Gilbert LAROCHELLE [1954-]

Chercheur en philosophie politique et professeur
à l'Université du Québec à Chicoutimi

(1995)

Philosophie de l'idéologie. Théorie de l'intersubjectivité

Un document produit en version numérique par Madame Guylaine Deschamps, bénévole.

Courriel: Paul Asselin paul.asselin.1@ulaval.ca

Page web de Mme Deschamps dans la section BÉNÉVOLES.

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Madame Guylaine Deschamps, bénévole, Québec, à partir du livre de :

Gilbert LAROCHELLE

Philosophie de l'idéologie. Théorie de l'intersubjectivité.

Paris : Les Presses universitaires de France, 1995, 274 pp. Collection : L'interrogation philosophique.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 1^{er} mai 2012 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : paul.asselin.1@ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 7 mars 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Gilbert LAROCHELLE [1954-]

Docteur en droit, en science politique et en anthropologie juridique
Professeur de droit à l'Université Paul Cézanne.

**Philosophie de l'idéologie.
Théorie de l'intersubjectivité.**

Paris : Les Presses universitaires de France, 1995, 274 pp. Collection : L'interrogation philosophique.

L'interrogation philosophique

*Collection dirigée
par Michel Meyer*

[iv]

À la mémoire de mon père, Roland Larochelle

ISBN 2 13 047155 2

ISSN 1159-6120

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1995, novembre

© Presses Universitaires de France, 1995

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

[v]

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Remerciements](#), vii

[Introduction](#) — L'échéance d'une fin, 1

I. **[SUBJECTIVITÉ](#)**. Le statut du sujet : savoir et figure, 15

[Le sujet : une nécessaire impossibilité ?](#), 17

[L'impasse de l'humanisme et du nihilisme](#), 30

[Dédoublement et contingence : la pérennité du différé](#), 33

[Ni auteur, ni acteur : le subjectum comme agent](#), 37

[Les trois modes de subjectivation dans l'historicité](#), 45

[Tableau synthèse](#) : la production de la subjectivité. 48.

II. **[MODERNITÉ](#)**. La conquête du sujet à l'aube de la modernité : soi et l'autre, 51

[Intériorité moderne et objectivation de la conscience de soi](#), 53

[De l'homme-Dieu de saint Augustin à l'homme-Esprit de Descartes](#), 63

[D'une philosophie comme projet idéologique : la logique de l'indubitable](#),
75

[Intériorité et altérité : l'utopie, prodrome de l'idéologie](#), 82

[De l'utopie à l'idéologie : permutation des références espace-temps](#), 88

[Tableau synthèse](#) : D'une philosophie comme projet idéologique à la Renaissance. 93.

III. **[HISTORICITÉ](#)**. Le sujet à l'âge des idéologies : médiation et représentation, 95

[D'une idéologie comme projet philosophique à la fin du XVIIIe siècle](#), 97

[La fracture du sujet : le défi d'un problème](#), 108

[L'unité de l'histoire : la logique d'une solution](#), 112

[Le discours idéologique : la stratégie d'une argumentation](#), 117

[L'invention de l'opinion publique : locuteur et auditoire](#), 125

[Tableau synthèse](#) : D'une idéologie comme projet philosophique au XVIIIe siècle. 136.

IV. [**HEURISTICITÉ**](#). La connaissance idéologique : finitude et satisfaction, 139

[Le « parler au nom de » au XXe siècle : l'autre en soi](#), 141

[Le repérage de l'idéologie : réalité, rationalité et totalité](#), 147

[Syntaxe de la familiarité idéologique](#), 155

[Hegel et la réconciliation permanente avec l'altérité](#), 175

[Triomphe de la médiation et fin de l'histoire](#), 182

[Tableau synthèse](#) : Du rapport entre philosophie, idéologie et science au XIXe siècle.

