

Sur l'idéologie

Problèmes de méthode et thèmes de recherches.

par Jérôme GRYNPAS,

★

« ... Faux-pas, incertitudes, naïvetés font partie intégrante et significative de la vie de l'esprit, au même titre que les « thèses » et dans les mêmes conditions, c'est-à-dire toujours à un moment défini et dans une situation définie au sein du dialogue. »

Jean BERNHARDT

« Platon et le matérialisme ancien ».

Note introductive

Dans les pages qui suivent, je me propose d'esquisser un ensemble de recherches qui gravitent autour de la *notion d'idéologie*.

Dans une *première* partie, j'essaye de montrer comment le fait de « décrire », conduit l'observateur, dès que l'on dépasse les éléments les moins complexes, à se poser des questions de méthode. Dans une *seconde* partie, en fonction de ces problèmes de méthode, j'examine la possibilité de travailler sur *certain*s concepts sociologiques en usant d'un mode qualifié de partiellement ou de quasi hypothético-déductif. Les thèmes portant sur la « représentation idéologique » occupent la *troisième* partie de ce travail. Ici, l'objectif est plus pragmatique et ... plus philosophique, car j'ai le souci d'étudier le phénomène de l'idéologie dans ce qu'il a de plus concret tout en incluant cet effort dans une herméneutique, à la fois politique et philosophique, qui seule peut lui donner sens et donc valeur. Enfin dans une *quatrième* partie, qui est plutôt une annexe, j'esquisse brièvement l'ensemble sémantique (diachronique et synchronique) de la notion même d'idéologie.

Le travail que je présente dans ces pages est une *proposition de recherches*. Il en a donc l'inachèvement et, sans doute, parfois l'aspect contradictoire. Dans la mesure où j'ai voulu exposer la possibilité d'un effort complexe, distribué de façon pluridisciplinaire, un ordre trop parfait, une homogénéité trop poussée auraient été l'expression d'une astuce rhétorique et non celle d'un savoir qui ne peut se révéler qu'en

fin de parcours. Par ailleurs, je ne pouvais pas me contenter de lancer quelques idées sans tenter d'en faire voir, au moins en principe, les connexions possibles et le substrat rationnel qui les enveloppe. C'est la considération de ces divers éléments qui explique — littéralement — la texture du présent travail.

I. De quelques questions de méthode.

Que faut-il entendre par l'expression « travailler » sur un phénomène sociologique (d'une certaine complexité, comme celui d'idéologie) ? La réalisation d'une *triple* démarche qui combine : 1° les moyens de la sociologie descriptive (au niveau des « factuels » (1); 2° une mise en un système, partiellement hypothético-déductif, de certains concepts ; 3° une explicitation selon les modalités du discours *rationnel* de l'ensemble des intentions fondatrices.

A. La sociologie descriptive se réfère à une activité de connaissance, immédiate (concrète), exhaustive (par domaines circonscrits) et synchronique.

On éliminera à ce stade toute vision d'ordre historique, *génératif* ou *explicitement* philosophique (ou encore idéologique). D'autant plus facilement que l'on est en droit d'affirmer que ces derniers termes sont a priori trop prescriptifs.

Exemple : à ce stade, il n'est pas question de s'interroger sur l'histoire du parti socialiste belge (PSB) mais de « faire voir » cela qu'on appelle le « PSB » dans la Belgique de 1971. Sans doute faudra-t-il définir au préalable cet « on » dont l'exposé est sollicité.

Déjà à ce stade, il faudra donc, outre les éléments d'une sociographie descriptive, dresser « catalogue » des points de vue significatifs possibles, sans nécessairement avoir à les justifier. Cette analité *a-chronique* doit aussi éviter tout mode (même involontaire) de (dé)valorisation.

Exemple : dans une étude du phénomène bureaucratique, un « fait » bureaucratique doit être cerné comme une accumulation inefficace d'actes administratifs. Il faudra donc expliciter, au préalable, l'ordre d'efficacité recherché dans le phénomène d'administration observé.

Toute autre appréciation — à ce stade de la recherche — du « fait » bureaucratique est inadéquate.

(1) Par « factuel » j'entends ce qui relève du fait, au sens commun du terme, et sans préjuger ni de la vérité de ce « fait », ni de la qualité de son interprétation.

Le champ descriptif doit être tracé avec rigueur. Il ne peut s'offrir utilement à l'étude que, si au préalable, a été dégagé l'exacte définition de ses limites.

Exemple : « décrire le pouvoir ministériel » n'est possible que si j'ai au préalable défini comme son englobant la « fonction ministérielle ». Il faudra aussi clarifier la notion « décrire » pour savoir si l'on veut présenter l'état juridique, la praxis socio-politique ou le degré de personnalisation (et d'acuité de réalisation) du phénomène en question ».

La synthèse d'une analyse concrète ainsi réalisée ne doit en aucune façon se présenter comme un *jugement*. On peut estimer que ce « faire voir » est insuffisant et même naïf ; on doit cependant se pénétrer de son caractère primordial.

B. Comme toute formulation scientifique, la formulation de ce « faire voir » doit être *univoque*, ce qui fait problème. On peut évidemment se contenter d'un pur factuel, mais en général ce sera insuffisant.

Exemple : décrire l'influence d'un parti politique belge entre 1945-1970 peut se limiter à des « factuels » : électorat, cartes de membres, organisation, niveau de participation aux différents pouvoirs (commune, province, etc.). Une telle analyse sera incomplète car la description d'une telle influence va au-delà de pareils éléments.

Ceci pose immédiatement le problème de l'univocité des sciences humaines. Celle-là n'est jamais donnée de façon factuelle, en tout cas pas comme exprimant sa totalité significative.

Le problème se pose de la façon suivante :

- ou bien l'univocité est — au niveau des sciences humaines — résolument *arbitraire* et il n'y a plus rien à dire ;
- ou bien l'univocité — dans sa règle nécessaire — s'éclaire selon le mode de l'induction, mais alors il faut que la réalité sociale soit *une* et reconnue comme telle, ce qui n'est pas le cas ;
- ou bien l'univocité s'ordonne selon le mode hypothético-déductif, dans des domaines circonscrits et il faut justifier les limites et les conditions d'application de cette modalité opératoire.

C. Cette tri-partition n'est pas arbitraire dans la mesure où elle recouvre, quand on veut bien l'examiner sans a priori, tout le domaine de la possibilité de constitution du concept « d'univocité ». En effet, par univocité, on entend une unité concrète réalisée au niveau du sens. Cette unité, ou bien s'impose objectivement, c'est-à-dire qu'elle « surgit » de l'objet et s'impose à tout homme (considéré comme individualisation de l'homme générique) opérationnellement, elle est alors réalisée quand les protocoles de tout observateur (2) possible de

l'objet sont identiques. Ou bien, cette unité ne s'impose pas objectivement et elle est, soit purement subjective et il n'y a rien à dire si ce n'est que ce mot d'unité est alors dépourvu de sens ; soit intersubjective et il faut définir les domaines des intersubjectivité qui se déploient à propos de cet objet et de son étude. Par ailleurs, cette intersubjectivité peut être purement doxonomique, c'est-à-dire née des « habitus » ou encore constituée à partir d'un certain nombre de propositions clairement explicitées, admises par un « auditoire » réuni en fonction d'une intention déterminée.

