treillis en formation) ¹ AI religieux, scolaire ou gouverné		■		■	■	■
Aire nationale Réseau 5 ou 6 (treillis simple ou double) AI scolaire ou gouverné				■	■	■
1. Plus rarement : Réseau 5 (treillis) et AI religieux						
SOURCE : Voir tableau 5 <i>supra</i> et tableau 1 de l'annexe 2. [Édition numérique voir fichier Annexes de ce même volume. MB] Pour les classes d'AI, voir t.3, n° 50 et annexes.						

Dans le passé, la logique III a s'est essentiellement fait sentir dans des États 8-aristocratiques ou 9-aristocratiques-bourgeois : ceux qui fabriquèrent les premières nations d'Europe, dès avant la révolution industrielle (t. 5, n^{os} 40/42). De tels États sont encore à l'œuvre aujourd'hui, notamment dans la péninsule arabe. Mais, en règle générale, ce sont des États 13-militaires-nationalitaires (t. 5, n° 46) qui achèvent l'accouchement national de sociétés souvent encore fractionnées en FI

multiples. Les plus avancés dans cette voie sont des pays comme l'Argentine où l'aire idéologique nationale a été bâtie tout au long du XX^e siècle et où l'apport de nouveaux immigrants s'est tari depuis plusieurs décennies. Par contre, les sociétés où l'aire idéologique n'est qu'en voie de nationalisation demeurent plus complexes : nombreux en sont les exemples, du Brésil où le Nord-Est et l'Amazonie vivent en un monde bien différent du Sud capitaliste, à l'Algérie toujours aux prises avec le « particularisme » de la Kabylie et des tribus mal sédentarisées du sud de l'Atlas. Il est enfin maints États 13-militaires-nationalitaires qui ont encore à rompre l'isolement de nombreuses aires provinciales, en Iran comme en Indonésie ou au Nigeria. Dans ces dernières sociétés, la coexistence de plusieurs FI 2-religieuses est le cas le plus fréquent, tandis que dans les sociétés précédentes, malgré la puissance des religions, l'hégémonie oscille, globalement et localement, entre des formes « juridiques » mal assises et des formes « fascistes » parfois virulentes.

Pour qui jugerait ces rapides notations par trop impressionnistes, j'ajouterais ceci : en ces diverses sociétés, idéologiquement beaucoup plus complexes que les vieilles nations d'Europe, rien n'est plus dommageable que les schémas globaux préétablis ; il faut, pour les comprendre, analyser *in concret*, dans leur diversité spatiale, les Réseaux et les divers discours communs qu'ils portent, sans se laisser obnubiler par la seule action des AI, souvent plus homogène à l'échelle nationale ; il faut déceler, là-dedans, l'inégal développement des structures économiques et l'inégale prégnance de l'État et de l'AE ; bref, il faut concevoir, dans ses variantes locales, le fonctionnement concret des classes en lutte ; à ce prix seulement, la diversité des FI, que les États s'emploient à réduire, deviendra intelligible dans son détail réel.

La discussion sur la pluralité des FI, dans une même société, n'est pas une spéculation théorique aux conséquences brumeuses. Plusieurs FI, cela signifie plusieurs discours communs, c'est-à-dire *plusieurs identités collectives dans un même pays — et plusieurs jeux d'identités différentielles*. Donc, une dialectique des classes et de la nation beaucoup plus complexe que celle d'une société idéologiquement intégrée (n° 62). Pour qui entend juger des chances et des risques de la guerre ou de la paix, de la révolution ou des réformes — et faire choix d'une stratégie politique, syndicale ou autre, éclairée par ce jugement, il n'est aucune faute théorique et stratégique plus dommageable que d'ignorer cette dialectique des classes qui s'éprouvent à tâtons parmi des nations naissantes ou mûres. L'État n'échappe jamais aux regards, surtout si on se laisse fasciner par la seule scène politique. Les caractéristiques majeures de la structure économique se découvrent assez aisément, surtout si l'on plaque quelque schéma *a priori* sur les campagnes et sur les recoins de la petite production marchande. Mais les structures idéologiques ne se laissent jamais déchiffrer dans la presse des capitales, ni dans l'apparat des églises.

De ce point de vue, l'instance qui s'achève ne constitue évidemment qu'un aide-recherche. Elle offre des clés, non un passe-partout. Elle esquisse une théorie que

la critique pourrait assurément enrichir. Il eût été souhaitable que mon esquisse fût théoriquement plus poussée et historiquement plus nourrie d'exemples vérifiant sa portée. Mais j'ai dit déjà la grande pénurie des recherches marxistes sur les structures idéologiques. Elle n'a d'égale, me semble-t-il, que la pénurie des recherches historiques. Tout se passe comme si l'on pouvait étendre à bien d'autres pays et à bien d'autres époques la réflexion lucide de Goubert : « La plus difficile et la plus passionnante, donc la plus dangereuse des terres à défricher dans l'histoire des siècles d'Ancien Régime, c'est l'histoire des cultures, et non de la culture... » (57-I, 209). J'ajouterai : des cultures éparses en divers Réseaux — et non de la culture savante de l'AI et du réseau secondaire... À qui jugerait cette conclusion trop sévère, je rappellerai un seul fait. Braudel n'ignore rien de ce que l'historiographie des sociétés méditerranéennes a pu mettre au jour. Mais son immense *Méditerranée* ne peut consacrer que 6 % de ses pages « au sable et aux dunes » (605-II, 757) des « civilisations » qu'elles portèrent ! 6 % : c'est-à-dire moins qu'à la géographie ou à la météorologie...

Chapitre 17

La France comme FI

« *Paris est aussi grand qu'Ispahan.* »
MONTESQUIEU.

[Retour à la table des matières](#)

77. Un général l'affirme, *la France vient du fond des âges*. Un historien précise : *la France est une personne*, visible dès l'An Mil, quand se déchirent les brumes médiévales. Papes et princes en conviennent, la France est *la fille aînée de l'Église*. Mais un Roi-Soleil, un siècle des Lumières et une Convention régicide rendent cette fille ingrate. Elle se fait peuple et se convertit à la Raison. Un Allemand, d'ailleurs socialiste et à demi juif, lui trouve d'étranges mérites : la France, *terre des luttes de classes menées jusqu'au bout, jusqu'à l'assaut du Ciel*. Pourtant, la Raison l'emporte. La France est terre d'asile, exportatrice de Codes et de civilités, foyer de civilisation. *L'Algérie, c'est la France*. Si d'aventure la France est frappée de syncope, un poète la ranime par ses voies surréalistes : *mon parti m'a rendu les couleurs de la France*. Que meure le général qui avait *toujours eu une certaine idée de la France* et son successeur se lamente : *la France est veuve...*

Bref florilège, mais lumineux. Malgré le récent éveil des femmes, la propriété, le pouvoir et le savoir demeurent choses viriles. On aime la Patrie : c'est donc une femme. Un Président de la République, jadis général, naguère un peu factieux et toujours attentif à son image charismatique, finit par décéder, l'âge aidant. Son successeur, qui l'a bien servi avant de le supplanter, s'en émeut comme il convient à sa charge — et sans doute plus encore. Le général est entré dans l'Histoire des Grands Hommes et sa place pourrait n'être pas négligeable dans une histoire moins mythique : ce fut un individu innovateur (n° 64). Le successeur est lettré, l'idéologie nationale va s'affiner sous sa plume, à l'heure du deuil. Devant l'Histoire, il faut unir à jamais le Grand Homme et la Patrie. Marions-les, fût-ce *in extremis* ! Ainsi la France sera veuve... et, s'il se peut, fidèle au souvenir de son époux mystique.

Abandonnons la Veuve France sur les sommets symboliques où les Chefs ont accès, par grâce d'État. Prêtons plutôt attention à ses fils supposés, masse mouvante des hommes-en-société qui reconnaissent, en elle, leur commune identité, leur native nation. D'où vient cette nation ? D'où viennent les classes qui s'y différencient et que Marx jugeait particulièrement combatives ? Comment la nation française et « ses » classes se combinent-elles ? Quelle saveur leur combinaison donne-t-elle à la culture banale des Français et à leurs idéologies plus spécialisées ?

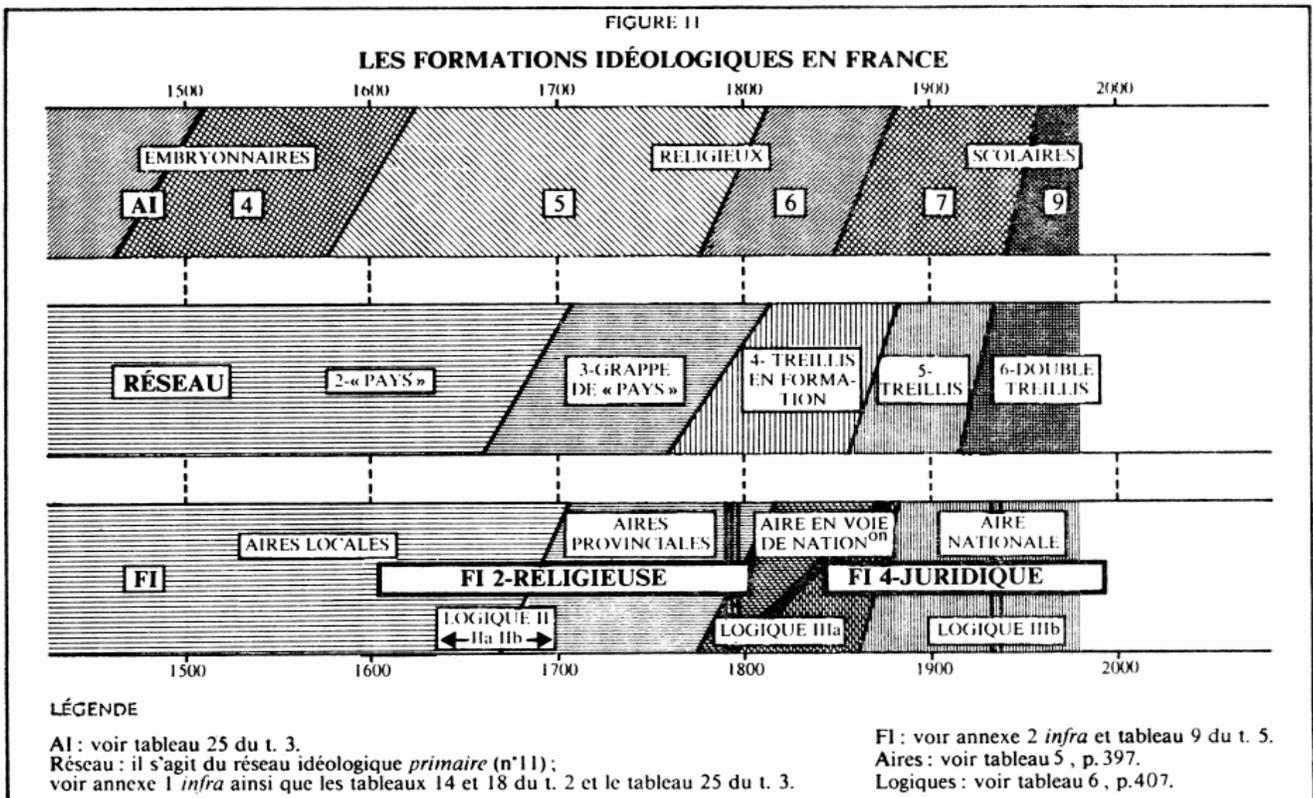
Toutes ces questions convergent. Elles tendent à *découvrir la France derrière la France*. La France que l'on dit personne, fille ou veuve, c'est-à-dire la France comme nation, n'est ni un don du ciel ni une singularité historique. C'est une nation parmi d'autres, une identité collective que l'histoire a forgée. Mais l'histoire de quoi ? De la France précisément, c'est-à-dire de la société française dont on a déjà repéré et typifié les principaux agencements : sa structure économique (t. 2, n° 117), ses appareils étatiques et idéologiques (t. 3, n° 66), son dispositif de classes-statut (t. 4, n° 66), sa structure politique (t. 5, n° 75). Mais les identités, qui cristallisent en nation et se diffractent en classes, n'apparaissent que de biais, tant que l'analyse porte par priorité sur les nécessités de la production ou les contraintes du pouvoir. Pour les observer directement, un nouveau réglage est nécessaire. Quitte à laisser glisser la production et le pouvoir vers l'arrière-plan, il faut centrer toute l'attention sur le discours social (n° 19), c'est-à-dire sur l'idéologie française : monde immense des pratiques et des représentations où les Français expriment leurs coutumes et leurs savoirs, leurs rêves et leurs savoir-faire.