V. [**SCEPTICISME**](#). Le crépuscule de la modernité : l'achèvement des médiations, 191

[Le doute sur soi : Marx, Freud et Nietzsche](#), 193

[Réconciliation avec soi et humanisme libéral : la fin de l'idéologie](#), 204

[Immanence de l'autre et scepticisme nihiliste : le néo-pragmatisme anglo-saxon](#), 211

[Postmodernité : rhétorique d'un scepticisme généralisé](#), 220

[Du cours de l'Histoire à la nature des choses : immanentisme et idéologie](#), 235

[Tableau synthèse](#) : De la fin de la modernité et son instrument : l'idéologie. 254

[Épilogue](#) — Antifondamentalisme et utopie, 257

[Bibliographie](#), 261

[Index des noms](#), 271

**Philosophie de l'idéologie.
Théorie de l'intersubjectivité.**

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

L'idéologie commence lorsque l'interrogation philosophique cesse. Elle ne se développe pleinement que par la mise en service de certitudes pour permettre au sujet de se réaliser historiquement. La nation en fut la première expression moderne. Toutefois, par-delà son apparition dans le tumulte de la Révolution et la véhémence de sa critique sous la Restauration, l'idéologie inaugure un mode de pensée qui, depuis Marx particulièrement, pose le problème de son rapport avec les autres discours, surtout la philosophie et la science. Loin d'ajouter une voix de plus à l'éternel cantique de la fin de l'idéologie, il s'agit plutôt ici de prendre le problème au sérieux et dans tous ses aspects, à la lumière des grands débats philosophiques contemporains.

Ce livre s'efforce de resituer l'idéologie par rapport à l'histoire de la philosophie. De la Renaissance à cette hypothétique postmodernité, de Descartes à Rorty, il cherche à en retracer les signes annonciateurs (l'utopie, la métaphysique de l'humanisme, l'esprit de conquête, etc.), les instruments conceptuels (la conscience de soi, la prise en main du devenir, l'utilitarisme de la connaissance, etc.) et les formes d'interpellation de son oubli (par la science, par le désenchantement du monde et par le renvoi à l'immanence d'une nature des choses).

Le questionnement proposé est construit autour de quatre plans d'analyse. L'idéologie y est saisie comme une démarche pour assigner une *identité* (qui suis-je ?), une prescription de l'*action* (que faire ?), une détermination du *temps* (où vais-je ?) et l'établissement d'un *savoir* sur les choses (que sais-je ?).

Les attaques du scepticisme et le rejet du fondationalisme ont affecté notre conception du sujet, de la modernité, de l'histoire et de la connaissance. Aujourd'hui le défi qui incombe à la pensée demeure entier.

Cet ouvrage intéressera tous ceux qui sont préoccupés autant par l'absence de philosophies constructives aujourd'hui que par la perte d'idéal dans les sociétés occidentales actuelles.

Gilbert Larochelle est chercheur en philosophie politique et professeur à l'Université du Québec à Chicoutimi. Il a publié *L'imaginaire technocratique* (Montréal, Boréal, 1990).

[vii]

**Philosophie de l'idéologie.
Théorie de l'intersubjectivité.**

REMERCIEMENTS

[Retour à la table des matières](#)

Dans la production d'un livre, la signature d'un auteur est toujours un acte à portée relative. Pour ma part, je tiens à remercier chaleureusement Frédéric Tremblay qui m'a constamment incité à relancer mes interrogations plutôt qu'à conforter mes certitudes. Les discussions passionnées que nous avons assidûment entretenues sont certainement l'un des meilleurs souvenirs que je conserve de cette aventure intellectuelle. On me permettra également de saluer, de façon toute spéciale, la contribution de Suzie Robichaud dont la critique et l'encouragement ont été indéfectibles tout au long de cette entreprise. Plusieurs collègues ont lu, en totalité ou en partie, une version préliminaire du manuscrit. Je sais donc gré à André J. Bélanger, à Khadiyatoullah Fall, à Guy Giroux, à André Mineau et à Pierre-Fidèle Nzé-Nguéma pour leurs commentaires constructifs. Je tiens à marquer toute ma reconnaissance à Louise Tremblay et à Guylaine Gagné qui ont vaillamment assuré, à tour de rôle, la gestion de l'environnement documentaire et du support informatique s'y rattachant. En outre, la Fondation de l'Université du Québec à Chicoutimi a généreusement offert un soutien financier pour la réalisation de cette recherche. Enfin, la dernière personne et non la moindre, Sylvie Plourde m'a grandement aidé, par son soutien inestimable, à mener ce projet à terme. Je tiens à lui exprimer ma gratitude la plus sincère.