Quand l'objet étudié est de l'ordre de l'humain, l'affirmation que les protocoles qui s'y rapportent (même s'ils sont fournis par des observateurs « qualifiés ») sont identiques, n'est pas réalisée. Cette constatation enveloppe toute autre considération et elle n'est pas affaiblie par le fait — lui aussi vérifié — que des éléments *parcellaires* de l'ordre humain peuvent se décrire selon des protocoles identiques. Définir, par ailleurs, a priori les modalités (la bonne « épistémologie ») d'une « perception-intelligibilité » d'un objet de cet ordre c'est faire un choix idéologique, valable en soi, mais qui reste sans force, en droit et en fait, devant un autre type de choix idéologique. Il faut donc se rabattre sur l'intersubjectivité et faire un choix : ou bien on se soumet aux « habitus », ou bien — en fonction d'une intention constituante — on développe des propositions qui peuvent être soit rationnelles (dans le sens classique), soit plus artificielles comme le sont les quasi-axiomes d'un système partiellement hypothético-déductif (voir la recherche sur l'opinion). Si le procédé « par propositions rationnelles » est connu dans la mesure où il s'inscrit dans les normes du discours sociologique classique, le second procédé dans la mesure où il n'est pas purement formel (ni simplement discursif) exige quelques mots d'explication. Notre hypothèse de travail repose sur l'idée que dans le « décire » du fait sociologique il faut distinguer une partie factuelle dont le protocole est univoquement accepté et une partie « signifiante » ou de totalisation dont le concept opératoire peut s'ordonner selon un mode partiellement hypothético-déductif clairement établi. L'univocité est ainsi distribuée sur deux niveaux. Le premier est factuel et appartient à l'universel concret ; le second est quasi axiomatique et déductif et d'une certaine façon « singulier ».

Remarques sur la notion de « quasi-axiomatique » :

— elle ne doit pas être prise dans un sens absolument équivalent à celui qui prévaut en mathématique et en logique ;

(2) Pour être plus précis, il faut entendre ici par observateur, celui qui est « qualifié » pour rédiger le protocole.

- comme dans les sciences exactes, on procède initialement à des affirmations dont on a pas à faire la preuve ;
- à la différence des sciences exactes, le résultat doit non seulement être déduit des axiomes (et des théorèmes antérieurs) mais encore présenter une valeur opératoire, pour être considéré comme valide.

D. 1. *Conclusions.*

La description d'un phénomène sociologique (au sens large du terme) doit donc comporter deux moments : d'abord une analyse factuelle, et ensuite un modèle opératoire (de forme quasi-axiomatique) qui permet une compréhension globale du phénomène étudié. Il est évident que plusieurs modèles sont possibles. La reconnaissance de cette situation et la possibilité de faire apparaître le sens de *son* choix et son niveau d'efficacité est préférable à un dogmatisme qui croit, en s'affirmant, cacher la multiplicité des réponses. Cette pluralité renvoie aux fondements anthropologique et philosophique et oblige les idéologies (trop souvent implicites dans ces cas) à se révéler et à se situer (3).

D. 2. La recherche que nous nous proposons de réaliser porte sur le phénomène d'idéologie. Nous venons de voir que selon nous, on ne peut prétendre traiter cette question de façon strictement objective : comme on le ferait pour un problème inscriptible dans le domaine des sciences exactes. Comme par ailleurs, nous ne voulons pas céder à un a priori idéologique *non explicite* qui ne peut que conduire à l'impasse, ni aux « habitus », il reste deux voies : celle du rationalisme classique (avec explicitation des a priori idéologiques) et, enfin, celle d'un système partiellement hypothético-déductif. *Etant bien entendu que les « factuels » ont été, au préalable, dévoilés par la sociologie descriptive.*

La question qui s'impose à ce niveau c'est de savoir comment cheminer sur cette double voie.

Un premier point paraît clair : seul le rationalisme classique permet l'expression discursive [et par là de plus en plus explicite (4)] des a priori idéologiques et des intentions constituantes. Toutefois, un pareil discours s'il ne veut pas être simplement un discours vide d'autre

(3) Nous donnons plus loin à titre d'exemple *l'esquisse* d'une théorie de l'opinion bâtie sur ce schéma.

(4) L'explicite, comme un pur dévoilé de l'objet, nous ramène aux illusions de l'objectivité. Pour nous et ici, l'explicite s'approfondit dans une dialectique formatrice de sens du « pourquoi » et du « comment » d'avec les intentions fondatrices, sans jamais prétendre à une exhaustivité qui serait dépourvue de sens.

chose que de soi-même doit manipuler des objets de l'ordre humain et pour ce faire, utiliser les techniques maintenant bien connues de la sociologie descriptive ; étant bien entendu que ces « objets » ne s'offrent pas selon des protocoles identiques mais en fonction de points de vue explicites, ces derniers étant déterminés par les intentions constituantes.

Un second point doit être, me semble-t-il, également acquis c'est que l'usage d'un système partiellement hypothético-déductif n'est jamais applicable qu'à un quasi-objet à la fois. En effet, si on voulait décrire des ensembles de quasi-objets, ou même l'ordre humain en son entier, il faudrait pouvoir, à partir de quelques éléments très simples, « reconstruire » toute la facticité concrète de cet ordre avec son dynamisme polymorphe. Toutefois, certains modèles, ou certaines séquences « théoriques » peuvent se retrouver d'un système à l'autre. Il devient alors intéressant de faire la théorie de ces « analogues ».

En clair, cela revient à faire une théorie des isomorphies partielles concrètement décelées et voir quel degré de généralisation elles autorisent.

Un troisième point mérite d'être retenu, mais à titre d'hypothèse.

Dans la mesure où certains quasi-objets de l'ordre humain sont descriptibles à travers un ensemble trop élevé d'intentions constituantes et d'idéologies syncrétiquement confondues, on peut penser qu'il est finalement plus opérationnel de tenter par système quasi (partiellement) hypothético-déductif de les étudier. Si les propositions-thèses qui s'en déduisent sont ensuite repérables au niveau du descriptif (factuel) et si enfin elles s'inscrivent dans un discours rationnel plus général, c'est-à-dire si elles apparaissent comme conformes aux intentions constituantes, on peut les considérer comme intelligibles (5).

Le discours rationnel est donc toujours l'englobant de toute étude dans l'ordre humain et le système partiellement hypothético-déductif est un moyen opérationnel (parmi d'autres) grâce auquel des notions confuses sont rendues intelligibles.