Les formations idéologiques et leurs composantes principales, depuis le début du XVI^e siècle, sont schématiquement décrites par le tableau 11. Remonter plus haut ne servirait à rien. Depuis le XII^e siècle, le royaume de France se distingue, peu à peu, des Principautés rivales qu'il agglomère tant bien que mal. L'État s'affermi, mais il faut attendre le règne de Louis XI pour qu'il acquière, au second XV^e siècle, la relative stabilité que procure une armée enfin permanente. L'État soumis à un prince unique est encore loin de former une FI unique. Ses rois rêvent à de nouvelles conquêtes dans la riche Italie où ils chevaucheront vainement pendant un demi-siècle, mais ils n'ont guère l'envie ni les moyens de labourer profond dans leurs propres domaines. Avant comme après le XVI^e siècle, leur royaume peu homogène (57-II, 12) se présente comme un *patchwork* de « pays ». Autrement dit, le réseau des groupes de convivance (n° 11) demeure de portée purement locale, si l'on excepte l'infime minorité des marchands, clercs, officiers et autres errants.

Les provinces, issues d'anciennes annexions, dessinent un cadre souvent plus politique qu'idéologique. On est bourguignon ou normand, mais vaguement. Dans la vie quotidienne où le discours commun fermente, on est de tel village en tel « pays », le pays se nouant autour de quelques bourgs et d'une ville accessible. Au-delà, le monde est connu par oui-dire. Sa rumeur devient vite lointaine, en ce

temps où la population est sédentaire à 95 % (57-I, 210), où il faut une bonne semaine pour se rendre de Paris à Marseille (605-I, 360), où les hommes du Nord ont encore besoin d'un interprète pour se faire entendre des Marseillais, au XVII^e siècle, et où le livre est d'un faible secours, car on compte environ 80 % d'analphabètes vers 1700.

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



Dans ce royaume où vit une « masse de « peuples » » (57-I, 33), le corps des AI demeure embryonnaire. On y trouve, en germes, maints appareils qui s'épanouiront plus tard. À les regarder de très près, comme il convient aux historiens de l'éducation, des arts, des lettres ou de diverses autres idéologies spécialisées, on découvre le bourgeonnement de la Renaissance, les splendeurs de l'âge « classique » ou les promesses des Lumières. Mais il suffit d'oublier la Cour et les élites, déjà nombreuses à Paris ou en quelques capitales provinciales, pour vérifier la courte portée de l'AI embryonnaire. Seule l'Église catholique — un temps doublée d'Églises réformées — est partout présente. Quand un roi impérieux la gallicanisme après avoir brisé ses humeurs ligueuses, elle devient, à l'usage, bon conducteur des monitoires royaux.

Ne nous engageons pas dans le XVIII^e siècle, déjà plus mobile, sans juger de la logique idéologico-politique à laquelle le royaume demeure soumis aux XVI^e-

XVII^e siècles. N'en déplaise aux apôtres de l'État-nation qui naîtraient sous Louis XIV et Colbert, si ce n'est sous Henri IV, Louis XI ou quelque prince plus antique, la France du XVI^e siècle demeure soumise à la logique de *l'État ethnique* et celle du XVII^e siècle transite lentement et tardivement vers la logique de *l'État provincialisé* (n° 61).

Dire de la France du XVI^e siècle qu'elle relève encore de la logique de l'État ethnique, c'est la ranger aux côtés de la Côte d'Ivoire ou du Nigeria actuels, pour ce qui est de l'intégration idéologico-politique du pays (hormis les excroissances « modernes » dont le présent système mondial a enrichi ces anciennes colonies africaines). Certes, le royaume du XVI^e siècle inclut une quinzaine de millions d'habitants, bien fixés et dont le nombre croît plus ou moins. Certes, les « grandes invasions » sont déjà d'un passé lointain. Mais les peuples que l'histoire a mêlés sur le territoire désormais soumis au pouvoir royal, se sont-ils fondus jusqu'à se confondre ?

L'amalgame gallo-romain n'a pas été partout de même qualité : les Bretons retranchés dans leur péninsule et les Basques qui s'épandent ou se resserrent autour de leurs Pyrénées sont-ils les seuls à y avoir échappé ? Les « invasions germaniques » dont l'historiographie ne sait dire si, en trois siècles, elles furent massives ou marginales, ont, elle aussi, conduit à un nouvel amalgame. On peut admettre, avec Musset, qu'à « la nationalité ethnique » — des *Romani* et des *Barbari* — « se substitue aux VII^e et VIII^e siècles le sentiment d'une nationalité « régionale » » (111-I, 208), mais ce sera pour constater aussitôt, avec lui, que « les étapes de l'unification économique et sociale, aux échelons inférieurs de la société, sont fort mal connues » (*id.*). Or toute la question est là. Qu'importe si les élites romaines et « franques » se fondent en Austrie ou en Neustrie ! Qu'en est-il de la masse immense des « peuples » ? La réponse sonne haut et clair dans les langues qu'ils parlent : l'amalgame avec les Barbares s'opère à dosage très inégal selon les régions et aboutit à une diversité langagière telle que l'oc et l'oïl symbolisent déjà des confédérations.

Les « envahisseurs » suivants sont jugés moins nombreux, hormis les Danois à qui la Normandie est cédée. Les Arabes et les Hongrois sont supposés ne faire qu'un aller-retour et disparaître sans contribuer au patrimoine génétique « national »... À ma connaissance, nul ne s'est risqué à évaluer les mouvements de population que provoquent ensuite la pulvérisation politique des IX^e-X^e siècles, la lente recomposition féodale des XI^e et XII^e, la croisade des Albigeois et les autres guerres du XIII^e siècle. Les soustractions opérées par la grande peste du XIV^e sont mieux connues, mais qu'en est-il des éventuels brassages dus à la guerre (dite) de Cent ans ? Admettons cependant que les principautés laborieusement agglutinées par les rois de France soient toutes peuplées d'habitants mêlés depuis assez longtemps pour former, localement, des ensembles ethniquement homogènes. Le royaume du XVI^e siècle apparaît alors pour ce qu'il est : une mosaïque de provinces dont beaucoup gardent de fortes particularités ethniques qui les

différencient les unes des autres. Les annexions du XVII^e siècle ne feront que renforcer cette hétérogénéité, en adjoignant au royaume des Flamands, des Lorrains, des Alsaciens, des Comtois et des Catalans.

Goubert, qui a « peut-être éprouvé une tendresse particulière pour les petits paysans et les ouvriers misérables », mais qui « n'arrive pas à le regretter » (252, 10), a, de ce fait, un éminent mérite. Son bilan n'ignore pas les élites bien assimilées, mais il s'appesantit sur les masses populaires où l'intégration idéologico-politique doit, en effet, être jugée. Or, le tableau qu'il peint de la France du XVII^e siècle ne laisse aucun doute : ce royaume est encore un conglomérat d'ethnies en voie de provincialisation. Dès que l'on sort du Bassin parisien, les particularismes s'affirment, même en Normandie ou en Bourgogne : les « accents dialectaux », le droit privé et surtout la « civilisation rurale » y sont différents (57-II, 75). Prenons garde notamment à cette « civilisation rurale », qui n'est autre que le discours commun de « pays » à lourde majorité paysanne. « Dès qu'on dépasse ces limites » — normandes ou bourguignonnes — « *tout change* », ajoute Goubert (id.). Tout change : la langue, les « libertés » et « privilèges », les « mentalités collectives » : autrement dit, les identités collectives. Il y a peu de Français dans cette France, riche d'ethnies plus ou moins provincialisées (n° 42), mais bien distinctes.

Le travail de provincialisation se poursuit d'autant mieux que la domination royale devient continue et que l'administration royale travaille à bien lier les provinces, voire à raboter leurs particularismes. Ce travail, souvent interrompu par les révoltes et les guerres qui décousent le domaine royal, devient plus méthodique et plus continu à partir du dernier XVII^e siècle. Il est dès lors conforté par des échanges plus stables, des impôts moins irrégulièrement levés, une Église mieux disciplinée, une administration qui s'étoffe un peu, une lente progression culturelle — qui réduira de 80 % à 65 % le taux d'analphabétisme, au long du XVIII^e siècle. Ainsi la structure idéologique de la France se transforme peu à peu. Les « pays » s'engrappent en Réseaux encore épars, mais moins étroitement locaux. L'État qui surplombait une myriade d'aires idéologiques locales est désormais aux prises avec quelques aires provinciales interconnectées par un réseau secondaire plus étoffé (n° 11). La France du XVIII^e siècle relève d'une autre logique que celle du XVI^e siècle. L'État ethnique a définitivement cédé la place à l'État provincialisé. Mais non à l'État-nation. « Les originalités linguistiques, parfois ethniques, la survivance ou le souvenir d'institutions provinciales originales et assez indépendantes, l'opposition des coutumes, le maintien d'élites de qualité en quelques capitales régionales brillantes » — tel est le bilan de Goubert, et il en tire cette conclusion bien conforme à la logique de l'État provincialisé : — « autant de facteurs qui expliquent que le royaume de France fut toujours profondément fédéraliste » (57-I, 218).

Ainsi, la France des XVI-XVIII^e siècles est un État *associé* à plusieurs FI dont le nombre et les particularismes décroissent peu à peu, mais qui, à la veille de la

Révolution, sont encore loin d'être unifiées. La France-royaume est une mosaïque de collectivités provinciales dont aucune ne s'identifie à la France-nation. La nation française commence toutefois d'exister, mais en pointillé. Elle est le projet d'une administration royale plus tournée vers la gloire du Roi — et la fortune de ses loyaux serviteurs — que vers le respect des particularismes. Elle est l'espace que les marchands trament de mieux en mieux. Elle est la langue et la civilisation que des élites raffinent. Bref, elle est l'esquisse d'une nationalité (n° 42) dont les seuls porteurs actifs sont assemblés dans le réseau secondaire.

En ce milieu où fermentent les idées nouvelles, l'esprit des lois, la physique de l'économie et l'encyclopédie des savoirs ont beaucoup plus d'attraits que le discours religieux. La religion, c'est le passé, la tradition, la routine. Ici, de nouvelles Lumières se répandent. Mais, *en bas*, dans les masses, la religion demeure partout la forme même du lien social — d'autant qu'elle enveloppe, de son respect filial, les rois désormais stables et puissants. Ainsi, l'État est associé à plusieurs FI qui sont toutes de même nature. Ce sont des FI 2-religieuses (n° 53) partout desservies par la même Église. Celle-ci s'est en outre rénovée, au feu des « guerres de religion ». Ses liturgies et ses temples se sont ornements, son clergé est mieux policé, sa pédagogie s'est affinée. L'Église omniprésente pourrait aisément répandre les novations dont les autres AI spécialisés et le Réseau secondaire s'enrichissent au cours du XVIII^e siècle, n'était son irrémédiable traditionalisme. Elle est forte de trop de vérités et de certitudes pour devenir, en toute sa hiérarchie, un agent de transformation sociale. Si bien qu'en faisant barrage aux novations, elle s'expose à une contagion partielle des Lumières en son sein et ne se prépare nullement aux chocs auxquels la décennie révolutionnaire du XVIII^e siècle finissant va l'exposer. La Révolution, exploratrice de nouvelles formes de domination politique (t. 5, n° 75), va ainsi divorcer de l'hégémonie religieuse et soumettre l'Église à rude épreuve. La vente de ses biens, jugés « nationaux », la constitution « civile » du clergé, le culte « civique » rendu à l'Être suprême et la liberté octroyée aux cultes non catholiques, jetteront l'Église dans l'opposition, puis dans la clandestinité. Mais les Dieux ne se décapitent pas comme les Rois, et l'hégémonie religieuse, qui semblait ruinée en 1794, mettra encore près d'un siècle à mourir.

[Retour à la table des matières](#)

78. La Révolution — entendez : la crise révolutionnaire (n° 66) qui s'ouvre en 1789 (t. 5, n° 75) — ne peut être pesée à son juste poids idéologique, sans quelques précautions. Les échos de cette crise immense résonnent encore dans les débats et les mythologies politiques d'aujourd'hui (336, 231) en France et en maints autres pays d'Europe et d'Amérique. Mais ce qui compte, ce n'est pas la Révolution sans cesse réactualisée depuis deux siècles : c'est la Révolution en œuvre.