[1]

**Philosophie de l'idéologie.
Théorie de l'intersubjectivité.**

INTRODUCTION

L'ÉCHÉANCE D'UNE FIN

[Retour à la table des matières](#)

À l'heure où s'effondrent les grandes idéologies du XX^e siècle et que basculent avec elles les systèmes politiques qui s'en réclamaient, une révision de leur statut s'impose plus que jamais pour dégager et questionner les conséquences de la caducité à laquelle elles se voient aujourd'hui reléguées. Le propos de ce livre n'est pas de refaire leur chronique nécrologique, ni de céder aux thèmes porteurs du moment en avalisant les déclarations qui fondent l'attrait pour ces derniers. Sa visée première consiste plutôt à construire une philosophie de l'idéologie comme forme de l'intersubjectivité propre au monde moderne. Elle ne répond nullement à l'intention d'éclairer les modalités de son émergence comme catégorie historique. Plus significatif sans doute que son irruption dans le paysage de la Révolution française et l'amorce de son déclin sous la Restauration, le mode de pensée qu'elle inaugure dans le champ intellectuel des XIX^e et XX^e siècles survit aux avatars du mot deux fois centenaire. Néanmoins, il pose, particulièrement depuis Marx, le problème de ses rapports avec les autres discours, notamment la philosophie et la science. À égale distance de ceux qui, depuis trente ans, en proclament sans relâche la fin et de leurs vis-à-vis, soucieux de la réduire à la déroute d'une conscience faussée par l'illusion, le présent projet formule le pari d'en reprendre

l'interprétation. S'il ne convient guère de poursuivre l'instruction des procès coutumiers qu'on lui intente ou de s'abandonner aux humeurs démissionnaires de la fin du siècle, une préoccupation demeure, actuelle et irrésolue : comment ex[2]pliquer le cheminement de l'intérêt en l'absence d'un idéal à atteindre, voire de toute tragédie à surmonter ?

L'idéologie commence lorsque cesse l'interrogation philosophique. Une telle proposition serait d'une banalité certaine si elle tenait pour acquises les assignations de frontières entre ces types de savoir. Mais le choix de la placer au cœur de cet exposé comme une ligne de traverse, le plus commun dénominateur dans le traitement de la thématique, émane d'une ambition subversive, elle-même découlant de cette question centrale : à quelles conditions le doute, impulsion primitive de la philosophie, chasse-t-il l'idéologie sans qu'il ne soit lui-même repris pour soutenir une logique de l'intérêt quelconque ? En d'autres mots, peut-on le maintenir durablement sans le faire choir sur des vérités éternelles ou sur des discours finals ? Depuis Socrate et Descartes, on sait que les périodes de grands soupçons ont souvent été propices au façonnement des vérités les plus absolues. La dissolution des évidences ne rencontre l'exigence de son programme que dans la mesure où elle est perpétuellement renouvelée. Dès qu'elle se fixe, l'entreprise stagne et son potentiel d'interrogativité se perd. La bataille ouverte contre l'idéologie ne se réduit pas au signalement d'une prise de congé. Elle ne se révèle pleinement qu'à travers le défi qu'elle lance à la philosophie et au scepticisme qui semble en caractériser le développement récent de préserver la mobilité des interprétations contre la cristallisation des régimes de significations.

Sans prétendre trancher en ces pages un débat aussi vieux que la philosophie elle-même, ni en révéler tous les aspects, la critique du rapport entre le doute et la vérité constitue la toile de fond sur laquelle se découpe une lecture du contexte de la fin des idéologies, son expression dans les circonstances. Elle débouche spécifiquement sur la mise en relation, mieux sur la confrontation entre la volonté contemporaine de déjouer les certitudes et la définition d'un dispositif intellectuel pour la mettre en œuvre. En dépit de la multiplicité virtuelle de ses usages, elle sert à revoir d'abord, à contrer ensuite deux ordres de présomption laissés en héritage avec l'apparente retraite des idéaux et des enthousiasmes qui les supportaient. D'une part, les déclarations

sur l'authenticité de l'humanisme libéral, dont les anticipations [3] prophétiques d'un Fukuyama sont un exemple parmi d'autres, représentent la première et peut-être la plus ancienne manière d'accueillir l'échéance d'une certaine idée de la modernité. D'autre part, la radicalisation nihiliste et l'esprit de culbute des postmodernistes, enclins qu'ils deviennent à associer le dogme de la négation à une sorte d'*a priori* ontologique, offre la seconde option pour reconnaître ou interpellé une pareille éventualité. Hegel et Nietzsche restent les grands inspirateurs de chacune de ces variations sur un même thème. Ils en ont préfiguré à la fois le principe de possibilité et toute l'ambiguïté, sinon les impasses.