Par ailleurs, l'étude de certains isomorphismes (soit de forme, soit de contenu) pourrait permettre un certain degré de généralisation « trans-systématique ». Il reste entendu, cependant, que cette dernière possibilité ne pourra jamais signifier la constitution d'un hyper-système qui engloberait de par sa généralisation le discours rationnel.

(5) Nous ne disons pas qu'elles sont vraies, puisqu'elles sont vraies seulement en fonction des intentions constituantes qui leur sont propres ; mais dans la mesure où celles-ci sont explicites, ces propositions-thèses ont un sens. C'est pourquoi nous disons qu'elles sont intelligibles.

II. L'opinion.

A. Terminologie.

« Situation susceptible de réponse » : tout état dans lequel un « être humain *concret* (au moins) » (6) est engagé.

« Développer explicitement » : dans les conditions socio-culturelles données, et dans les limites de leur appropriation par « une personnalité singulière » (6), c'est produire un développement discursif qui rend intelligible « la situation susceptible de réponse » pour tout autre individu appartenant à la sphère donnée des conditions socio-culturelles propres à cette personnalité singulière.

« Attendu idéologique » : exposé des « causes » non strictement physiques d'une « situation susceptible de réponse » par l'être humain *concret* qui y est engagé.

Remarque : il va de soi qu'il ne s'agit pas d'attribuer ici une valeur de vérité à cet exposé des « causes ». Il faut et il suffit qu'elles soient significatives comme « causes » pour l'être humain *concret* qui y est engagé.

« Projet politique » : finalité « développée explicitement » par une personnalité singulière relativement à « sa » réponse dans toute « situation susceptible de réponse » et qui permet à un groupe socio-culturel donné, d'appréhender les intentions fondatrices (philosophiques ou quasi-philosophiques) de cette personnalité singulière.

B. Définitions.

Définition 1 : « dans toute situation susceptible de réponse, si celle-ci ne développe pas *explicitement* un attendu idéologique, elle est appelée opinion « in habitu ».

Définition 2 : « dans toute situation susceptible de réponse, si celle-ci développe *explicitement* un attendu idéologique, elle est appelée opinion culturelle ».

Définition 3 : « dans toute situation susceptible de réponse, si celle-ci développe *explicitement* un attendu idéologique et un projet politique, elle est appelée opinion politique ».

Définition 4 : « une société (ou tout groupe structuré) est dite « stable » quand les opinions « in habitu » l'emportent sur toute autre opinion ».

(6) Ces deux expressions sont équivalentes.

Corollaire de la définition 4 : « la stabilité d'une société (ou de tout groupe structuré) est une fonction directe de l'accroissement de l'opinion « in habitu » et une fonction inverse de l'accroissement de l'opinion politique ».

Remarque sur la définition 4 : la « stabilité » en tant que telle n'est jamais vécue par les membres d'une collectivité, elle est ressentie plutôt comme adéquation de l'individu au groupe. Nous disons donc que la « stabilité » est *constative* et l'adéquation *performative*.

Définition 5 : « la responsabilité » définit la possibilité du sujet dans toute situation susceptible de réponse, d'émettre soit une opinion culturelle, soit une opinion politique. Elle sera dite culturelle quand elle se rapportera à l'exercice d'une opinion culturelle et politique dans l'autre cas ».

Remarque sur la définition 5 : il va de soi, en tenant compte de la définition 2 et de la définition 3, qu'il peut y avoir responsabilité culturelle sans responsabilité politique, mais non responsabilité politique sans responsabilité culturelle.

C. Axiomes.

Axiome 1 : « dans toute société (et dans tout groupe structuré), l'opinion culturelle est un phénomène transitoire ».

Axiome 2 : « aucune opinion politique n'est absolument prédictible, ni au niveau de sa formulation (principe de *liberté* doxonomique) ni au niveau de son extension (principe de *puissance* doxonomique) ».

Axiome 3 : « l'opinion « in habitu » doit être considérée comme tendant à la plus grande extension au sein du groupe. Produite par des collectivités structurées, elle se déploie dans l'irresponsabilité (voir définition 5 et remarque définition 5) des sujets qui l'expriment ».

Axiome 4 : « le temps propre (c'est-à-dire le temps d'existence) d'une opinion politique se confond avec le temps de son sujet responsable ; celui d'une opinion « in habitu » se confond avec celui du groupe qui l'a produite ».

Axiome 5 : « toute collectivité structurée tend à favoriser l'irresponsabilité, c'est-à-dire à généraliser l'opinion « in habitu ».

Corollaire de l'axiome 5 : « il est dans la nature d'une collectivité de tendre à la stabilisation » (voir corollaire de la définition 4).

D. A titre d'exemples, nous proposons ici *l'esquisse* de quelques théorèmes...

Théorème I : toute opinion culturelle est le signe d'une mutation soit qu'elle indique le temps d'une remise en question, soit qu'elle annonce une stabilisation.

En effet, en vertu de l'axiome 1, l'opinion culturelle est donnée comme transitoire ; en vertu de l'axiome 4, le temps propre est soit (opinion « in habitu »). Dans la mesure, où elle est transitoire, l'opinion culturelle doit donc être le signe d'un mouvement de l'opinion « in habitu » à l'opinion politique ou inversement. CQFD.

Théorème II : aucune société, aucun groupe structuré n'est le véhicule permanent (ni même durable) d'une opinion politique.

En effet, en vertu de la définition 5 et de l'axiome 5, l'opinion politique est produite par le sujet, dans ces conditions son temps propre est celui de son producteur (axiome 4) et ce producteur n'est en aucune façon un groupe structuré. CQFD.

Théorème III : l'opinion politique se transmet d'un individu à un individu.

En effet, en vertu du théorème II, aucun groupe structuré n'est le véhicule d'une opinion politique. CQFD.

Corollaire : dans toute société moderne, *l'opinion politique n'est jamais immédiatement publique*. En effet, la « publicité » des opinions est elle-même un effet des structures existantes. CQFD.

Théorème IV : la diffusion de l'opinion politique est une fonction du pouvoir d'expression de l'individu.

En vertu du théorème III. CQFD.

Remarque : à partir de l'énoncé du théorème IV, on doit pouvoir faire une théorie de la liberté réelle de l'opinion politique, de sa production, de son impact sur le groupe, de son efficacité sociologique, etc.

E. Il est évident que l'ensemble des éléments exposés de « A à D » sont à l'état *d'esquisse*. Un travail plus approfondi devra réaliser une plus grande rigueur (définitions, problème de l'indépendance des axiomes, mode de démonstration) et approfondir le champ des propositions qui peuvent être déduites.

Par ailleurs, dans la mesure où il ne s'agit pas de faire un travail purement formel, il faudra montrer que les définitions sont susceptibles d'être décrites au moyen des outils appropriés de la sociologie descriptive. Il faudra montrer également que les concepts déduits sont

opératoires dans le cadre d'une théorie visant à rendre intelligible le problème de l'opinion.