La Révolution fut riche de discours politiques nouveaux et de réformes grandioses, mais son principal effet idéologique fut un immense bouleversement des esprits — c'est-à-dire des discours communs dont elle accéléra la fusion en un discours national unique. Les grandes journées révolutionnaires furent parisiennes, mais, avec le temps, aucune province ne fut épargnée, des Grandes Peurs paysannes de 1789 aux révoltes « fédéralistes » et à la longue chouannerie. Nul n'échappa au tumulte, nul ne put ignorer l'abolition des « privilèges féodaux », la fuite et l'exécution du Roi, la vente des « biens nationaux », les malheurs de l'Église ou les guerres internes, puis européennes, qui se prolongèrent jusqu'à l'effondrement de l'Empire. Dans ce tumulte, des mots nouveaux prirent valeur. Les idéaux jacobins demeurèrent sans doute un discours politique spécialisé, mais la menue monnaie du jacobinisme circula, portée par la « force efficiente » (254, 357) des journaux, des affiches, des comités et des nouvelles institutions administratives. La Nation, comme image de la Souveraineté populaire, supplanta l'image du Royaume, sinon celle du Souverain. La liberté et l'égalité reçurent même accueil, non par un effacement miraculeux des anciennes « conditions », mais parce que certaines « conditions » au moins changèrent réellement : celles des nobles en fuite, des curés cachés ou défroqués, des « enfants du peuple » répandus en de nouvelles carrières, naguère impensables. La fraternité eut moins de succès, car il n'y eut, pour l'exalter, que de rares grands-messes déistes, point très significatives.

Si *les* discours communs s'enrichirent de pratiques et de représentations nouvelles, *partout semblables*, et partout validées par les péripéties dramatiques de la Révolution, on ne peut dire, cependant, que le Réseau se transforma vite et profondément. La commune prend vite, car elle réorganise l'antique paroisse. Le département tarde à effacer le souvenir des provinces, sauf s'il se confond avec l'une d'elles. Les journaux se multiplient en diverses occasions, mais les messageries ne sont guère modifiées : les nouvelles retentissent, mais ne circulent pas plus vite. De « la Patrie en danger » aux guerres napoléoniennes, on devient partout attentif à l'issue des batailles, mais pas au point de rendre la conscription toujours enthousiaste. Bref, la Révolution et l'Empire ne hâtent guère le foisonnement et l'entremêlement des Réseaux *primaires*, mais font courir en ceux-ci une charge nouvelle. La nationalité qui s'esquissait dans le Réseau *secondaire* a désormais des échos dans *les* discours communs, mais elle est encore loin de se convertir en une nation pleinement mûrie, car celle-ci suppose l'unification du Réseau, à l'échelle nationale précisément. Au sortir de la Révolution et de l'Empire, chaque grappe de « pays » est riche de grognards, de demi-soldes, d'anciens jacobins, d'acquéreurs de biens nationaux et d'autres porteurs des valeurs que les légendes républicaine et impériale ou le Code civil systématisent. Ainsi se superposent, aux identités provinciales toujours vivaces, les premiers éléments d'une identité commune à toutes les provinces, éléments qui ne se dissiperont pas : non en raison de leur force intrinsèque, mais parce que l'industrie, le marché, l'État, l'école, etc., ne cesseront de les enrichir et de les compléter, tout au long du XIX^e siècle, jusqu'à ordonner les divers Réseaux en un seul treillis, à transformer la

nationalité en nation et à folkloriser les particularismes provinciaux. On peut juger combien la nationalité est une étape importante dans ce processus, en observant, avec Weber (200-I, 424), le cas de l'Alsace, province de culture germanique, annexée au royaume de France (en gros) par Louis XIV, et où l'expérience politique de la Révolution et de l'Empire provoque une durable adhésion à la nationalité française. L'Alsace de 1871-1918 où le parcours de la nationalité à la nation (française) était loin d'être achevé et qui perd, en 1871, une fraction substantielle de sa population « francophile », n'en demeure pas moins une province germanique mal intégrable dans l'Empire bismarckien : non qu'elle soit à jamais « française de cœur », mais bien parce que la nationalité française y est suffisamment ancrée pour que le travail d'une éventuelle intégration dans la nation allemande en soit considérablement allongé et compliqué.

La Révolution et l'Empire transforment plus les AI que le Réseau. La première bouillonne de projets et multiplie les esquisses. Le second conforte le travail des Assemblées révolutionnaires, sauf à tempérer leurs novations les plus radicales. L'Église concordataire, l'Université agencée selon une hiérarchie semi-militaire, les tribunaux rangés en un édifice rigoureux, la presse mise au pas et les arts et lettres bercés d'honneurs mais bardés de censure, sont les principaux domaines où l'Empire impose son style. L'ordre impérial — confirmé en cela par les rois « restaurés » d'après 1815 — n'est pas qu'un réagencement de la domination politique (t. 5, n° 75). Il se veut aussi pacificateur des esprits, c'est-à-dire, en fait, restaurateur de l'hégémonie idéologique. Mais de quelle hégémonie, au juste ?

L'Empire n'a que faire du jacobinisme républicain, sauf à garder, de celui-ci, les acquis irréductibles que les Codes mettent en forme et le centralisme que l'Empire adapte à ses fins. Pour le reste, aucun principe d'ordre, aucun jeu de valeurs fondamentales (n° 46) ne peut être dégagé du « galimatias » révolutionnaire sans ranimer les tensions révolutionnaires. Ainsi, la ressource traditionnelle s'impose d'évidence. L'Empire fait sa paix avec l'Église, et la Restauration confirme cette orientation jusqu'à la bigoterie. L'hégémonie religieuse est ranimée. Je ne dis pas qu'elle l'est par décision politique, car l'hégémonie est toujours la froide résultante idéologique des rapports de forces entre les classes. Mais, précisément, cette résultante se dessine nettement, après la fête thermidorienne. Pour mettre un terme aux désordres révolutionnaires, on peut faire fond sur la religion traditionnelle qui est demeurée vivante dans le peuple. L'Église qui se réorganise en est évidemment convaincue. Le pouvoir politique s'en convainc aisément. Il ne peut continuer à combattre l'ancienne hégémonie religieuse, sans ranimer les élans révolutionnaires. *Donc*, il doit se rallier à l'hégémonie ancienne, sauf à laisser un peu d'espace aux idées nouvelles inexpugnables : à la liberté des cultes, par exemple. Néanmoins, l'Église est bientôt dépassée par le Nouveau Régime qui se construit dans les villes ouvrières, sur les places marchandes, dans le brouhaha des journaux et des Écoles (entendez : les grandes Écoles et certaines Facultés) et jusqu'au Parlement. La route, le rail, la marchandise, le journal, l'école plus répandue et le suffrage finalement

« universel » relie progressivement tous les bourgs, sinon déjà tous les villages. D'intenses migrations intérieures mêlent plus intimement les masses populaires. L'usine et le chemin de fer aspirent les Limousins, les Savoyards ou les Bretons. La mine et le textile drainent les Flamands, les Picards et les Lorrains. Les commerces qui s'installent à la suite de ces migrants élargissent le brassage social. Mais les liens demeurent vifs avec les « pays » d'origine, où les nouvelles des « déracinés » portent l'écho des zones les plus actives. La « nationalité » française se répand de plus en plus, les provinces se mêlent par mariages de plus en plus fréquents, les Parisiens deviennent peu à peu ce qu'ils sont aujourd'hui : une population transitoire et mêlée, où les familles de pure souche locale se raréfient. Les appareils étatiques et idéologiques accompagnent ce mouvement en s'étoffant peu à peu (t. 3, n° 67). Au long du XIX^e siècle, l'histoire de l'école est celle d'un reflux de l'Église, scandé de sursauts. L'histoire de l'armée, celle d'une difficile montée vers la conscription générale et obligatoire. L'histoire des associations, celle d'une prohibition quasi générale qui se transforme en une liberté non moins générale.

Un siècle après la Révolution, la transition s'achève. En termes de Réseau, la France est désormais un vaste treillis où circule le même discours commun. La liberté de la presse, la généralisation de l'école, la liberté d'association et maints développements connexes attestent l'épanouissement du corps des AI. Depuis le Second Empire, le capitalisme est prédominant dans l'économie (t. 2, n° 118). La III^e République ajuste la domination politique au nouveau dispositif des classes en lutte (t. 5, n° 75). L'hégémonie juridique correspond parfaitement à cette situation (n° 55), d'autant que, de crise en révolution, le XIX^e siècle a permis de découvrir peu à peu son mode d'emploi et ses mérites. Néanmoins, le siècle s'achève par une double crise hégémonique.

Cette crise se joue sous les espèces de la Séparation et de l'affaire Dreyfus. Elle marque la victoire finale d'un nouvel « ordre moral » et non son acte de naissance... En effet, la France des années 1880-1914 réunit toutes les conditions d'une hégémonie *réussie*. L'ordre juridique est communément accepté. Les bénéfices de la citoyenneté se diffusent largement. Les syndicats donnent une certaine consistance civique à la classe ouvrière, tandis que la III^e République naissante, pleine de sollicitude pour la petite production marchande des villes et des campagnes, fait, des paysans et de la petite bourgeoisie urbaine, une masse de nouveaux citoyens de plein exercice. L'irruption des masses paysannes (254, 358) s'opère par divers canaux. Le « mélinisme » protège leurs intérêts (t. 4, n° 68). La pyramide des conseils (municipaux, d'arrondissement et généraux) garantit leur surreprésentation politique, y compris au Sénat. Enfin, l'instituteur s'installe dans chaque village. Au peuple artisan et marchand des villes, l'association offre maintes ressources : la Maçonnerie, le Parti radical, des ligues « patriotiques » permettent une citoyenneté tout aussi active.

En ce contexte, la nouvelle hégémonie juridique arrive à maturité, sous l'enveloppe d'une idéologie politique qui l'exalte et la particularise. Cette idéologie a pour inspirateurs la Maçonnerie, mais aussi les élites de l'AI scolaire : *volens nolens* Bourgeois, Lavis ou Durkheim en sont les maîtres à penser. Elle a pour militants les « hussards noirs de la République », instituteurs, ligueurs de l'Enseignement et autres prosélytes de la nouvelle école laïque. Son public est d'autant plus immense que la scolarité gratuite et obligatoire en fait un public d'appartenance (n° 12). On conçoit, dès lors, que l'Église, dépossédée du gouvernement des âmes, cabre toutes ses forces contre « l'école sans Dieu ». Le conflit est profond, d'autant qu'il s'envenime de tous les accidents politiques que la conjoncture lui offre. Il culmine en 1902-1905 par la Séparation de l'Église et de l'État.

L'affaire Dreyfus — qui s'enfle au plus fort de la « guerre » des laïcs et des cléricaux — est plus élitique. Elle agite l'armée c'est-à-dire le corps des officiers —, la presse, la magistrature, l'Université, le Parlement, etc., et, en ses épisodes les plus tendus, elle mobilise également le petit peuple urbain, à Paris et en diverses autres villes. Mais les masses ouvrières et paysannes, ainsi que leurs organisations représentatives (t. 5, n° 25), y demeurent pratiquement insensibles. L'injuste condamnation de l'officier Dreyfus se traduit finalement par un affaiblissement des automatismes de l'ancien « ordre moral » : l'autorité inquestionnable de la hiérarchie militaire, l'absolue priorité de la raison d'État et le secret d'État, toutes séquelles du « bon plaisir » princier, doivent s'adapter aux temps nouveaux où les citoyens ordinaires ont des droits respectables.

Gramsci résume ce mouvement : « la religion qui a remplacé le catholicisme (ou mieux qui se combine avec lui) a été celle du patriotisme et du nationalisme » (*id.*, 22). La même « religion » se répand en divers pays d'Europe, malgré les timides efforts des partis de la II^e Internationale pour solidariser les classes ouvrières contre les « bourgeoisies nationalistes et impérialistes ». Dès la guerre de Sécession, Engels avait observé que l'armement moderne, combiné avec une puissante mobilisation populaire, allongerait la guerre et la rendrait particulièrement meurtrière. La Première Guerre mondiale confirme dramatiquement son pronostic. Les peuples allemand et français, profondément convertis à la nouvelle « religion » nationaliste, s'exténuent en une lutte sanguinaire et indécise qui se résout par un déplacement du centre mondial du capitalisme vers les États-Unis et par une révolution vite endiguée dans sa Russie natale.