Le sens même de cet ouvrage emporte un postulat dont il faut expliciter le fondement avant de procéder à la démonstration. En effet, il suggère une prévalence de la continuité sur l'exhibition des ruptures, une logique de recomposition non pas malgré, mais à travers le désenchantement dont les productions philosophiques accumulent les lettres de créance de Lyotard à Gauchet, de Rorty à Derrida. Une philosophie des formes de l'idéologie peut servir à signaler ce passage des aspirations de la modernité et de leur prescription du *devenir plus* à l'immanence d'une nature des choses, léguée en partage comme patrimoine d'une autre vérité, plus efficace que la précédente parce qu'elle n'est pas prise pour une représentation. Il s'agit donc de chercher à saisir comment le souci de la fin résiste lui-même au réinvestissement d'une idéologie. Un tel objectif ne repose nullement sur l'exhumation des célèbres thèses de Bell et d'Aron, mais sur un examen ponctuel des philosophies qui tentent de penser la désuétude des conceptions du monde ayant prévalu *grosso modo* du XVI^e siècle à nos jours.

La reproblématisation de l'idéologie le doit, d'entrée de jeu, à la puissance d'un paradoxe : c'est le procès de sa mort qui dispenserait aujourd'hui le sens de sa renaissance sous une autre livrée. L'espérance de la voir disparaître ne présenterait donc qu'un moment de son évolution, confortant ainsi sa permanence selon toute vraisemblance. À tout événement, l'érosion des « doctrines dures » étant le corollaire d'un néo-réalisme, une espèce d'état de grâce apparaît dans lequel l'inquiétude se résorbe à la faveur d'une satisfaction volontiers complaisante sur le statu quo et sur des revendications d'identités plus sûres [4] d'elles-mêmes que jamais. Les indicateurs de cette transfor-

mation seraient pléthoriques s'il fallait les dénombrer par une observation à caractère sociologique. Les sensibilités contemporaines, en Amérique comme en Europe, pour le réveil simultané de l'indigénisme, du localisme et d'un intégrisme environnementaliste marquent, entre autres facteurs, la prédominance d'un néo-naturalisme. Elles tracent le périmètre d'un champ sémantique au sein duquel les interpellations d'un retour de l'éthique et la recherche d'un consensus à tout prix exercent un pouvoir de séduction après l'échec de l'idéologie, clame-t-on, et de la normativité universelle qui s'y rattachait.

L'angle de perspective privilégie, toutefois, un travail sur des *significations* et non pas sur des *faits*, sur les concepts philosophiques de l'idéologie davantage que sur l'engendrement de ses occurrences empiriques. Sans escamoter l'interdépendance de ces registres et supposer qu'il y ait une séparation possible entre eux, le choix de ne pas étudier un discours historique comme le libéralisme, le fascisme ou le marxisme s'explique par une considération à double volet. La restriction que commande l'abord théorique invite à la recherche des *formes* d'incarnation plutôt qu'à la recension et à la description d'un *contenu* qui constituerait le lieu de l'idéologie. Par ailleurs, la prémisse suivant laquelle celle-ci ne se manifeste présentement que par un renouvellement implique aussi qu'il faille mettre l'accent sur ses modes de reconfiguration en évitant de rééditer les coups classiques du recouvrement et du ravalement.

Le recouvrement incline à la plaidoirie en vue de défendre une éthique de la rectitude contre les vicissitudes de l'histoire dont les annales regorgent des tragédies que l'on impute à l'idéologie, comme si la valeur d'une idée se mesurait à la félicité qu'elle procure. Une stratégie d'incrimination par la nomenclature des atrocités présuppose toujours une identification essentialiste entre une catégorie intellectuelle et les pratiques des individus qui sont déployées en son nom. Les « nouveaux philosophes » français, Glucksman pour n'en mentionner qu'un seul, empruntent parfois à cette tendance. Leur pensée de l'idéologie se révèle inséparable de la suggestion d'un devoir-être dans lequel le souhait d'une transparence des institutions le dispute à la [5] nécessité de militer pour en accomplir le projet. Sur un mode plus philosophique qu'immédiatement politique, Habermas subordonne également sa lecture de l'idéologie à la revendication d'une quête