Enfin cet ensemble une fois réalisé, il faudra l'insérer dans un discours rationnel qui lui donnera son sens plein. Ce discours rationnel pourrait porter sur *l'idée de démocratie*, idée qui n'est pas univoque mais dont l'intention constituante est ici celle d'une primauté radicale des individus — comme êtres singuliers — sur tous les nominalismes de la socialité. Davantage, il s'agira au travers de cette démarche partiellement hypothético-déductive, *englobée dans un discours rationnel*, d'exprimer les conditions pratiques d'un exercice de la démocratie entièrement inscriptible dans l'intention constituante décrite ci-dessus.

III. La représentation idéologique.

En dehors de la recherche conduite au travers d'un système partiellement hypothético-déductif (voir l'Opinion), il existe avons-nous vu le discours proprement rationnel. Dans un discours de ce type, il faut toujours distinguer, d'une part, l'explicitation des intentions constituantes qui en est la part proprement philosophique et d'autre part, le « faire voir » dont nous parlions au début de ces pages. A ce niveau, où nos préoccupations rejoignent celles des sociologues qui œuvrent dans l'immédiateté de la saisie factuelle, notre travail doit tendre à montrer « quelque chose ». Toutefois — et ce dernier point est intimement lié au précédent — cela que l'on montre n'a pour nous un sens intelligible que s'il se dévoile dans son mouvement, c'est-à-dire s'il permet non seulement d'atteindre le perçu tel qu'il est mais dans sa généalogie et dans son devenir. Cette volonté permet de comprendre pourquoi le pur descriptif nous apparaît non seulement comme incomplet, mais à la limite trompeur. La raison, la justification d'une telle assertion, nous l'avons développée plus haut quand nous avons abordé le problème de l'univocité. Ajoutons aussi que la saisie, purement synchronique, fait de l'instantanéité une permanence que rien ne justifie si ce n'est un empirisme idéologique à très courte vue selon lequel le réel (dans toute sa plénitude) se résume à « ici et maintenant ».

Au niveau purement descriptif, la représentation idéologique se présente à nous comme un fait de culture qui ordonne selon des règles (plus ou moins rigoureuses) l'ensemble des situations vécues possibles en leur donnant un sens, qui n'est pas nécessairement explicite. Cette représentation est à la fois commune et singulière. Or, l'étude de ces contenus se fait sur la base de la communauté et les vérifications se font sur la base des singularités.

Seul, un travail statistique adéquat permet d'établir — jusqu'à un certain point — un rapport convenable entre ces deux niveaux.

En tenant compte de la nécessité d'aborder l'étude du phénomène d'idéologie, par le biais du commun et du singulier nous proposons une série de thèmes de recherches, en suggérant en outre quelques approches possibles.

1. « Une représentation non idéologique » : un tel énoncé a-t-il un sens opérationnel en sociologie, c'est-à-dire peut-on imaginer, soit qu'un sociologue en soit complètement dépourvu quand il exerce son activité « sui generis », soit qu'il puisse exister des « situations vécues possibles » qui n'ont pas de sens ? (7).

Nous montrerons qu'il n'y a pas de représentation — qui dans ce sens — sont dites « non idéologiques ». Et cela quelque soit la nature strictement empirique ou concrète de ce qui est représenté.

Exemple : la proposition énoncée par « x » : « ceci est un livre », n'est jamais la « transcription » d'un pur percept mais la *coalescence* des singularités culturelles de « x » quant à ce « quelque chose » qui est appelé « livre ».

La proposition énoncée par « y » au sujet de celle énoncée par « x » et prétendant en donner le sens n'est jamais que le sens que « y » croit pouvoir attribuer à « x » en fonction de sa propre représentation de la représentation de « x ».

Remarque : à partir de cet exemple, je crois pouvoir proposer un mode de recherches par « *media-thèse* ».

Par « *media-thèse* », il faut entendre la coalescence des singularités culturelles de tout « x » par rapport aux significations qui « informent » ses percepts. Je pense que l'étude comparative (par similitudes et différences) des diverses « *media-thèses* » rapportées à un ensemble donné de percepts propres à un ensemble d'individus peut offrir un mode de discrimination d'une société en sous-groupes y afférents.

Par ailleurs, on parlera de « *media-thèse symbolique* » pour toute assertion se rapportant au sens du perçu dans une situation socio-culturelle donnée propre à au moins un individu.

D'où un certain nombre de *principes*, que je formulerais dans une première approximation comme suit :

1° Tout perçu explicite est toujours perception par *media-thèse symbolique*.

(7) Je dis que quelque chose « a un sens » (et ce quelque chose peut-être un « symbole », un discours, un geste, etc.) quand il est cause de la production d'un acte *spécifiquement* humain, ordonné en fonction d'un certain savoir de cette cause.

2° La production de toute media-thèse (symbolique) se fait par différenciation et association de media-thèses (symboliques) antérieures.

3° On peut définir valablement des groupes socio-culturels en fonction des media-thèses (symboliques) de percepts convenablement choisis.

4° J'appelle « idéologique » le substrat intellectuel de toute « media-thèse (symbolique) ».

2. « Degré de conscience d'une représentation idéologique. » Le terme qui fait problème est ici celui de « degré de conscience ». Le premier point a fait voir l'universalité de cette représentation. Il s'agit maintenant de trouver le sens exact de l'expression « degré de conscience », sans sombrer dans une controverse philosophique interminable.

Je me propose, dès lors, de *postuler* que le « degré de conscience » est fonction du pouvoir d'explicitation des intentions socio-politiques (socio-culturelles) à partir desquelles se constitue tout percept comme représentation.

3. « Toute représentation idéologique (consciente ou non) est productrice de facticité sociale. »

En fait, cette proposition est la conséquence de l'affirmation selon laquelle il n'y a pas de représentation non-idéologique et elle est « synonyme » de la proposition « ce sont les hommes (et j'ajoute comme être *singuliers*) qui font l'histoire ».

Outre le travail continu au niveau du discours rationnel, on peut montrer, en prenant des cas circonscrits, la réalité de cette affirmation.

On peut le montrer au niveau individuel : création artistique, performance sociale, rapports affectifs.

On peut le montrer au niveau social : mode, activités (pratiques) sociales, syndicales, politiques, besoins (création et suppression de besoins).

Note : je me proposerai d'illustrer cette affirmation à travers l'étude de certains phénomènes de la contestation parmi les jeunes. En effet, une représentation idéologique disharmonique par rapport à la représentation idéologique moyenne des adultes) a produit le bouleversement que nous avons connu.

4. « Présenter le tableau théorique des idéologies contemporaines. »

Ce travail est déjà fait, du moins jusqu'à un certain point. Je me propose d'en faire simplement une présentation synthétique. Pour pouvoir passer au point suivant.