[Retour à la table des matières](#)

79. La tuerie de 1914-1918 n'affaiblit nullement l'identité nationale française. Bien au contraire, elle exalte ses connotations nationalistes. La nation est désormais représentée dans chaque village par ses héroïques Anciens Combattants,

servants d'une liturgie nouvelle : le 11 novembre rejoint le 14 juillet, au rang des grandes Fêtes Nationales — et le 1^{er} mai qui devient férié, en 1920, n'obtiendra qu'en 1935-1936 une semblable promotion dans la sensibilité populaire. Il est vrai qu'à la différence de l'Allemagne et de l'Italie, les Anciens Combattants français ne produisent qu'une minorité de factieux (395), mais là n'est pas l'essentiel. Presque en toutes ses nuances, leur organisation est un conservatoire des valeurs de l'État-nation, modèle 1900 : la République, certes, mais aussi la Patrie, la vigilance xénophobe — « l'Allemagne paiera ! » remplaçant « la ligne bleue des Vosges » — et la garde des Droits que donne le Devoir accompli.

L'hégémonie juridique est solide et souple. Elle soutient puissamment « l'effort de guerre » en 1914-1918 — avec le renfort d'une censure vétilleuse. Elle ne souffre aucunement des crises économique et politique des années 1930. Mieux, elle s'enrichit *grâce* au Front populaire. Pour bien comprendre cet apparent paradoxe, il faut se souvenir que les réformes économiques du Front populaire — et de la Libération — n'ont *pas été confortées* par une transformation de la domination politique établie (t. 5, n^{os} 55/76), et il faut éviter de confondre les résultats idéologiques *banalisés* par le Front populaire avec le discours des organisations politiques et syndicales qui ont plus ou moins dirigé cette (précaire) alliance de classes (t. 4, n^o 68). Les résultats ainsi *banalisés* prolongent la poussée républicaine des années 1880. Les masses ouvrières conquièrent une dignité nouvelle. Elles accèdent de fait à la pleine citoyenneté, cependant que la République pénètre quelque peu dans l'Entreprise. Les syndicats, jusqu'alors ignorés juridiquement par celle-ci, y acquièrent un statut officiel sous couvert des délégués élus par le personnel. Le droit *du* travail se renforce, le droit *au* travail se profile, le *Welfare State* s'esquisse (t. 5, n^o 11). La « religion » nationale-populaire, dont le discours commun est déjà chargé, s'enrichit de résonances socialistes-populistes. Dans les pays scandinaves où une variante atténuée du Front populaire triomphe au cours des années 1930, ces mêmes résonances s'amplifient jusqu'à prendre l'allure d'une « hégémonie sociale-démocrate » (314) — laquelle n'est, en réalité, qu'une modalité de l'hégémonie juridique.

Finalement, celle-ci s'enrichit, en Scandinavie comme en France, parce que les « poussées à gauche » des années 1930 apprennent à *élargir les limites du débat social compatible avec l'ordre établi*. L'hégémonie qui contient les luttes de classes (n^o 49) s'accommode désormais de discours politiques explicitant les intérêts des classes exploitées et dominées, et de luttes sociales manifestant ouvertement ces intérêts. Plus exactement, elle finit par s'en accommoder, non sans soubresauts. En France, du milieu des années 1930 à la fin des années 1950, l'hégémonie n'est jamais normalement « réussie » ; elle est secouée de crises parfois aiguës où, il est vrai, les surdéterminations internationales — de la « drôle de guerre » à la guerre froide — pèsent lourdement.

La récupération des « valeurs » nationales, que le parti communiste esquisse dès 1935-1936 et qu'il parfait à la fin de la guerre et à la Libération, concourt

puissamment au renforcement de l'hégémonie juridique : le parti « internationaliste » par excellence s'intègre dans le débat national. Le PC fait sien la tradition jacobine (360, 203) et se présente comme le « meilleur défenseur » des intérêts nationaux contre une « bourgeoisie impérialiste » qui, selon les époques, verra dénoncer son cosmopolitisme, sa collaboration avec l'occupant, son colonialisme, sa « vassalité atlantiste », son européanisme ou ses entreprises multinationales. Cette récupération favorise l'extension de son public, mais, en retour, elle le vulnérabilise dans les périodes où l'« internationalisme » — jamais démenti — l'écarte par trop des réactions communes de la nation : tel est notamment le cas en 1939-1941, du pacte germano-soviétique à la guerre germano-soviétique, et en divers autres épisodes, à commencer par la révolte hongroise de 1956. Mais revenons aux crises qui perturbent l'hégémonie à partir du Front populaire.

Ces crises prennent généralement l'allure de revanches. La guerre de 1939 et la désorganisation du parti communiste permettent une revanche plus politique qu'idéologique : le parti qui a fait peur aux classes dominantes, en 1936, est déclaré illégal. La défaite de 1940 prolonge ce mouvement, tout en ouvrant la voie à une revanche de tous les archaïsmes blessés depuis le début du siècle. Sous la tutelle acceptée/contestée de l'Allemagne hitlérienne, un fascisme à la française essaie vainement de se cristalliser en une force unique. Il se mêle à un retour offensif de l'Église, à maintes naïvetés réformatrices et au discours vichyssois du « retour à la terre », en un syncrétisme où le travail, la famille et la patrie sont censés détrôner les déesses vieillies de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Des deux composantes d'une hégémonie fasciste, l'une fait défaut (n° 56) : le Principe d'Ordre demeure vague ; mais l'autre est cruellement activée : les juifs, les communistes et, en mineur, les francs-maçons, deviennent les Ennemis Intérieurs, par excellence, en attendant que la multiplication des résistants leur adjoigne les « terroristes » et autres communistes. Ainsi, le régime de Vichy se traduit par une exacerbation préventive des luttes de classes et par une déchirure de l'identité collective. En effet, l'antisémitisme, vaincu lors de l'affaire Dreyfus, prend une nouvelle vigueur tant sous la pression de la puissance occupante, que par mobilisation des forces jadis vaincues, mais toujours latentes. La France ouverte, assimilationniste et respectueuse des différences religieuses que la Révolution avait imaginée et que la III^e République avait assez bien réalisée, subit de la sorte un démenti radical. Elle accepte d'expulser de soi une fraction de ses nationaux *contrairement à la logique de l'État-nation* (n° 61).

En 1944-1945, la revanche est évidemment inverse. Les vichyssois et les collaborateurs sont « épurés », non sans débordements divers. Sous ce tumulte, d'ailleurs bref, la résilience de l'hégémonie juridique s'affirme mieux que jamais. Aucune hégémonie fasciste n'avait eu chance de cristalliser sous le bref régime de Vichy où la compétition des conceptions du monde rivales n'avait jamais cessé, même si elle s'était assourdie. Dès la Libération, cette compétition explose au grand jour. La France bouillonne d'avenirs et de rêves. Un Front populaire, mâtiné

de gaullisme, canalise ces ardeurs vers une reconstruction difficile, tout en renforçant l'inflexion de 1936 : l'espace du débat social est largement ouvert. Qui plus est, la masse des intellectuels « vire à gauche ».

Au XIX^e siècle, les intellectuels — c'est-à-dire les idéologues professionnels qui s'activent dans les divers AI — se départissaient rarement de la « réserve » que leur imposait le « service public » dont beaucoup relevaient, si bien qu'à cette époque *l'intelligentsia*, fidèle aux traditions républicaines de la Révolution ou favorable aux « idées nouvelles » que commençaient à propager les associations du « mouvement ouvrier », avait encore un caractère marginal : elle comptait plus d'étudiants que d'intellectuels « en place », plus de journalistes et d'écrivains que d'enseignants, plus de personnalités isolées que de groupes organisés. L'armée montante des instituteurs, qui incarnait, à la fin du siècle, le « péril laïc », n'était périlleuse qu'aux yeux des intellectuels traditionnels. En fait, cette armée bien disciplinée servait fidèlement la domination établie : mais celle-ci exprimait un nouveau rapport de forces entre classes et se situait nettement « à gauche » des anciens notables de la propriété foncière, des « princes de l'Église » et des autres bastions « conservateurs ». Si bien que « la gauche » véritable — c'est-à-dire l'ensemble des forces politiques et syndicales combattant l'ordre établi, pour le transformer *d'avantage* — avait encore peu de répondants intellectuels. Au début du XX^e siècle, les instituteurs syndiqués faisaient scandale et les intellectuels « dreyfusards » étaient minoritaires.

Le glissement s'amorce entre les deux guerres, s'accélère en 1936 et aboutit après la Libération. La « délégitimation » de la droite (312, 140) — c'est-à-dire des forces politiques ralliées au régime de Vichy — range la majorité des intellectuels parmi les publics et les militants des syndicats et partis « de gauche ». Ainsi, sans rien perdre de sa spécialisation, l'activité des AI — et notamment de l'appareil scolaire — se teinte de sympathies diffuses pour les conceptions du monde où la critique de l'ordre établi se fait plus ou moins entendre. Mais les divisions politiques de « la gauche », provoquées par la guerre froide, la première guerre du Vietnam, l'expérience Mendès France, la guerre d'Algérie, l'effondrement de la IV^e République, l'établissement du régime gaulliste et la crise de mai 1968 privent ce « virage intellectuel à gauche » de son mordant. Il ne prend une force significative qu'au cours des années 1970 quand « l'union de la gauche » acquiert une certaine crédibilité politique (t. 5, n° 77).

Au reste, l'anomalie est superficielle. Dans ses profondeurs, le Réseau est travaillé par des forces plus influentes que l'école, la presse ou le livre. Son treillis est redoublé par une radio-télévision sur laquelle le pouvoir politique exerce un contrôle vigilant. Dans les entreprises, de nouveaux intellectuels plus techniciens qu'idéologues acquièrent une influence qui démultiplie celle du patronat et surclasse celle des syndicats. De reconstruction en missions de productivité et de modernisation en « impératif industriel » (135), une expansion économique sans précédent bouleverse le discours commun : l'ère des besoins stimulés s'ouvre pour

toutes les classes sociales (n° 39), y compris celles qu'un *Welfare State* de plus en plus généreux vient solvabiliser (t. 5, n° 11). L'État, fournisseur de « bien-être », réussit pour un temps à orienter le développement économique, s'engage dans l'intégration économique, rénove sa constitution et, dans le style propre à De Gaulle, donne du panache à une politique internationale, parfois indépendante et originale. En outre, la France rajeunit pour la première fois depuis 1815 : les moins de 20 ans, qui représentaient 30 % de la population en 1946, atteignent 34 % en 1968, retrouvant ainsi le niveau de 1905-1910, sinon celui de 1815 qui était de 42 % (comme il convient à un pays encore « sous-développé »). Bref, la France *rajeunie* des années 1950 et 1960 est de plus en plus *dirigée* : autrement dit, l'exploitation économique, la domination politique et l'hégémonie idéologique sont en harmonie et produisent une résultante dynamique (n° 66). L'opposition des intellectuels « de gauche » et l'action des partis et syndicats « de gauche » n'y peuvent rien. Les espoirs socialistes s'expatrient imaginativement vers l'Algérie, Cuba, la Chine ou le Vietnam...

Ces rêves lointains distraient des contradictions qui mûrissent en France où la syncope hégémonique de mai 1968 surprend tout le monde. Les étudiants révoltés participent certes d'un mouvement international spontané sur lequel le prochain volume reviendra. Mais, de proche en proche, leurs manifestations révèlent toutes les tensions dont la France bien *dirigée* est néanmoins porteuse. Tensions de l'industrie où le travail posté se répand. Tensions d'une « société de consommation » où les genres de vie se transforment sans cesse, rompant avec des siècles de tradition. Tensions d'une « France sans paysans », agglutinée dans des villes en extension ultra-rapide. Tensions d'une SC où, de la famille à l'entreprise, l'autorité voit faiblir ses légitimations traditionnelles (les liens sacrés du mariage, les droits imprescriptibles de la propriété, etc.). Tensions d'un État obèse et autoritaire, mais peu ouvert au dialogue permanent avec la SC — notamment au dialogue parlementaire. Toutes ces tensions se défoulent, au moins verbalement, après que les étudiants eurent soudain démonétisé les idées reçues. Le peuple réinvente la parole, l'imagination prend — imaginativement — le pouvoir. Mais aucune force politique n'a la capacité de capter l'énergie ainsi libérée, pour réformer ou révolutionner la société française, si bien que le pouvoir établi se maintient assez aisément, au prix de quelques concessions.

Mai 1968 est l'une des crises hégémoniques les plus pures. Aucune crise économique ou politique ne l'a précédée. Aucune perturbation majeure de l'activité économique ou de l'organisation politique n'est provoquée par elle. C'est essentiellement une crise dans l'idéologie, une révolution symbolique. Et, apparemment, une crise brève, bientôt effacée : dès juin 1968, la France semble se ruer derechef dans la *direction* qui était la sienne avant les « événements » de mai.