de l'authenticité dans la communication. Même un Rorty finit par endosser la suprématie d'une certaine éthique, malgré son ouverture à tous les discours et sa prédilection pour l'herméneutique. Radical en philosophie et conservateur en politique, il assoit pourtant sa vision et sa critique de toutes les entités abstraites de l'esprit, on le verra plus loin, sur une légitimation du libéralisme démocratique à l'américaine, le cynisme de l'ethnocentrisme en prime. Conclusion : seule une morale peut en éconduire une autre.

Le ravalement nourrit la péjorativité de l'idéologie. Par l'inscription de cette dernière dans une connotation polémique, il soutient un regard dédaigneux sur autrui en évoquant une représentation supérieure, un point de vue final qui échapperait à toute relativisation. Il résulte d'une appréhension fort juste, mais en référence à un postulat fallacieux : l'association de l'idéologie et de l'intérêt, indéniable en elle-même, ne tient que par un contraste avec différents ordres de discours, généralement la philosophie et la science dont l'existence est indirectement accréditée, du reste, par ce que l'on estime inopportun. La désignation de l'*homo ideologicus* se fonde alors sur l'érection d'une frontière dont l'effet est de faire croire à la contention des valeurs devant les faits, à la dissipation de l'illusion par la mise en évidence de la vérité. De Marx à Aron, cette appréciation sévit et confond idéologie et doctrine, insinuant la réductibilité de la première à la seconde. Ainsi, il devient tentant de penser que l'infâme disparaît avec la chute du mur de Berlin et de l'assimiler à un objet archéologique n'excitant tout au plus qu'une curiosité d'antiquaire. Conclusion : seule une neutralisation axiologique peut expurger le virus de la morale, du moins si l'on se fie aux prétentions qui la sous-tendent.

Au-delà du recouvrement (subjectiviste) et du ravalement (objectiviste) dont la compréhension de l'idéologie fait souvent les frais, la signification qu'elle acquiert dans ce discours se démarque de ces deux écueils pour être circonscrite en dehors de toute volonté d'engagement politique ou éthique. Une remarque de cette nature ne renvoie [6] cependant pas à la prétention de pouvoir en discerner une utilisation objective, mais plutôt au refus de la mettre d'emblée au service d'une morale ou d'une vérité quelconque. Une définition, à titre provisoire, de l'idéologie permet ainsi de la saisir comme une *mise en ordre des références symboliques afin d'orienter l'action collective*. La notion convoque, dans le cas de figure, une portée extensi-

ve désignant un système de médiations qu'un sujet (historiquement la nation) met en œuvre à travers ses agents (ceux qui parlent en son nom) pour accomplir un projet dans l'histoire. La rétention d'une acception générale diverge avec tous les auteurs qui en ont restreint les incidences à ses expressions les plus théâtrales, habituellement confinées à la politique. Elle sert ici à assumer les conséquences d'un postulat, inconsidérément de son aire de rayonnement : tout régime de finalités appuyant la régulation de la conduite humaine est idéologique.

L'évacuation de l'idéologie ne serait possible que par celle de l'intérêt en fonction duquel les identités sont forgées, les rôles distribués, les contrôles et les projets énoncés. Que l'on soit spontanément incité à incorporer le développement de ces processus à la sphère publique relève de l'évidence. Or, dans la mesure où la conceptualisation de la philosophie elle-même a contribué à apporter des réponses à des questions éternelles — « qui suis-je ? » ; « que faire ? » ; « comment se réaliser ? » ; « pourquoi le monde est-il comme ceci et non pas autrement ? » —, son existence, surtout à partir du XVIII^e siècle, ne peut être dissociée ni de l'intérêt, ni des attentes qui le portent. Le problème de l'utilité des savoirs brouille les frontières entre la philosophie et l'idéologie, parce qu'il conforte toujours l'amalgame entre la fonction des symboles et les sommations de la pratique. Toutefois, il ne rend pas équivalentes pour autant les contraintes respectives de l'action et de la connaissance. Il en indique davantage les limites par-delà les effets de légitimité que l'on y cherche. Or, c'est la même préoccupation qui apparaît aujourd'hui pour penser la fin du discours idéologique, mais en sens inverse.