5. « Les idéologies contemporaines — et nous nous bornerons à la société occidentale européenne — s'affrontent-elles réellement ou bien

ne sont-elles que des « apparences » qui cacheraient une « infra-idéologie » commune ? »

Procédure :

Il faut partir des représentations théoriques et de leurs implications et en montrer les différences fondamentales.

Exemple : la lutte des classes.

Cette expression qui est née — en tout cas comme concept — au sein du marxisme trouve son application dans la lutte syndicale (qui est à tout le moins, son expression essentielle dans nos pays). Toutefois le combat syndical n'est pas compris par tous comme l'expression d'une lutte de classes.

Pour les uns, il s'agit d'un combat d'une classe pour en éliminer une autre, pour les autres, il s'agit d'un conflit interclasses mais dans la perspective d'une harmonie nécessaire à préserver entre elles.

Le problème est donc de savoir quelle est l'infra-idéologie qui assume « a minima » ces représentations idéologiques contradictoires (au moins apparemment).

Il faut ici travailler par « batteries de modèles » de façon à permettre aux personnes interrogées de laisser apparaître peu à peu le contenu des idées qui les conduisent.

On peut aussi faire l'hypothèse qu'en période d'absence de crise ouverte et violente (guerre, révolution, désastres naturels de grande ampleur), les sociétés sont dominées par une « infra-idéologie » pratique et culturelle qui commande réellement nos comportements et dirige nos aspirations. Dans ces circonstances, les idéologies ouvertement affirmées ne sont que des utopies « en arrière » c'est-à-dire, des « mythes ».

On peut montrer, en effet, que la plupart des grandes religions (Christianisme, judaïsme, confuciusme) naquirent comme réponse à des états de crise prononcés. Il en est de même du libéralisme, dont les idéologues les plus essentiels naquirent dans la crise de l'Ancien Régime, et le marxisme dans la crise du déracinement des classes populaires à la période du capitalisme manchesterien.

5bis. Au cas où une première étude ferait apparaître la possibilité d'une telle « infra-idéologie », il faudrait se poser une question subsidiaire (mais d'un intérêt certain) : « existe-t-il un isomorphisme congruent entre l'idéologie institutionnelle comme fonction de la praxis du groupe et l'adhésion idéologique individuelle ? ».

Note : on pourrait à ce propos faire une distinction opératoire entre l'idéologie comme institution, pratique sociale, ordre du practico-inerte et la « philosophie » comme moyen *d'individuation* et projet anthropologique.

Une clarification de ce problème permettrait de poser correctement le problème de la « politisation des citoyens », expression qu'il faut opposer à la notion dite de « l'endoctrinement des masses » dans la mesure où le second est la négation du « singulier » et donc de la démocratie.

6. Le dernier thème de recherche, conclusion de ce travail, doit être énoncé avec prudence dans la mesure où les recherches antérieures pourraient en démontrer l'inanité.

« Quelle est la meilleure représentation idéologique pour nos sociétés européennes occidentales et cela au niveau du droit (philosophie) et au niveau du fait (action politique) ? »

Note : Convenons dans une première approximation que l'expression « meilleur » englobe les propriétés suivantes :

1° On part d'une réalité vécue par la majorité, comme souhaitable, non pour l'opposer à la minorité mais avec la volonté d'en réduire la négativité ressentie comme telle par cette dernière.

2° Offrir à chacun — de façon aussi peu directive que possible — les moyens de développement de sa personnalité, comme individu et comme « sociétaire ».

3° Faire en sorte que la société soit le cadre de ce développement comme pourvoyeuse matérielle de ses conditions et comme protectrice véritable des moyens de celui-ci.

4° Refuser toute « clôture » au niveau théorique (philosophie) et au niveau pratique (action politique) de façon à stimuler le thème de l'imperfection (voir le dernier paragraphe de la section « niveau normatif » du chapitre « sur la notion d'idéologie »).

IV. Sur la notion d'idéologie.

I. Le terme « idéologie » se déploie sur des niveaux sémantiques différents qui sont, dans la pratique socio-culturelle, souvent confondus.

Aussi, nous nous proposons de distinguer cinq niveaux : celui de l'originaire, du topique, du normatif, du marxisant et du péjoratif.

Il doit être clair cependant que la plupart des cas particuliers peuvent être (et sont effectivement) des mixtes. C'est précisément pour surmonter le syncrétisme pratique provoqué par l'usage (dans les deux sens de ce terme) du concept « idéologie » que nous proposons cette

quinti-partition du sens, à la fois opératoire et rationnelle ; ce qui équivaut à nos yeux à en établir la cohérence.

Sans doute, pourrait-on critiquer la valeur méthodologique de la démarche qui consiste à *instituer* un noyau de signification(s) — un sémantème — au-delà d'un strict ressourcement historique. Mais la croyance, que le sens d'un concept — ici et maintenant — est, une fois déployé, une simple concaténation d'états historiques, doit être abandonnée dans la mesure où la pratique de tout discours fait fi de cette simplicité. Cette constatation est encore plus vraie quand il s'agit d'un concept comme celui d'« idéologie » qui a connu un développement polymorphique et syncrétique qui s'explique non pas dans la seule irréversibilité de l'ordre diachronique mais, pour une part au moins égale, dans une synchronie de sens assez anarchique, consécutive à la polémique intellectuelle des XIX^e et XX^e siècles. Dans ces conditions, il est illusoire (ou arbitraire) de prétendre déployer le « sens vrai » de ce vocable, il faut se résoudre à proposer une polysémie ordonnée dont la valeur d'existence se justifie dans la pratique de son efficacité herméneutique. L'ordre rationnel que nous proposons ne prétend donc pas atteindre à *la* vérité du sens qui ne pourrait être que fictive, puisque convention du sens et absolutité du sens sont contradictoires.

L'objectif qui nous guide consiste donc à établir *un* ordre sémantique (ayant pouvoir de discrimination) et à *faire la preuve de sa valeur opératoire*.

D'autres ordres sémantiques sont possibles (nous l'avons dit) et leur production aura la valeur de leur efficace.

Reste une exigence générale, celle précisément de la nécessité d'un ordre explicite des différents niveaux sémantiques de façon à assurer une communication suffisante (satisfaisante ?) des significations et à éviter tant la « mythification » du symbole (ici, la notion « d'idéologie ») que la dilution de ce dernier dans le champ d'un possible sans frontières.

C'est la raison essentielle de cette note « sur la notion d'idéologie » qui ne prétend pas développer une vérité une et nécessaire, mais offrir — parmi d'autres — un champ opératoire efficace. Ainsi pourra-t-on pallier la violence de l'opinion par la libre activité des raisons et l'inertie du « comme-celà » par la diversité des effectivités.

Originellement, le concept d'idéologie fut forgé par Destutt de Tracy (1754-1836) pour désigner la « science des idées », seule capable — à la fois — d'éviter les errements de la métaphysique traditionnelle

et du matérialisme mécaniste. Telle est du moins l'ambition de cet auteur.