Pourtant le trouble demeure. Des appareils idéologiques, situés à l'épicentre du séisme, émanent désormais des certitudes marbrées de doutes. Des AI au Réseau, la contagion s'établit, notamment de l'école et de l'Université vers chaque famille.

Les partis et les syndicats qui ont perçu l'ampleur des « événements », mais sont souvent mal armés pour les comprendre, finissent par inventer derechef le Front populaire, pour donner à la crise hégémonique un débouché politique différé (t. 5, n° 77). Leur compétition, d'abord faible, ne trouble pas le pouvoir établi, mais l'État est dérangé. Le charisme gaulliste s'évapore, le régime change de style, maints appareils d'État souffrent de dysfonctions si évidentes que « la réforme » devient le refrain du pouvoir d'État (t. 3, n° 68). Néanmoins, les lois ne réforment que ce qui a déjà été pratiquement révolutionné : les familles. La grande révélation de mai 1968, c'est, en effet, la création *d'une échelle mobile des valeurs familiales*. L'autonomie des femmes, la cohabitation juvénile, la contraception, l'avortement, la majorité à 18 ans aident à multiplier — au cœur du Réseau — les modèles de convivance familiale.

Quand, à leur tour, les courants du marché mondial qui portaient l'économie française dans la bonne *direction* font tourbillonner les monnaies, après 1970, et les prix du pétrole, après 1973, puis quand la première venue des récessions se convertit en une crise économique mondiale plus ample que celle des années 1930 (t. 1, n° 111), la France *bien dirigée* d'après-guerre devient un souvenir.

En réalité, la France est en train de divorcer, mais son discours commun l'ignore. La France-État et la France-Nation se désunissent irrésistiblement et la logique de l'État-Nation s'affole avant de s'effacer. La France-État, hier actrice d'une politique économique efficace, puis bénéficiaire d'une expansion capitaliste mondiale longtemps favorable à l'Europe, n'a plus guère de prise sur l'activité économique du pays. Ouverte à tous les vents du large, elle doit se résigner au climat économique mondial, tel qu'il se présente — sauf à bâtir, contre les tempêtes du chômage et de l'inflation, un nouvel abri économique de taille (européenne) convenable (t. 2, n° 120). La France-État, aujourd'hui encore redistributrice de générosités « welfaristes », va devoir gérer avec une parcimonie croissante ces « intérêts communs » si substantiels (t. 5, n^{os} 5/11). La France-État nous apparaîtra, au prochain volume, coincée entre deux centres de pouvoir supranationaux — l'un européen et l'autre atlantique. La France-État, riche d'une « Histoire de France » naguère chantée par l'école, et corsetée par maints offices de radio-télévision française, baigne déjà dans une sorte de marché commun culturel occidental que des satellites fertiliseront bientôt, si bien que le discours propre de l'État français commence à se perdre dans ce brouhaha.

Dès lors, la France-Nation se sent vaguement délaissée. Cette puissante identité collective, bâtie par des siècles de cohabitation sous l'égide d'un État longtemps ennemi des particularismes provinciaux, soudain exalté par une Révolution exemplaire et plus tard converti en instituteur de la Nation, — cette identité donc, demeure l'une des plus puissantes, l'une des mieux établies qui soient au monde. Mais l'État, naguère si efficace à *l'échelle* de la Nation, devient impuissant à *cette échelle*, sans que la Nation — c'est-à-dire le discours commun aux Français — ait commencé d'apprendre qu'elle peut être et demeurer une nation, sans être

accouplée pour l'éternité à un État donné. Faute de s'apprêter à répudier « son » État — mais aussi, faute d'être prête à accepter les sacrifices de niveau de vie qu'impliquerait la reconstruction d'un État efficace à l'échelle nationale — la Nation française devient mélancolique. La victoire politique de « la gauche », en mai 1981, doit beaucoup à cette mélancolie, mais ne peut la guérir par un miracle soudain...

[Retour à la table des matières](#)

80. Les classes et la nation naissent ensemble dans le discours commun (n° 43). Autrement dit, les conditions requises pour que le dispositif des classes-statut (t. 4, n° 12) se traduise communément en un jeu d'identités différentielles où les classes se substituent aux ordres ou aux états, sont également les conditions requises pour que l'ensemble de la population dominée par l'État en vienne à s'identifier collectivement comme une seule et même nation. La France, où la nation et les classes mûrissent au XIX^e siècle, n'échappe pas à cette règle. Mais, d'un pays à l'autre, la même tendance générale aboutit néanmoins à des résultats différenciés. Les particularités historiques de chaque société peuvent multiplier ou raréfier les entrelacs des deux types d'identités (n° 44) et surtout, il dépend de l'intensité des luttes de classes et des stratégies politiques qui les orientent parfois que la gamme des classes-identité traduise plus ou moins fidèlement la réalité des classes-statut (n° 62). Si bien qu'il importe d'observer comment les identités des classes se sont établies et transformées en France, dans une nation souvent encline au narcissisme nationaliste auquel le grognard Nicolas Chauvin, mis en scène, en 1831, dans une pièce bien oubliée depuis, a néanmoins donné un nom mondialement connu : *chauvinisme*, *Chauvinismus*, (alphabet étranger).

La France provincialisée — et nullement chauvine — qui entre en Révolution ne se connaît pas de classes, mais seulement des états, d'ailleurs rapiécés pour l'occasion. En effet, la convocation des états généraux impose au pays une tripartition « électorale » qui correspond mal à l'idée qu'il se fait de sa diversité. La noblesse est un état bien distinct, si l'on oublie les frontières indécises qui la séparent, à Paris, des sommets de la Finance et, en Bretagne plus qu'ailleurs (**378**), des guenilles de la roture. Mais cet état très différencié est des plus courts : à peine 0,5 % de la population (**319**). Le clergé n'est pas plus nombreux, mais la tonsure et la clôture marquent nettement cet état bien hiérarchisé. Reste le tiers état, c'est-à-dire tout le monde ou presque. Les gens « de condition » et les hommes « sans feu ni lieu » marquent les deux extrêmes de ce peuple où les distinctions de la campagne ne se confondent pas avec celles de la ville, d'ailleurs plus ramifiées.

La Révolution abolit les « ordres » et leurs « privilèges ». L'Empire restaure les premiers, sinon tous les seconds. Mais, d'un Empire à l'autre, le XIX^e siècle voit se répandre une idée nouvelle, celle des classes (t. 4, n° 1). Le mot n'est d'abord qu'une notion savante qui apparaît, de-ci de-là, dans les écrits de l'époque

révolutionnaire. Les historiens de la Restauration en font un usage plus méthodique pour dire l'ancienneté et l'originalité de la « classe moyenne » bourgeoise. Bientôt, les premières luttes ouvrières (614) et les premières organisations, nées de ces luttes ou qui s'emploient à les justifier et à les orienter, se saisissent de ce terme et, peu à peu, le vulgarisent. Les campagnes demeurent longtemps sourdes à ces nouveaux discours. Elles sont le conservatoire des « conditions » à l'ancienne, même lorsque la grande propriété foncière, après le retour offensif de l'ancienne noblesse, finit pas s'embourgeoiser presque complètement. La petite paysannerie propriétaire, multipliée et confortée par le Nouveau Régime, demeure longtemps un immense archipel de petits producteurs juxtaposés — comme des pommes de terre dans un sac, dira Marx en 1850 (100). Dans les villes et les banlieues industrielles, la décantation est moins lente. Les grèves construisent la solidarité ouvrière et fondent en une même classe-identité les travailleurs venus de provinces très diverses. Après 1890, les grèves, en devenant plus fréquentes et plus diverses, conduisent les organisations syndicales à se confédérer nationalement. À Paris, les révolutions de 1848 et de 1871 attestent que le mouvement est plus hâtif. Mais aussi plus ambigu, car le peuple révolté mêle diverses classes (t. 4, n° 68) pour des enjeux où la défense de la « condition ouvrière » rivalise avec l'aspiration républicaine ou l'élan patriotique. En outre, de sauvages répressions suivent ces deux révolutions et retardent l'organisation des travailleurs, sinon leur « prise de conscience ». De son côté, la « classe moyenne » se démultiplie. Elle se pluralise en un faisceau de « classes moyennes » dont chacune juge d'un œil aigu la position sociale d'autrui, tandis que la « bourgeoisie » se détache de cette « petite bourgeoisie » urbaine. Vers la fin du siècle, la conquête de la banque par le capital (t. 2, n° 46) et la concentration de celui-ci esquissent en outre une « grande bourgeoisie » qui, déjà, s'élève à cent coudées au-dessus des négociants, manufacturiers et autres capitalistes banals.

Vers la fin du XIX^e siècle, un jeu de classes-identité est communément répandu, mais c'est un jeu incomplet. Le noyau historique de la classe ouvrière — assemblé dans des usines qui commencent à grandir et dans des entreprises où l'appartenance ouvrière n'est pas douteuse (mines, arsenaux, chemins de fer, etc.) — dispose désormais d'organisations syndicales propres et, de façon moins nette, de partis « ouvriers » qui se distinguent du radicalisme « petit-bourgeois ». La parenté de ce prolétariat industriel avec le prolétariat des ouvriers agricoles demeure encore inaperçue. De part et d'autre des « frontières » sociales qui séparent les ouvriers des domestiques, des employés, des fonctionnaires et des ingénieurs — voire des porions, contremaîtres et autres chefs d'équipe — on sait que ces « frontières » existent : si bien que les instituteurs ou même les postiers qui commencent à se syndiquer, au début du XX^e siècle, se singularisent, alors, dans leur « milieu » d'origine comme dans leurs syndicats d'accueil. Le monde paysan semble peu différencié, du moins vu de la ville. Les partis « modérés », républicains ou radicaux, s'emploient certes à conquérir l'audience de « milieux » distincts dans les campagnes, mais leurs différences doivent souvent plus à la géographie historique (25) qu'à la stratification des classes-statut, d'autant que les notables locaux

constituent encore leur cible principale. Enfin, l'existence d'une bourgeoisie capitaliste est, elle aussi, reconnue par tous. Le phagocytage de la propriété foncière, jadis « noble », est en voie d'achèvement, la banque et l'industrie sont mariées, et la pyramide des industries est assez régulière, pour que les distinctions de la « grande bourgeoisie et de la « bourgeoisie » ordinaire n'aient d'importance que du point de vue de la sociabilité mondaine. La classe bourgeoise n'est nulle part organisée dans son ensemble — si ce n'est dans l'État (t. 5, n° 15) ; mais, du Comité des Forges à la plus provinciale des Chambres de Commerce, elle ne manque ni de cercles ni de salons où se rencontrer. Outre ses « frontières » mondaines, la bourgeoisie a des cantons flous vers le bas, là où les patrons sont si petits qu'on les prendrait — et qu'ils se prennent parfois — pour des artisans ou des boutiquiers. Aucun doute n'est permis, en revanche, du côté des professions libérales et des hauts fonctionnaires : tous sont reconnus et se reconnaissent comme bourgeois à proportion de leurs revenus, de leurs patrimoines et de leurs espérances ; la « petite bourgeoisie » recueille les impécunieux.

Pris dans son ensemble, ce tableau fin de siècle donne une image encore imprécise des classes-statut du temps. Les 45 % de la population qui vivent à la campagne sont perçus trop globalement comme des « classes paysannes » dont les différences ne deviennent sensibles qu'à l'échelle locale, faute d'organisations nationales aptes à les exprimer. Les 55 % de population urbaine sont mieux lotis. Une bonne part des 20 % de Français, alors ressortissants de la classe ouvrière, en tant que classe-statut (t. 4, n° 29), s'identifient assez clairement comme tels. Par annexion idéologique des classes-statut voisines, la classe capitaliste — qui pèserait, à elle seule, environ 3 % — se fond dans une « bourgeoisie » où 10 à 15 % de la population peuvent trouver place. Restent ainsi 20 à 25 % de Français, relevant de classes-statut diverses — et promises à des avenir bien différents — qui se retrouvent rangés *volens nolens*, sur les divers perchoirs de la petite bourgeoisie.

Le tableau des classes-identité n'est pas figé, il se transforme avec le discours social commun (n° 43). Mais aucune loi de la nature sociale ne garantit que l'écart entre ce tableau et le système effectif des classes-statut — lui aussi mobile — doive nécessairement se réduire. Il se réduit si des luttes plus ouvertes révèlent mieux la richesse des intérêts sociaux potentiels (n° 47) et si les organisations qui se donnent vocation à représenter telle ou telle classe (t. 5, n° 25) dessinent, du statut de celle-ci, une représentation suffisamment fidèle — et suffisamment « audible » dans le discours social. En France, ces conditions sont assez bien remplies lors des grandes poussées « à gauche » de 1936 et de 1945, si bien que les classes-identité, modèle 1936 révisé 1945, composent un tableau plus fidèle que celui du XIX^e siècle finissant : mais pas fidèle au point de « refléter » exactement le système des classes-statut.