Un classement sommaire montre qu'il y a, de nos jours, trois façons d'écarter la notion d'intérêt et de faire, en conséquence, l'économie d'une réflexion sur les interfaces entre la philosophie et l'idéo[7]logie : *a* / La *fin* *néo-pragmatique*, celle de Rorty par exemple, indifférencie ces deux genres de discours, décrétant à la fois l'omniprésence de l'intérêt et l'impossibilité d'en spécifier les formes. La quête d'une postphilosophie devient le corollaire d'un constat implicite et sans appel : le « tout est idéologique » ne permet plus, dès lors, de repérer les expressions de l'intérêt, raisonnement qui, en pratique, revient à dissoudre l'opportunité d'en tenir compte. *b* / La *fin* *nostalgique* correspond au langage par lequel les raisons de

l'espérance sont mises en échec, de même que le projet de transformer la société par la force d'un idéal. La renonciation à l'eschatologie et à la vérité d'une idéologie fait office en quelque sorte de désaveu de l'intérêt. Mais, il s'agit, à l'analyse, moins de soustraire celui-ci que d'abandonner une conception que l'on s'en fait. *c / La fin libérale* est motivée par la résorption de l'opposition entre des philosophies divergentes et des régimes politiques qui proposaient leur réalisation dans la société. Selon ce schéma, la défaite du marxisme suffit à convaincre ceux qui s'en réjouissent d'avoir trouvé l'ordre exemplaire, d'où l'absence d'incitation à vouloir devenir plus.

La disqualification de l'idéologie est nécessairement astreinte à une double tâche : celle de devoir expliciter les conditions d'une disparition de l'intérêt et de revendiquer en même temps une connaissance objective de ce phénomène. Elle revient, en fait, à jouer sur deux tableaux à la fois pour stipuler non seulement l'avènement d'une fin de l'intérêt, mais le désintéressement de ce genre de constat. Les philosophies qui tiennent ce langage, au nom de l'authenticité, de la transparence ou de l'intégrité ontologique, sont en difficulté sur le plan intellectuel, malgré que l'audience et le pouvoir de fascination dont elles bénéficient dans l'espace empirique soient plus forts que jamais. Il leur est essentiel de présupposer que le savoir qu'elles procurent échappe à la contamination de l'intérêt, sans quoi leur refus de l'idéologie ne serait plus jugé recevable. Bref, le doute n'y vaut qu'en tant qu'il s'applique à autrui et réserve pour soi l'impartialité argumentative. C'est cette même prétention à la non-médiation, à l'immanence avec l'objet observé ou avec les *a priori* de l'entendement qui offre les leviers de la propulsion du discours idéologique et de sa convocation dans l'action à travers les âges.

[8] Que l'on se comprenne bien : il y a peut-être plus naïf encore que de prophétiser la fin de l'idéologie ; c'est de croire que l'on puisse gérer des intérêts et fixer des symboles sans en reconstituer une. Pour peu que l'on en recherche les traces, l'histoire de cette conviction semble constitutive de la modernité elle-même. L'esprit conquérant qui l'accompagne, de même que la place faite aux humains pour entreprendre eux-mêmes la persuasion d'autrui, une fois arrachés à la tutelle des dieux, libèrent le champ pour une stratégie d'objectivation du monde, précisément pour l'édification d'une familiarité, d'une cohérence dans la mouvance de laquelle on ne reconnaît plus que la lo-

gique des choses. La sécularisation des certitudes, fondement de la modernité (Blumenberg, 1983), et le culte de l'autodétermination furent, entre autres variables, les deux composantes essentielles au développement de l'idéologie. Bien avant que Sieyès en formule le projet par son célèbre pamphlet *Qu'est-ce que le Tiers État ?* (1791) et que Destutt de Tracy en hasarde la dénomination quelques années plus tard, le mode de pensée était déjà en place. Dès l'aube de la modernité, un Descartes, par exemple, rassemble les conditions de cette émergence en conceptualisant ce que l'on appellera une logique de l'indubitable et en la mobilisant pour une mission de conquête de la nature. Il faudra attendre que cette attitude soit appliquée à la nation pour que l'idéologie ait l'essor qu'on lui connaît : une conscience de soi (au sens collectif du terme) mise en œuvre pour honorer l'émancipation de la société.