Pour lui, penser c'est d'abord sentir (c'est-à-dire établir un rapport positif ou négatif entre deux idées, une idée et une sensation, un désir et un souvenir) et ensuite orienter par le *jugement* la volonté, conçue comme *liberté motrice*.

L'homme se différencie ainsi des animaux par le pouvoir qu'il a de *médiatiser* par le jugement et le « sentir » le rapport de cause à effet entre une force externe et la réaction motrice corrélée de l'individu (c'est-à-dire son action).

Chez les animaux, cette réaction motrice corrélée est instinctive et *immédiate*. Elle est, à proprement parler l'effet nécessaire d'une force externe. Chez l'homme, la réaction motrice n'est pas l'effet pur et simple de cette force externe, mais seulement une composante, un « matériau », sur quoi travailleront le jugement et le « sentir ». On peut donc parler, dans le domaine de l'action humaine, de liberté, de volonté, de choix, etc. Comme on le voit, les « idéologistes » (comme ils aimaient à s'appeler) : Destutt de Tracy, Cabanis, Volney, Carnot, Condorcet et d'autres rejetaient le matérialisme d'un Holbach, d'un Diderot, d'un de la Mettrie. Ils voulaient offrir une construction, à leurs yeux, plus riche, plus approfondie dont J.-J. Rousseau (mais sur un autre registre) offre l'exemple et aussi le repoussoir. Car si la représentation mécaniste leur apparaît trop pauvre, la philosophie traditionnelle et sa renaissance kantienne (dans la préfiguration rousseauiste) leur semblent d'une présomption certaine puisqu'ils tiennent pour impossible, et donc dénuée de sens, la quête des causes dernières.

Bref, entre le matérialisme et l'idéalisme, les « idéologistes » prônent la connaissance du réel médiatisée par la conscience d'une intériorité capable d'une action concertée et volontaire (jugement et « motilité »). L'« idéologie » est donc la science qui doit, par analyse et synthèse, appréhender les mécanismes de la physiologie et les normes du jugement qui en ordonnent les réponses. Au point de vue de la méthode d'appropriation de la connaissance, la position de Destutt de Tracy et de ses amis est sensualiste (l'approfondissement du réel perçu est le seul objet de science), non métaphysique (il n'y a pas d'« ultima ratio ») et rationaliste (le savoir est engendré par un processus d'analyse et de synthèse abstraites, selon un ordre logique considéré comme nécessaire). On comprend plus facilement pourquoi, révolutionnaires modérés, ils furent tour à tour pourchassés par la Terreur et par Napoléon-Empereur. Pourquoi ils furent les « inventeurs » de l'Enseignement supérieur, les défenseurs d'une liberté aristocratique et les théoriciens malchanceux d'une entreprise qui fut mal comprise : concilier dans une

théorie non-synchrétique le rationalisme cartésien et le positivisme anglais du XVIII^e siècle (8).

Moqués par tous, ils ont cependant introduit dans la pensée contemporaine une thématique précise dont nous allons dire maintenant quelques mots, en ayant soin d'en éliminer les aspects historico-anecdotiques pour n'en conserver que les éléments *topiques*.

III. Le niveau « topique » désigne une saisie du sens propre et qui, au-delà de l'occasion historique qui l'a fait naître pour satisfaire un besoin de désignation particulière, déploie son « devoir-être » sémantique. Celui-ci, conjoint au noyau sémantique, définit une constante *minimale du sens*, sans laquelle le discours — littéralement — ne dit plus rien. C'est ce que nous appelons la « règle sémantique ». La place manque ici pour justifier son bien-fondé. Constatons simplement qu'elle est nécessaire dans la mesure où elle est la condition même de la communication (9).

Au départ, les idéologues du XVIII^e siècle voulaient désigner une discipline qui devait permettre de médiatiser rationnellement le perçu et la réaction humaine spécifique qui en était la conséquence en volontarisme de la conscience. Il ne s'agit donc pas d'une « raison pure » qui se pense soi-même (option métaphysique), ni davantage d'un corpus de connaissances se rapportant à des éléments strictement objectivés (sciences de la nature) ou construits « ab ovo » (sciences exactes), ce qui définit l'option scientifique ; mais d'un acte intellectuel qui se veut rationnel (cohérent) et qui « perçoit-interprète » le perçu en fonction d'un système de valeurs agréées en vue d'une action déterminée.

Ainsi apparaît, selon la règle sémantique, cet ordre (inédit ?) de relations qui s'appelle idéologie. On le voit, il s'agit avant tout d'une absence (ou d'un refus) de la philosophie critique dans la mesure où le perçu n'est pas un perçu brut qui s'intègre dans le cadre d'une rationalité abstraite

(8) Cet effort fut toutefois insuffisamment élaboré au point de vue philosophique. Mais cette lacune doit se lire comme le signe d'une difficulté majeure, non encore résolue en philosophie : la nature du rapport entre l'objectif et le subjectif (tous les deux fondés dans l'expérience au sein d'une réalité une mais contradictoires pour toute analyse transcendante).

(9) Schématiquement, on peut définir comme suit la règle sémantique : « A un certain moment, on voit apparaître une dénomination qui « donne » un sens, c'est-à-dire une représentation intellectuelle suffisamment univoque pour être communicable (dans son contenu) au sein d'une aire culturelle définie à un ordre inédit de relations. Tout accroissement de sens qui rend cet ordre de relations incohérent ou inintelligible (c'est-à-dire dans la mesure où il ne permet plus de retrouver l'ordre originellement défini) ne peut — en droit — être subsumé sous la dénomination. On sera ainsi amené à distinguer le « noyau sémantique » (définition stricto sensu d'un ordre de relations) de l'« aire sémantique » considérée comme la sommation de tous les accroissements de sens qui restent cohérents et intelligibles par rapport au sens défini de cet ordre de relations.

se donnant a priori les conditions de sa possibilité fondatrice mais, bien au contraire, l'entreprise d'un « savoir » dogmatique accepté. Ici, le perçu est indissolublement un signifié-signifiant dans le chef de l'observateur et le jugement qu'il doit nourrir (ou informer) à ce propos, le nourrit et l'informe selon un processus de circularité. Cette pré-voyance du jugement ordonne aussi le sens de l'action qu'appelle le perçu. Ainsi se nourrit la cohérence dogmatique qui nourrit par ailleurs la quasi totalité de nos démarches intellectuelles et matérielles. Les idéologues du XVIII^e siècle avaient bien compris cette prépotence du jugement. Par ailleurs, le qualifiant de rationnel, ils croyaient exorciser — d'une part — son relativisme et — d'autre part — son dogmatisme. Sans doute dira-t-on qu'il importe peu de qualifier la valeur (de vérité ou de fausseté) de ce jugement, car l'essentiel pour une compréhension topique de cette notion est la reconnaissance du jugement médiateur entre le perçu et l'action en tant qu'il ordonne celui-là en vue de celui-ci. Et il en est bien ainsi.