En 1936-1945, les classes s'organisent de mieux en mieux. Le patronat entre dans l'ère des négociations collectives en se syndiquant et, pour un temps, les

propensions du régime de Vichy et le rationnement des matières premières convertissent ses syndicats en corporations. Celles-ci dessinent les contours d'une classe qui n'est plus la vague « bourgeoisie », mais tout bonnement la classe capitaliste. Après 1945 et pour un temps au moins, la classe capitaliste-étatique, rendue substantielle par les « nationalisations », est tenue à l'écart de ce syndicalisme patronal. De leur côté, les syndicats ouvriers acquièrent droit de cité dans les entreprises, pour l'élection de délégués du personnel et de comités d'entreprise, et pour la gestion d'« œuvres sociales » point négligeables. Un système analogue prend forme dans presque tout l'AE où la syndicalisation progresse massivement. L'extension de la Sécurité sociale permet au ministre communiste qui en a la charge, d'imposer une organisation nullement « stalinienne » : elle est soumise à une administration paritaire — patrons et salariés — quasiment extérieure à l'appareil d'État, comme s'il s'agissait déjà de renforcer la SC contre l'État (t. 5, n° 65).

Un même effort de clarification s'effectue du côté des « classes paysannes » où, depuis 1900, diverses organisations coopératives ou mutualistes ont proliféré, souvent sous la houlette des propriétaires et exploitants les plus « notables ». Déjà l'Office national interprofessionnel des céréales, créé en 1936, avait imposé une certaine discrimination des prix de collecte, selon l'étendue des récoltes. Le statut légal, donné, en 1946, au fermage et au métayage, dessine plus nettement encore les contours des diverses classes de la paysannerie.

Cette clarification organisationnelle s'opère — en 1936-1937 et en 1945-1946 — dans une période où le discours commun fait écho à d'intenses débats politiques, grâce auxquels la maturation des identités différentielles va bon train. Certes, il ne suffit pas qu'un fonctionnaire se syndique, pour qu'il plonge de la « petite bourgeoisie » dans le « prolétariat », ni qu'un ingénieur reçoive, au su de tous, un salaire qui est un multiple précis de celui de l'OS, pour qu'il suive la même trajectoire sociale. Mais ce qui change profondément avec le modèle 1936-1945, c'est que de nouveaux butoirs et de nouvelles polarisations s'introduisent dans le jeu des identifications différentielles. L'ancienne « bourgeoisie » captieuse est désormais fissurée, tant il est vrai que, du CNPF aux « ordres » professionnels des idéologues marchands (t. 4, n° 58) et aux « grilles » de la haute fonction publique, la distance s'est *explicitement* accrue. À l'inverse, la classe ouvrière sort *visiblement* de son isolement ancien. Le salariat tend à devenir le dénominateur commun de plusieurs classes, toutes salariées de longue date, mais dont beaucoup excipaient naguère encore d'autres qualités, tels le savoir, la responsabilité ou le genre de vie. De même, les revenus et les statuts paysans sortent de l'anonymat du marché, pour devenir objets de débats *publics*, à l'échelle nationale, ce qui porte un coup fatal à la fragmentation locale de leurs conflits d'intérêts qui était naguère de règle. Le magma de la « petite bourgeoisie » urbaine se décante de même : la distinction de la petite production marchande et du salariat y devient des plus nettes.

Non sans de fréquentes variations locales ou conjoncturelles, le tableau des identités différentielles, modèle 1936-1945, résume, sans trop le déformer, le système des classes-statut à cette même époque. Les « vrais » ouvriers de l'industrie, des transports et de l'agriculture regroupent environ 37 % de la population. Ils ne se conçoivent certes pas tous comme ouvriers *avant tout* et ils sont nombreux à considérer les 15 à 16 % d'employés, de techniciens, de contremaîtres et d'ingénieurs comme des non-ouvriers, en quoi la plupart des intéressés s'accordent avec eux. Pourtant, une fraction croissante de ces salariés du capital qui croient plus ou moins appartenir aux « classes moyennes » se savent désormais salariés comme les ouvriers, sinon salariés parmi les ouvriers. La même tendance se manifeste dans les « classes moyennes » salariées de la fonction publique, c'est-à-dire dans la classe-statut des tenants qui représente alors 7 % environ de la population. Les paysans — que l'on ne confond plus, comme au début du siècle, avec la population rurale — forment encore 20 % environ de la population totale, mais ne sont plus tenus pour un bloc homogène. Nul ne confond plus les 11 % de la petite bourgeoisie artisanale et marchande avec les 3 à 4 % de la bourgeoisie capitaliste proprement dite, laquelle réussit à peine à doubler son volume social quand elle s'adjoint l'ensemble des régnants, des idéologues marchands, des nouveaux capitalistes étatiques et des cadres dirigeants de l'économie. En ce contexte, la zone douteuse se réduit essentiellement aux degrés transitoires entre les diverses classes-identité, y compris aux quelques centièmes de la population encore employés comme domestiques ou comme aides familiaux.

[Retour à la table des matières](#)

81. Certes, il convient de prendre ces chiffres avec prudence. On sait que les recensements de population n'ambitionnent pas d'évaluer les classes-statut (t. 4, n° 69), ni *a fortiori* de repérer les identifications de classe qui sont plus fluides encore. Les chiffres qui illustrent le modèle 1936-1945 ou son prédécesseur ont une valeur purement indicative et qualitative. En outre, ils ne permettent pas d'exprimer dans sa mobilité même la dialectique des classes-identité, c'est-à-dire les tensions auxquelles les identifications différentielles sont soumises, du fait des luttes de classes et des débats idéologiques où celles-ci s'expriment plus ou moins clairement (n° 48). C'est pourquoi, en examinant la situation présente des identifications de classe en France, je vais faire usage d'une méthode plus expressive de cette dialectique. Le point de départ sera fourni par le tableau des classes-statut (t. 4, n° 69). De leur côté, les classes-identité seront dédoublées, afin de souligner les deux images contradictoires que les Français se font de leurs différences, selon qu'ils sont sensibles aux vues de la « droite » ou de la « gauche ». En réalité, le discours commun ne véhicule ni l'une ni l'autre de ces images que présente le tableau 12. Les Français — qui s'identifient réciproquement dans et par ce discours (n° 43) — subissent les deux jeux d'influences, à doses d'ailleurs inégales et variables.

« Vue de droite », la « bourgeoisie » est démodée. La propriété se présente volontiers sous le jour dynamique de l'entreprise. Les frontières du public et du privé s'estompent. La petite entreprise individuelle est souvent créditée d'un « esprit d'entreprise » égal ou supérieur à celui de la grande firme. Pour faire bon poids, la paysannerie indépendante est aussi agglutinée au groupe éminent des propriétaires actifs et responsables.

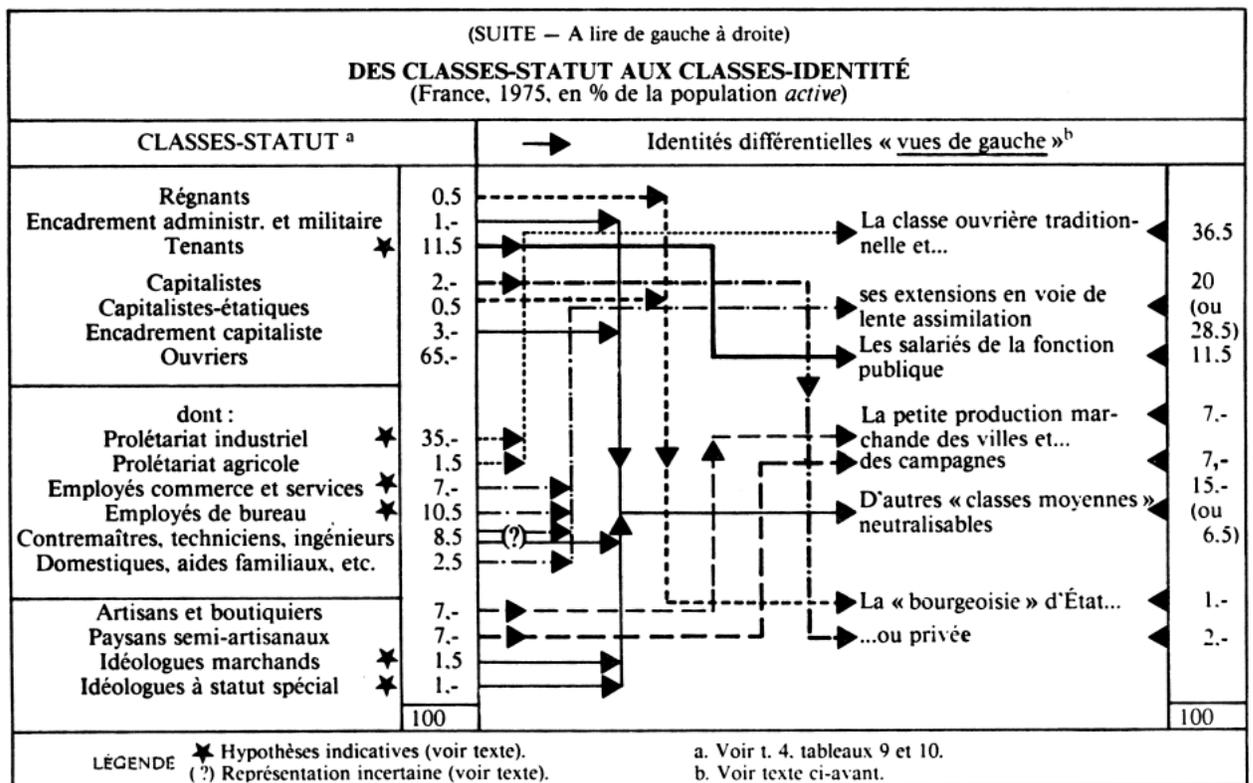
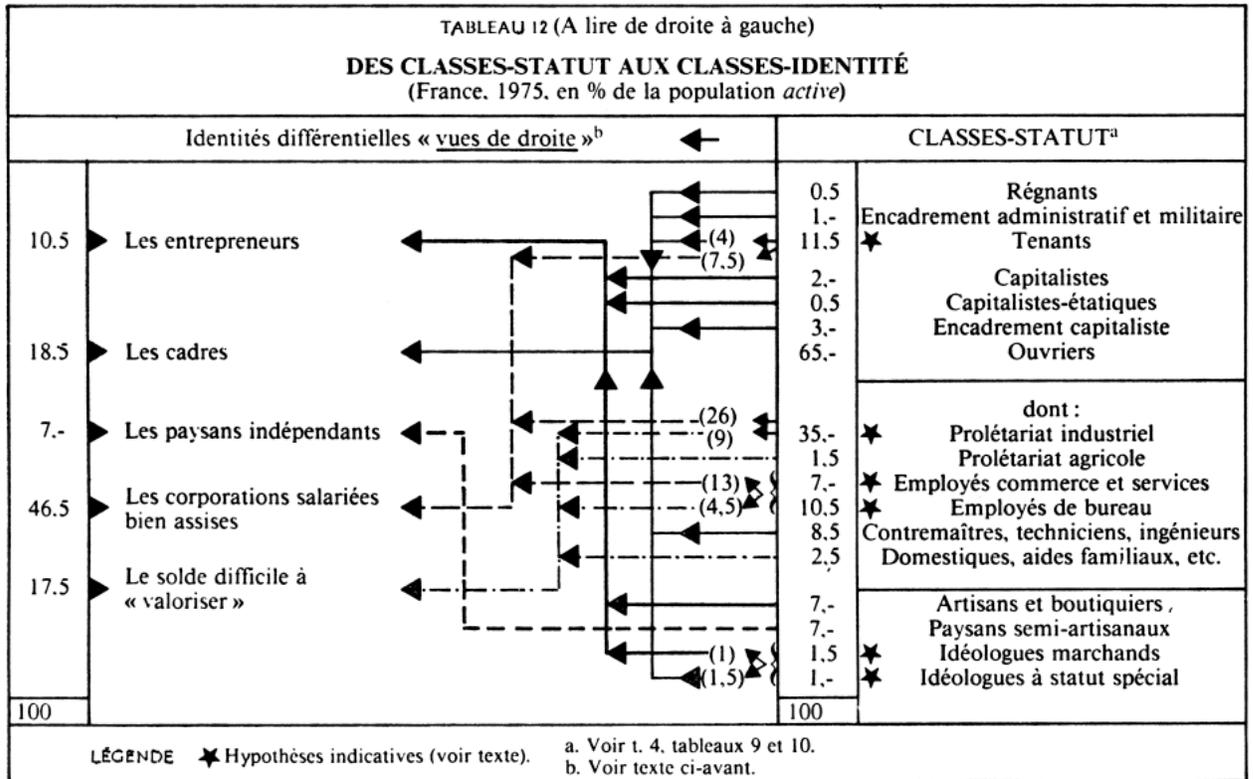
La forteresse de l'entreprise est doublée par un bastion où tous les cadres du pays trouvent place, qu'ils s'activent dans l'économie, l'administration ou la culture. La « droite » française n'aime pas l'idée anglo-saxonne d'un *continuum* de strates sociales régulièrement empilées, ni l'idée allemande des cadres promus à raison de leurs seules compétences techniques. Elle préfère tailler une classe-tampon entre les entrepreneurs-propriétaires et les travailleurs banals. Et elle taille large : la hiérarchie, le savoir, la qualification, tout lui est bon. Les hiérarchies industrielles sont abondantes et mieux payées que leurs homologues américaines ou allemandes. Le savoir des ingénieurs, la qualification des techniciens et des commerciaux en font automatiquement des cadres. Classe choyée dont les intérêts sont supposés parallèles à ceux des patrons : s'il lui faut des ennemis, le fisc qui ponctionne abusivement les revenus, la Sécurité sociale qui menace les retraites en déplaçant l'assiette de ses cotisations et l'inflation qui ronge l'épargne, feront d'autant mieux l'affaire que ce sont des mécanismes abstraits, jamais réductibles à d'évidentes luttes de classes.