L'idéologie, odyssée moderne de l'indubitable, ne peut être saisie et sa transformation comprise, du point de vue philosophique, qu'en pratiquant une relecture des opérateurs de son éruption dans la modernité. Il ne s'agit pas de fouler une fois de plus le sentier des théories élaborées à son sujet, mais de n'en tenir compte qu'en filigrane de ce propos. Une thématization n'est toujours qu'un *découpage* dont le choix des indicateurs relève, en partie du moins, de l'arbitraire. Celle que l'on retiendra, en l'occurrence de cette réinterprétation, se fonde sur la prémisse suivant laquelle l'idéologie n'est pas réductible aux « ismes » qui l'expriment, cette désinence dont la prolifération, surtout à partir du XIX^e siècle, en signalait alors l'impulsion et, maintenant, la satura[9]tion. En somme il convient donc d'identifier d'abord puis de revoir sous un regard critique le dispositif conceptuel dont l'idéologie procède pour saisir comment elle se greffe, depuis un siècle et demi, sur des discours ayant meilleure presse qu'elle et lui assurant, par ailleurs, une efficacité qu'on ne cesse de lui refuser.

La présente interrogation est construite autour de quatre axes intégrateurs qui servent à encadrer et à spécifier le balisage théorique de l'objet d'étude : le *sujet* (titulaire de l'idéologie), la *modernité* (son projet), l'*histoire* (le mode de son accomplissement), la *connaissance* (l'expression de sa familiarité avec le monde). Les dimensions de cette tétralogie font respectivement l'objet d'autant de chapitres. Leur considération ne s'insère nullement dans une série de traitements parallèles, mais plutôt dans l'établissement d'une relation conceptuelle

dont la visée est d'éclairer la structure globale d'un fonctionnement et d'une transfiguration. Il faut voir, par cette articulation, comment l'idéologie tente de répondre, d'une certaine manière, à des questions métaphysiques en proposant une explication à prétention gnoséologique. En conséquence, on y retrouve une démarche pour assigner une *identité* (qui suis-je ?), une prescription de l'*action* (que faire ?), une détermination du *temps* (où vais-je ?), une construction d'un *savoir* sur les choses (que sais-je ?). Tous ces volets sont ici des marqueurs de l'indubitable dont les traces ou les rémanences ne se réduisent absolument pas aux spéculations emphatiques sur l'esprit d'une fin de siècle soucieuse de balayer ses débris avant d'en aborder un autre.

La syntaxe du langage idéologique n'existe d'abord et avant tout que par la fonction d'autorité d'un sujet et par la reconnaissance de sa capacité à s'autodéterminer sur les différents registres considérés dans cette analyse : la représentation qu'il se forge de lui-même, de son projet, de son histoire et de sa connaissance. Le risque d'une pensée de la subjectivité ne retourne surtout pas à l'effort pour mettre sa prééminence à l'ordre du jour. Il pointe davantage vers une récusation de son idéalisation métaphysique et du romantisme d'un homme-Dieu énonçant souverainement ses conditions de possibilité. Il s'inscrit — ce n'est pas là le moindre des paradoxes — dans une dénégation des certitudes que l'on entretient à son endroit, autant celles de l'humanisme que du [10] nihilisme ambiant. Quoiqu'il ne faille pas répéter l'exercice d'une théorie des identités en croyant à la plausibilité d'une consignation du sujet sur une fiche signalétique, le recours à cette catégorie entend décrire les impasses de sa fixation ontologique. La critique de son assomption comme entité responsable du monde selon l'ambition d'une conscience phénoménologique ne constitue certes pas en elle-même une nouvelle échappée sur le plan philosophique. Sauf qu'elle est simultanément mise en rapport avec un autre réductionnisme, celui-là plus contemporain et tout aussi insidieusement aporétique. En effet, à l'autre extrémité du pendule, le rabattement structuraliste n'arrive nullement à déjouer les difficultés, puisqu'il réinstaure — Foucault servira à le montrer — une variation de l'objectivisme dans laquelle les certitudes sur le sujet ne font que changer de camp.