Cette situation de l'idéologie comme modalité de la modalité du jugement définit en même temps l'aire négative de sa vérité ; car si toute idéologie se professe comme vérité de quelque chose, elle ne peut être soumise objectivement à aucune critique, puisque cette dernière serait elle-même englobée dans une idéologie différente. C'est pour quoi l'idée d'une connaissance scientifique capable de surmonter cet handicap n'est pas sérieuse. En effet, si on peut admettre que les rapports que nous nouons avec les objets matériels (ou circonscrits comme tels) sont univoques selon un protocole clairement défini, et si donc la science peut ainsi s'instaurer comme objectivement vraie (et dans ce sens-là seulement) les rapports humains, en diachronie et en synchronie, constituent factuellement une diversité « anormale » de jugements réifiés. Une idéologie est donc toujours le reflet, ou la *concrétion culturelle* d'un sens donné de ces rapports.

Le rôle de la philosophie critique est de cerner ce qui produit ce reflet et cette concrétion, c'est-à-dire d'en faire apparaître le sens comme *intention*.

Il faut faire cependant deux remarques :

1° Il n'est pas possible — et on voit facilement pourquoi — de constituer une philosophie critique absolue (au sens où l'on pense le savoir scientifique comme mode absolu du savoir). Toutefois, refuser de s'y efforcer nous enchaîne au sein de l'idéologie (fut-elle plurielle) constituée dans le milieu socio-culturel qui est le nôtre, nous privant ainsi de tout pouvoir réel visant à le modifier.

2° Une discipline sociologique qui, sous prétexte de science, se *limiterait* à constater le concret social existant et à agir selon les seuls jugements constitués au sein de ce concret social serait un élément de stérélisation plus ou moins important selon la quantité d'individus du groupe donné dont elle emporterait la conviction (10) de façon absolue. Niant l'efficace d'une multiplicité de modèles de jugements, une telle discipline ôterait toute raison d'être à une philosophie politique et l'action civique ne serait plus que la « persona » de la brigade au sein d'un ordre bureaucratique (11).

Il nous faut voir maintenant trois niveaux où le concept d'idéologie dans nos sociétés européennes — occidentales — est distribué et parfois — synchroniquement — confondu : le niveau *normatif* (à nos sociétés), le niveau *marxisant* (car il n'est pas dit que l'idéologie selon Marx se retrouve correctement reprise par ses différents disciples) et le niveau *péjoratif* qui est l'expression « sui generis » d'une certaine pratique sociale.

IV. Le niveau *normatif* est celui où l'idéologie s'offre à nous comme la capacité, potentielle à tout le moins, de saisie selon une appréhension intellectuelle donnée de l'univers et plus spécialement du monde de l'humain et cela, non pas selon l'immédiateté d'une conscience réflexive et libérée de tout préjugé (si tant est que faire ce peut), mais bien au contraire selon un mode de participation à une vision « donnée-reçue » d'une époque ou d'un groupe socio-culturel.

Le niveau normatif se présente, donc, comme celui d'une extériorité conditionnante dans laquelle « baigne » une conscience prête à recevoir et à renvoyer comme son propre perçu ce qui lui a été donné à percevoir.

A ce stade, l'idéologie est une fonction opératoire de la cohésion sociale. A la limite, on pourrait parler d'une abolition de la conscience « individuelle-singulière » donnée comme corollaire de triomphe absolu d'une idéologie normative.

(10) Emporter la conviction suppose un débat. Souvent il n'en est pas question. Les individus sont si solidement encadrés dès l'enfance : croyances familiales, apprentissage(s), mythification de toutes les symbolisations de la vie sociale, intégration conçue comme soumission raisonnable à la « force des choses » qu'il n'y a pas de débat.

(11) Nous ne faisons ici que reprendre ce que de bons auteurs ont déjà exprimé. Voir Georges LAVAU : « C'est s'aveugler que de croire que l'on puisse faire de la science politique pour elle-même et considérer la politique comme un objet particulier à l'égard duquel le chercheur n'aurait pas à prendre position ». In *Partis politiques et réalités sociales*. A. Collin, Paris, 1953 ; p. 164 voir note également. H. LEFEBVRE et Fr. CHATELET in *Idéologie et vérité* : « l'idéologie vise à faire durer l'état de chose donné ». R. BASTIDE in *Sociologie et psychanalyse*. Voir surtout chapitre XII, p. 164 et seq. (PUF, Paris, 1950).

Toutefois, il est évident que tout individu est un agrégat de rapports idéologiques entre les « perçus » et le mode d'intelligibilité qui préside à l'intégration de « soi » et de l'extériorité. Il est évident également que ces rapports idéologiques sont d'une intensité très variable si nous entendons par là la puissance de la conscience réflexive à les pressentir et à les signifier. Finalement, c'est la variété dans la nature de ces rapports qui définit la personnalité intellectuelle comme conscience de soi. Remarquons à ce propos que la critique anti-culturelle qui se fait jour actuellement au nom de l'efficacité (poly)technicienne, d'une fausse conception de la démocratisation des études (12), d'un refus du politique au profit de l'économique, d'une affirmation des déterminismes sociaux, sont les signes d'une uniformisation des idéologies.

Ce mouvement va-t-il se cristalliser en une hyper-idéologie englobant, au-delà des frontières des blocs nationaux et des continents, l'ensemble (le quasi-ensemble) des hommes ou bien, à partir d'une certaine ampleur, la cohésion idéologique se fragmentera-t-elle ? En d'autres termes, *la puissance de coercition intellectuelle des groupes ordonnés, sur les individus qui les composent, s'accroît-elle de la masse même qui la produit ou bien les diversités singulières finissent-elles toujours par fissurer les groupes les mieux ordonnés* (13) ?

Une première conclusion s'ébaucherait ici portant sur *l'aspect bénéfique* que revêtait un certain *désordre idéologique* par opposition à l'effectivité concrète d'une idéologie normative. Elle s'énoncerait comme suit : « l'irrégularité d'imprégnation d'idéologie normative — dans un groupe donné — est la condition d'une autorégulation sociale entre ordre et désordre qui conserve la vivacité (et donc les chances d'évolution) dudit groupe ». Je propose d'appeler cette proposition : « le principe d'imperfection positive ».