Guidée par les entrepreneurs et les cadres, près de la moitié de la population active est à ranger parmi les corporations salariées bien en place : les fonctionnaires bardés de statuts et les ouvriers protégés par leurs conventions collectives et leurs savoir-faire. Cette classe immense, enrichie par l'expansion, résiste bien à la crise économique et jouit de revenus encore indexés. D'ailleurs, c'est désormais une classe où chacun possède sa maison individuelle ou son appartement bien équipé. Une classe où la télé couleur vient d'arriver et où la deuxième voiture n'est plus si rare. Une classe qui jouit désormais de cette faculté jadis bourgeoise : la possibilité d'anticiper, de recourir au crédit pour s'équiper ou se loger, d'épargner, de « participer aux fruits de l'expansion », de jouir de retraites ordinaires et complémentaires. Une classe possédante, en somme... (616).

Reste le solde de la population active qui incitait aux mouvements charitables quand l'expansion durait et qui sert plutôt de repoussoir, depuis que la crise économique s'est déclarée. Solde où les immigrés, les jeunes non qualifiés, les femmes qui se lancent inconsidérément dans la vie active, se mêlent à diverses catégories d'instables ou de marginaux.

Solde dont l'existence sert parfois à valoriser l'effort, la formation et la patience qui permettent d'entrer dans la classe des travailleurs bien rangés. Mais aussi solde qui inquiète un peu, si bien que le retour des immigrés et des femmes dans leurs foyers respectifs pourrait utilement l'alléger.

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



« Vue de gauche », la France présente des traits moins nets. Le modèle 1936-1945 qui avait été imposé par « la gauche » a été érodé par trente années de développement capitaliste sans précédent, puis par la crise économique. Mais à aucun moment, « la gauche » n'a eu la vigueur et la patience requises pour mettre à jour sa conception de la société et pour populariser un modèle rénové. Le seul terrain sur lequel des progrès — encore insuffisants mais déjà prometteurs — ont été accomplis est celui des extensions de la classe ouvrière. L'idée que les OS de bureau ou du commerce sont des travailleurs relevant de la même classe que les « ouvriers » *stricto sensu* fait son chemin, de grève en réorganisation du travail, sinon déjà d'organisation syndicale en discours politique. Moins avancée, mais moins rare qu'il y a dix ou vingt ans, est aussi l'idée que les contremaîtres, techniciens et ingénieurs — dont les effectifs croissent rapidement — sont la forme présente du travail salarié qualifié. Le gauchisme qui a survalorisé une contradiction secondaire, en incitant à la lutte contre les « petits chefs », a sans doute freiné un mouvement que l'intense pression « de droite » visant à valoriser les « cadres » rend de toute façon difficile. Mais la crise est venue montrer qu'à l'heure des licenciements collectifs, les contremaîtres, techniciens et ingénieurs sont bien des salariés comme les autres.

Dans sa grande majorité, la classe des tenants — c'est-à-dire des salariés ordinaires de l'appareil d'État — s'est également rapprochée de la classe ouvrière. Son poids relatif s'est sensiblement accru (t. 4, n° 69) pour satisfaire aux besoins de l'enseignement, des P et T et des services de santé, si bien que les salaires des fonctionnaires ont à peine suivi le mouvement général des salaires. Cette lourdeur, jointe aux difficultés de l'organisation du travail et à la multiplication des catégories à statut précaire, a provoqué des grèves fréquentes et souvent bien suivies. La syndicalisation est donc demeurée forte en cette classe, d'autant que les commissions paritaires, instaurées en 1945, ont donné aux syndicats des pouvoirs non négligeables de cogestion administrative. Les fonctionnaires n'ont guère le sentiment de former une classe unique, mais chacune de leurs « corporations », tout en étant consciente de ses particularités et de ses intérêts spécifiques, se sent solidaire des « salariés en général ».

« Vue de gauche », l'image de la « bourgeoisie » ne s'est guère clarifiée et le tableau 12 distingue, peut-être à tort, sa composante étatique de sa composante privée. L'image des « classes moyennes » s'est un peu affinée, mais pour des raisons qui ne doivent rien à l'influence de « la gauche ». Ce sont les transformations mêmes de la structure sociale qui ont clarifié les idées, en séparant plus visiblement la petite production marchande — en net déclin — et le magma des autres « classes moyennes ». De même, la réduction de la très grande majorité des paysans à une seule et même classe-statut semi-artisanale (t. 4, n° 34) tend à résoudre de fait une vieille incertitude.

Les images « de droite » et « de gauche », présentées au tableau 12, ne sont que les résultats principaux de l'analyse spectrale des identités différentielles charriées

par le discours commun. Même si l'on fait abstraction des variantes régionales ou sectorielles — et, *a fortiori*, des nuances infinies décelables à plus grande échelle — il est au moins trois autres séries de données qu'il faut isoler, car elles se mêlent partout au jeu concret des classes-identité.

La première série est celle des *identités sans classes*. Il existe, en effet, en France comme en d'autres pays de développement comparable, des groupes sociaux qui tendent à s'identifier comme une classe — puisque tel est le mode d'identification différentielle désormais dominant — bien qu'ils ne correspondent à aucune classe-statut, fermement logée dans l'infrastructure sociale et qui les chargerait d'un potentiel d'intérêts irréductiblement distinctifs. Tel me paraît être le cas des étudiants, peut-être, et plus encore celui des « personnes âgées » (t. 4, n° 12). La seconde série résulte des interférences entre les identités différentielles et l'identité collective qu'est la nation. Car en fait, cette identité collective n'embrasse pas toute la population du territoire français. On sait que la France comptait, avant la crise, environ 7 % d'étrangers en résidence permanente et que leur effectif est sans doute tombé à 6 % depuis lors. Quatre pays ont plus de 500 000 nationaux vivant en France — l'Algérie, le Portugal, l'Italie et l'Espagne — et cinq autres en ont plus de 50 000. D'où l'importance du racisme qui se manifeste au cœur du discours social commun par une exacerbation de l'identité collective dominante et, donc, par un rejet des « étrangers » (n° 44). Dans un système nation/classes comme celui de la France actuelle, cela signifie que les identités de classes, déjà flottantes comme l'on sait, sont souvent surclassées par les différences d'origine « nationale ».

Le racisme n'est pas un effet automatique de l'altérité, il mûrit quand la différence d'origine est surdéterminée. Le discours commun est plus ou moins accueillant : la population nationale, prise dans son ensemble, est plus ou moins accoutumée à la présence massive et durable d'étrangers en son sein. Là-dessus, des influences contradictoires se font sentir. Si les entreprises, les mairies, la police, la justice, mais aussi les partis, les syndicats, l'école, les institutions de Sécurité sociale, etc., participent normalement à l'accueil des étrangers, venus en ce pays pour des raisons d'intérêt national, l'altérité n'est qu'un fait, non un enjeu, et les idéologies qui tendent à dénoncer tout ou partie des étrangers ou à faire diversion grâce à eux, ne, sont que des provocations au racisme. Mais si les entreprises surexploitent, manipulent et méprisent leur main-d'œuvre immigrée, si les syndicats ne redoublent pas d'efforts pour défendre ces travailleurs, si la police — dévoyée par les contrecoups et les séquelles d'une guerre coloniale, comme celle d'Algérie — pratique la « ratonnade » et la « chasse au faciès » ou si des mairies, même communistes, participent agressivement à l'essaimage des immigrés jugés « excédentaires », alors les différences s'enveniment et le racisme éclate.

La France, qui a connu au temps de la guerre d'Algérie une violente poussée de racisme anti-arabe et qui ne s'en est pas encore complètement remise, est travaillée, depuis le milieu des années 1970, par une poussée, plus diffuse, de racisme anti-

immigrés, qui n'épargne évidemment pas les citoyens français originaires des Antilles ou d'anciennes colonies. En ce contexte, une résurgence de l'antisémitisme semble parfois menaçante, bien qu'elle ait été jusqu'ici enrayée par les pressions convergentes d'à peu près tous les appareils intéressés et du pouvoir d'État lui-même.

Cette sagesse collective est le fruit tardif d'une honte nationale. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, la France participait, à ses heures, de l'antisémitisme latent dans toute la Chrétienté (392), mais sans excès notoires, car les communautés juives furent longtemps rares sur son territoire. La III^e République commit, dès sa naissance, l'erreur d'accorder la nationalité française aux Juifs d'Algérie pour renforcer le poids relatif des citoyens français face aux Arabes. Cependant, elle pratiqua, en métropole, une politique judicieuse. Elle favorisa la pleine assimilation des Juifs français, sans nuire à l'exercice du culte israélite ni à la transmission des traditions culturelles propres aux Juifs. Ceux-ci, d'ailleurs, se détournèrent de leur Église autant que leurs contemporains catholiques. La III^e République fut également accueillante à l'immigration juive que les pogromes chassaient alors de la Russie (et de sa part de Pologne), comme aux autres immigrations, bien plus massives, alors venues d'Italie ou de Belgique. L'assimilation des Juifs suscita, en divers milieux, des réactions d'hostilité où le traditionalisme chrétien trouvait à s'exprimer. L'affaire Dreyfus qui mettait principalement en cause l'armée et la justice (n° 79) offrit un exutoire à cet antisémitisme latent, mais elle permit finalement de conforter la politique assimilationniste. Les Juifs ainsi fondus dans la nation et dans ses diverses classes ne prêtaient presque aucune attention au sionisme. Ils ne se distinguaient, pour une partie décroissante d'entre eux, que par leur religion non prosélytique, par le maintien de traditions culturelles assez vivaces et par une endogamie qui n'était sans doute guère plus forte que celle de maints provinciaux égaillés par le remue-ménage industriel. Bref, ils se diluaient dans la nation, comme les autres provinciaux, à ceci près que leur « province », formée de communautés éparses en divers pays, gardait encore certains traits d'une identité ethnique (n° 42).

Ce mouvement qui s'est poursuivi jusqu'en 1940 — nonobstant la reviviscence de l'antisémitisme, en écho au nazisme — a été brisé par le régime de Vichy. Dans toute l'Europe conquise ou influencée par l'Allemagne, celle-ci s'est employée à isoler puis à exterminer les Juifs, mais elle n'a pas toujours reçu l'entier concours des gouvernements qui lui étaient alliés — l'Italie ou la Hongrie, par exemple — et elle a souvent dû agir par elle-même, faute de gouvernement local. Le gouvernement de Vichy, promoteur d'une « Révolution nationale », héritée de la « droite révolutionnaire » du tournant du siècle (404) et des idéologies fascistes françaises des années 1930, s'est fait *délibérément* l'actif allié de l'État nazi, pour mettre en œuvre la « solution finale » de la question juive. Il a réussi à faire communément accepter son antisémitisme militant, tant par force que par un consentement lâche ou enthousiaste. La résistance à la déportation des Juifs

français a été aussi minoritaire et aussi tardive que la résistance à l'occupation allemande.