V. Le *niveau marxisant* enveloppe le niveau normatif (sauf là où le schématisme dogmatique est devenu l'idéologie normative dominante). Cet « enveloppement » se réalise en donnant à la participation — dont nous parlions plus haut (IV, § 1) une valeur proprement opératoire. Il y a, d'une part, le mode de production, donné comme le fondement réel de la physiologie sociale (en même temps que la règle de son « invention »), mais mystifié-mystifiant dans son rapport à l'individu et, d'autre part, l'expression théorique de cette relation radicalement

(12) C'est celle qui prône, non pas en termes propres, mais dans les faits, un enseignement « fonctionnel » dépourvu de toute valeur problématique, apte à faire

(13) Remarquons que ce problème du rapport entre la masse soumise à une emprise idéologique au sens spatial du terme peut également se concevoir selon une dimension proprement temporelle, quoique, méthodologiquement parlant cette dimension temporelle est plus difficile à apprécier.

faussée non pas dans la vérité de la fausseté dévoilée, mais dans la fausseté d'une vérité « voilée-pour-cela ». Telle est l'idéologie au sens marxiste qui, à tout prendre pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Si l'idéologie n'est jamais qu'un obscurcissement pour moi de la vérité de mes rapports avec un mode de production — qui a bien des égards est un « monde de productions » — l'intelligibilité au sens hégélien du terme (« tout ce qui est réel est rationnel ») est mise à une distance infinie, toujours reculée. Dès lors pour faire le saut, il n'y a plus qu'à espérer dans la nature charismatique de l'événement « révélateur » qui est d'ailleurs curieusement trinitaire (dialectique ?) : l'histoire nécessairement-comme-celà, le chef-guide — infaillible ou anéanti — et le parti (à la fois, Eglise militante, souffrante et triomphante).

Remarquons en passant que cet espace-temps « trinitaire » où s'enferme l'idéologie marxiste (ou marxisante) peut se donner comme schème d'intelligibilité dans toutes les sociétés à structure forte. On peut se demander — et ce serait un sujet d'études possible — si la différence entre les types de sociétés que nous connaissons actuellement, différence qui s'affirme entre autres comme idéologique, ne se borne pas à être une fabulation qui voile une identité plus profonde. Disant cela, nous retrouvons la remarque que formulait l'avant-dernier paragraphe traitant du niveau normatif (IV).

VI. Et cela nous amène tout naturellement à nous interroger sur le cinquième niveau sémantique du concept d'idéologie : celui où culmine une mauvaise-bonne foi radicale. Idéologie que tout cela, dira-t-on, comme si celui qui rejette « toute idéologie » possédait plus ou mieux qu'une « autre idéologie » (cette différence n'étant pas elle-même toujours réalisée). En fait, pareil mépris ou refus ne vaut que s'il peut substituer à l'idéologie un discours *autre*, mais non pas une autre idéologie.

En théorie, ce discours « autre » est-il possible en lieu et place du discours idéologique ? Mais d'abord, de quel discours s'agit-il, ce ne peut être un discours conventionnel, car l'être (sémantique) de toute convention est idéologique. Il se doit d'être vrai absolument. Une telle rigueur peut, en principe, revêtir deux formes : la pure « représentation » du réel, dans le sens du concret immédiatement perçu ou l'intellection scientifique. Face à l'idéologie refusée, on pose la reconnaissance du concret ou le savoir scientifique, également opposés à « l'idéologie fumeuse ». Ces prémisses admises, l'idéologie est exclue du monde de la connaissance positive.

C'est à ce stade que se joue le ballet de la bonne (ou de la mauvaise) foi et de la naïveté. Mais on ne peut en rester là,

le « ici et maintenant » de mon perçu concret n'est jamais un en soi, mais une *récompense (une réponse) culturelle*. Et la conscience qui s'opère pour s'identifier à « cela » sait bien quand elle se reprend qu'elle n'a fait que consacrer une idéologie bien typée. Surgit alors l'aiguillon de la mauvaise foi et sous la morsure on tente l'ultime défense : le discours scientifique (14).

Mais, schématiquement il est vrai, comment appeler ce principe qui étend aux sociétés humaines les normes d'un savoir qui a construit sa rigueur (et ainsi assuré sa valeur de vérité) sur l'inerte et le formel, sinon idéologique ?

Le refus de l'idéologique, la volonté clairement exprimée de lui substituer une connaissance d'un ordre considéré comme plus certain, c'est-à-dire l'ordre scientifique n'est qu'une idéologie parmi d'autres.

V. Conclusion.

Dans la mesure où toute vision du monde est par certains côtés idéologique, le reconnaître reste, à nos yeux, la meilleure façon d'accéder à sa critique. Ainsi, si je ne puis me débarasser de l'idéologie au profit d'un « perçu concret » ou d'un « savoir scientifique », si par contre je ne veux pas succomber ou pur conditionnement socio-culturel de la collectivité qui m'entoure (et qui m'a, pour une très large part, formé) je dois me poser la question du « bon usage » de l'idéologie. Ce qui signifie avant tout celui de sa critique.

Apparaît alors le véritable problème, celui de savoir si on peut développer une science critique des idéologies ou construire d'une façon critique (partiellement au moins) l'idéologie d'une reconnaissance « de facto » des idéologies en tant que langage de l'intersubjectif adressé au social et au singulier.

Dans le premier cas, si j'admets que puisse se constituer la science critique des idéologies, je me donne en principe les moyens de trancher selon l'ordre du nécessaire (c'est-à-dire universellement et une fois pour toutes) entre les différentes « visions », celle qui serait la

(14) E. DURKHEIM : *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF, nelle ed. 1968 : « et cependant les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses. Pour démontrer cette proposition, il n'est pas nécessaire de philosopher sur leur nature(...) Il suffit de constater qu'ils sont l'unique *datum* offert au sociologue » (p. 27). Ainsi donc il suffit de prétendre que l'ensemble des « phénomènes sociaux » sont des « data » pour qu'on puisse les soumettre — par analogie sémantique — au même traitement que les phénomènes exprimant les états de l'univers physique. Qui ne voit cependant que cette affirmation est idéologique ? Il ne s'agit pas ici de juger du bien fondé d'un tel parti-pris mais simplement de le reconnaître pour ce qu'il est.

vision authentique en tant qu'idéologie vraie (ou scientifique) par opposition aux idéologies fausses.

Si l'occasion nous en est donnée nous montrerons que cette hypothèse, hyper-idéologique en fait, mais qui se veut anti-idéologique ne débouche que sur la violence, puisque entre résultats différents, il n'y a plus d'approche rationnelle, mais des prises de positions tranchées et indémontrables, hors du groupe qui les a constituées. Dans le second cas, je reconnais l'usage nécessaire d'une idéologie sans pour autant définir son degré de « vérité » par rapport à d'autres usages idéologiques. Mais c'est précisément l'impossibilité ainsi reconnue d'atteindre à la vérité radicale d'une idéologie particulière qui fait se déployer l'idée de « sens » et de « projet » d'une idéologie pour moi et pour une collectivité concrète (ou à constituer), singularité et socialité qui se définissent par ce « sens-là ». C'est pourquoi, l'étude du phénomène idéologique me renseigne, tout à la fois, sur l'être et le devoir-être (qui n'est pas nécessairement le devenir) des individus et des collectivités. Par ailleurs, l'exploitation consciente de mon pouvoir de constitution d'idéologies nouvelles comme « *modus operandi* » de mes intentions me redécouvre « possédé-passeur » du monde. Plus qu'une simple herméneutique, c'est une « politique » qui ainsi se déploie, s'affirme et me justifie.