Il reste à évoquer une troisième série de données perturbatrices des identifications de classe, à savoir les résurgences régionalistes dont les Corses et les Bretons donnent l'exemple. Ce mouvement, également sensible chez les Basques et en diverses autres régions, notamment d'« Occitanie », n'ont rien de spécifiquement français. Ils participent d'une évolution qui se fait sentir dans tous les pays européens où la logique de l'État-nation commence à s'épuiser (n° 79). Parler de résurgences régionalistes est paradoxal, car ce qui resurgit, ce sont des identités ethniques ou provinciales (n° 42) — réelles ou imaginaires. Mais les conditions objectives qui fondent la logique de l'État-nation ont trop profondément transformé l'insertion économique, l'organisation politique et la vie idéologique des zones où ces résurgences se manifestent, pour que celles-ci puissent tendre à une quelconque reconstruction d'un passé révolu. D'où la dimension régionale que prennent ces aspirations : elles tendent à particulariser la vie culturelle et certains aspects de l'organisation politique, voire économique, à l'intérieur de l'État-nation. Au reste, ces revendications demeurent minoritaires ou marginales, dans les régions où elles s'expriment, sauf en Corse où 60 à 75 % de la population sont d'ascendance et de langue corses. Par conséquent, elles ne biaisent pas de façon très sensible les identifications des classes. Mais il serait naïf d'ignorer une tendance nouvelle de portée internationale et d'expression combative et plus naïf encore de combattre cette tendance, au nom d'une conception de l'État-nation qui fut neuve il y a deux siècles déjà. Ici, comme à maints autres égards, il s'agit d'inventer l'au-delà de l'État-nation (n° 69).

[Retour à la table des matières](#)

82. Des régions en mal d'identité, un racisme et un antisémitisme menaçants, des classes aux contours mobiles et à la « conscience » déchirée de contradictions, une nation en manque d'expansion, des AI qui se croient dérangés par la télévision ou l'informatique et le sont plus encore par la crise économique et la démographie scolaire, un Réseau à haute conductivité où la rumeur du monde parasite le discours de la nation. Nul ne contestera la térébrante actualité de ces mouvements. Mais peut-on y réduire l'idéologie française actuelle, comme je semble le faire ? La culture française, la pensée française, n'est-ce que cela ? Non, certes non... Et pourtant...

Loin de moi l'idée de réduire le discours social, commun à *une cinquantaine de millions de mes concitoyens*, aux dires et aux pratiques où la nation se montre à nu et où les classes se dévoilent. D'autant qu'il y aurait, à ces deux titres, maintes enquêtes à prolonger hors les discours explicitement politiques. Les arts, les lettres, les jeux, les sports, les sciences, les religions, etc., poursuivent, en leurs champs respectifs, une histoire qui se croit à nulle autre pareille, et qui l'est effectivement,

quand la société enveloppante ne se fait pas trop pressante (n° 66) : s'il fallait affiner l'analyse des langueurs — ou des explosions — qui menacent l'idéologie française, il y aurait fort à faire en plusieurs de ces domaines. Notamment dans l'économie politique que la crise rend modeste ; dans la philosophie où des maîtres à penser s'éteignent sans héritiers apparents ; dans l'historiographie qui régresse vers la biographie, l'anecdote ethnographique ou le temps immobile ; dans la sociologie au singulier « in-signifiant » car il est, aujourd'hui, en France, au moins une sociologie par sociologue, ou peu s'en faut...

Et pourtant, que d'illusions restent à dissiper, avant que le poids des idées, l'inertie des mentalités, le flux des modes intellectuelles, le jeu des valeurs fondamentales et tous les autres attributs de « la pensée qui mène le monde » — si possible, sous la houlette de la « pensée française »... — soient jaugés à leur juste mesure, sans rien oublier de leur lourde matière et de leur longue histoire.

Soit, par exemple, le célèbre rayonnement mondial de la pensée française, dont les « causes » sont bien connues : l'esprit cartésien, la clarté de la langue, le délié de sa syntaxe, le prestige des arts et des lettres, l'ancienneté des universités, et j'en passe. Pour un peu, on oublierait tout ce qui a produit, nourri et propagé cette culture : le pays le plus peuplé et le plus riche d'Europe aux XVII^e-XVIII^e siècles, ce qui lui donna les moyens d'entretenir une Cour somptueuse et une *intelligentsia* relativement abondante et bien stylée ; une Révolution énorme qui déranga tout l'ordre européen, réussit, en un siècle, à produire tous ses fruits et offrit ainsi un faisceau de références exportables ; un Empire colonial qui étala sur plusieurs continents la francophonie ; un exercice bienvenu du droit d'asile et une immigration massive de travailleurs, depuis près d'un siècle ; sans parler des mouvements, connexes ou dérivés, qui ont fait de Paris une foire du luxe, un foyer de la mode, un marché de l'art, un paradis — réel ou supposé — des plaisirs érotiques, gastronomiques et intellectuels. Bienheureuse culture française que l'économie et la politique ont servie, à point nommé, trois siècles durant...

Cette longue gloire a sans doute favorisé la maturation d'une autre caractéristique de la pensée française — c'est-à-dire des intellectuels français (n° 17) : leur sensibilité exceptionnelle aux effets de mode. Le centralisme jacobin a fait de Paris la « ville-lumière » où les élites de la richesse, du pouvoir et de l'administration sont rassemblées et où les élites des arts, des lettres, du journalisme, etc., sont réunies *ipso facto*. Les universités n'ont pas échappé à cette polarisation : rares sont les universitaires de toutes disciplines qui résistent aux charmes de la cooptation vers Paris. L'élite des idéologies scientifiques ou « savantes » (n° 27), longtemps logée dans les universités, s'est donc, elle aussi, amassée à Paris où le CNRS et la recherche privée, de naissance plus tardive, l'ont souvent rejointe. Cette concentration de la majeure partie du réseau secondaire (n° 11) dans la capitale est presque une exclusivité française. L'admiration internationale pour la culture française s'est donc cristallisée, avant tout, sur les intellectuels parisiens. Parmi ces derniers, il en est qui ont, en outre, capté

l'attention et l'affection des masses populaires, non par un succès d'artiste, mais en se mêlant, de façon spectaculaire, aux grands débats publics. Michelet, Lamartine ou le vieil Hugo qui ont inauguré ce rôle ont eu de nombreux successeurs, lors de l'affaire Dreyfus et surtout lors des campagnes antifascistes qui ont préparé et accompagné le Front populaire.

La télévision, qui convertit en spectacle tout ce dont elle porte l'image (n° 29), est venue à maturité dans un moment où la pensée française pratiquait déjà le spectaculaire. Les filtres politiques dont elle fait usage ont occulté ce que le spectacle intellectuel avait de trop politique, au gré des régnants du moment, tout en « spectacularisant » d'autres activités intellectuelles, jugées moins politiques. Ainsi ont été créées les conditions d'une mode des idées. Les vedettes de la médecine, de la science, de l'histoire, de « l'essai », de la philosophie, de la littérature ou de la peinture ont acquis une notoriété fondée non pas sur des performances spectaculaires semblables à celles des vedettes du cinéma, du théâtre, du concert, du sport ou du cirque, mais sur la « spectacularisation » de performances — réelles ou imaginaires — accomplies en des domaines dont le public téléspectateur est loin de pouvoir toujours juger par lui-même.

Privée par la télévision de son rôle d'informateur culturel, la presse s'est adaptée pour survivre. L'une des adaptations réussies a été la création, aux confins des anciennes revues « savantes » et des magazines d'information générale ou politique, de périodiques centrés sur l'actualité culturelle, traitant des mêmes sujets que la télévision — sauf à restituer leur dimension politique — mais en approfondissant quelque peu leur présentation. Ici, les modes intellectuelles ont souvent pris une allure philosophico-politique : politique, pour suivre l'actualité, philosophique, parce que la philosophie est, par nature, une idéologie au second degré qui se nourrit du mouvement des autres idéologies scientifiques ou « savantes » (n° 27). Mais les valeurs plus « classiques » de la littérature et des beaux-arts n'ont pas été exclues pour autant. On ne comprendrait rien à la gloire qui a successivement touché l'existentialisme, le nouveau roman, la nouvelle vague (cinématographique), le structuralisme, la psychanalyse lacanienne, le mahdisme (intellectuel parisien), la sémiologie, la nouvelle droite et maints autres *must* épisodiques, si l'on ignorait les effets de mode amplifiés par les contagions internationales dues à ce qui persiste du « rayonnement français ».

Il convenait de sauter de l'essentiel — les identités de classes et la nation — à l'éphémère des modes intellectuelles, parce que l'avenir prochain de l'idéologie française se joue dans tous les registres. Il se fragmente en développements relativement autonomes des multiples idéologies spécialisées dont, à moyen terme, rien ne semble menacer la prolifération croissante. Il s'agglomère dans la compétition cacophonique de ces idéologies dont les publics inégaux s'entremêlent et s'étendent autant que leurs AI porteurs en ont la force. Il s'orchestre par la grâce des AI au second degré (n° 29) qui font l'actualité culturelle, la mode des idées, la gloire du moment. Mais, *là-dessous*, il se joue tout entier dans le discours commun

où fermentent les besoins, les opinions, les valeurs, etc. — et surtout les identités : identité commune d'une nation qui croit son passé garant de son avenir ; identités contradictoires de classes dont l'assurance est moindre, car beaucoup d'entre elles éprouvent, d'expérience quotidienne, que « ça ne va plus comme avant »...

On le sait : une nation qui s'enflamme devient sujette au nationalisme ; une classe exploitée et dominée qui « prend conscience » de sa situation et cherche à s'ouvrir d'autres avenir possibles devient encline à quelque socialisme. Mais nationalisme et socialisme font mauvais ménage. Leur « union sacrée » engendre un fascisme (**id.**, 33). L'internationalisme qui détournerait de cette union reste à inventer, après les sermons de la II^e Internationale et les disciplines quasi militaires de la III^e. La crise économique qui rend cette union périlleuse, comme on le vit durant les années 1930, est là, derechef, et ne cesse de développer ses effets. La France est ainsi à la croisée de plusieurs avenir où l'idée que ses classes et sa nation se font d'elles-mêmes sera plus dérangée qu'au cours des trente dernières années. Elle peut, à l'anglaise, s'affaisser avec son État et voir ses classes régresser vers le « moment économique-corporatif ». Elle peut, à l'allemande, s'inventer un avenir marchand mâtiné de générosités « sociales-démocrates », mais déjà cette formule s'épuise en Allemagne. Elle peut se crispier en ce fascisme à la française dont le rêve chemine « à droite » depuis que la nation est venue à maturité. Elle peut, enfin, réussir à modérer sa nation et à redéployer ses luttes de classes, de façon à renouveler l'heureuse évolution que les pays scandinaves surent opposer à la crise des années 1930, mais en sachant qu'aujourd'hui, cette évolution périrait si elle ne débordait pas du *Welfare State* vers la planification et si elle ne bénéficiait pas d'une suffisante contagion européenne.

D'où l'immense responsabilité des associations politiques, syndicales et autres qui se veulent attentives aux intérêts des diverses classes exploitées et dominées (n° 47) et sont, donc, rendues sensibles aux destinées de la nation. Il leur appartient de comprendre et de faire comprendre les raisons du divorce État-nation aujourd'hui probable et les perspectives qu'il ouvre ; de comprendre et de faire comprendre la réalité présente des classes-statut pour réduire l'écart qui les sépare des classes-identité ; de réviser et de populariser des choix stratégiques intégrant ces données majeures de la situation présente ; de provoquer les réflexions des « sciences sociales » sur ce moment historique — souvent dramatique — où une logique idéologico-politique, naguère surpuissante, est en train de dépérir ; d'imposer, s'il se peut, la nouvelle liberté de la presse — c'est-à-dire de l'antenne — et la rénovation radicale de l'école qui sont nécessaires pour élargir le débat social et hâter l'évolution du discours commun ; de mobiliser, même, l'attention des artistes, écrivains et autres « travailleurs de la culture », non pour faire du Divorce de l'État et de la Nation un sujet d'oratorio ou de grand prix de Rome, mais pour donner, aux interrogations sur l'avenir, des formes sensibles.

Sinon, l'au-delà d'une nation — qui fut nation au superlatif — s'inventera dans l'obscur empouillage de classes incertaines d'elles-mêmes et lourdes d'une histoire

longtemps convulsive, le tout se jouant dans une Europe qui fut le centre d'un monde désormais dépassé — et qui n'est, dans le monde présent, que la plus riche des banlieues.