Le débat ne porte pas seulement sur la consistance du sujet ou sur son rôle d'*auteur* ou d'*acteur* selon les options méthodologiques en

vigueur. Il consomme, au surplus, l'échec des procédures sous-jacentes. L'*autoréférentialité* et l'*objectivation* confortent respectivement le culte de l'intériorité et de l'extériorité. Si l'une invite à puiser en soi-même les fondements dans la détermination de l'existence et l'autre tend à les attribuer au monde environnant, la pratique de l'idéologie aménage des identités en exaltant autant l'individu que la communauté. Or, la vision du sujet préconisée en ces pages déroge au solipsisme de la conscience et aux hypostases de la totalité, leur préférant une interprétation non substantialiste par laquelle soi et les autres ne sont toujours que des désignations arbitraires. On ne s'appartient pas plus qu'on appartient à la communauté : tel pourrait être le tracé d'un parcours critique sur la fonction du sujet dont la convocation, dans l'idéologie, revient à dire « qui » fait « quoi » à travers une description de l'histoire et une imputation de l'action. Même si la dynamique de l'objectivation peut fort bien aider à percer la forteresse de l'intimité du sujet moderne, et réciproquement pour l'autoréférentialité, il n'en demeure pas moins que l'idéologie ne peut être reconnue que sur un plan collectif. On ne tient pas un langage idéologique pour soi-même, mais seulement à travers la perspective de *persuader* quelqu'un sur la nécessité d'un discours et d'une pratique.

[11] Il ne subsiste donc, de ce double refus, que l'appréhension du sujet comme *agent*, négociant constamment ses rôles entre des positions et des situations, entre des problèmes et des réponses dont la fixation essentialiste marque justement le commencement de l'idéologie et la cessation de l'interrogation philosophique. Dans cette optique, la modernité est relue, au second chapitre, pour assumer une distance à l'égard des évidences qu'on lui attribue et pour mesurer, ensuite, la dérogation dont se targuent les protagonistes de la postmodernité. Son examen est enchâssé dans une préoccupation conceptuelle ne répondant que de la volonté d'y chercher les signes prodromiques du développement de l'idéologie.

À cette fin, deux modèles interprétatifs sont dégagés en vue de reconstruire les formes paradigmatiques de ce discours : la *réconciliation* et l'*immanentisme*, l'un et l'autre ayant leur origine dans les structures théologiques de la chrétienté, précisément dans les thèmes du *rachat* et de l'*incarnation*. Certes, ils circonscrivent des modes de pensée distincts. Les *Confessions* de saint Augustin permet-

tent de comprendre cette élévation progressive vers un mieux-être, premier pilier de la modernité. L'identification de la pensée à l'existence chez Descartes peut aider à saisir comment l'idéal d'une correspondance immédiate de la conscience avec le monde est un autre vecteur de l'indubitable. Par ailleurs, leurs incidences principales dans cet exposé est de soutenir une spécification des types d'injonction que l'on retrouve dans l'idéologie : *a* / « Voici tout ce que tu n'es pas et ce que tu devrais être » (réconciliation) ; *b* / « Vois ce que tu es et qu'il en soit ainsi » (immanentisme). Deux avenues différentes par lesquelles la philosophie a tour à tour compromis l'exercice du doute ou l'interrogativité de son projet.

La modernité, c'est rendre identique le réel à son auteur, l'homme. Quel que soit le canevas conceptuel de son interprétation, elle ne se résume jamais à des dispositions matérielles qu'un regard comptable livrerait au dénombrement dans l'ordre des choses. Sa thématization doit chercher à éviter deux pièges. D'une part, l'empirisme en limite souvent la signification à un recensement des manifestations concrètes, comme si son surgissement dans l'histoire émanait de la machine à vapeur, de l'arrivée du tramway ou de la téléphonie. D'autre part, l'historicisme exhorte à en sonder les fondements par le repérage des [12] étapes de son évolution, comme si un plan était à son origine, un couronnement à sa fin. Or il ne peut sortir de ces schémas qu'une série de malentendus. Pour l'un d'eux, sans conteste le plus sévère, l'espace empirique devient un objet d'incantation, le site d'une législation dont on n'aurait plus qu'à accueillir les règles. Évaluée de cette manière, la modernité échapperait à toute intelligibilité, parce qu'il y aurait toujours des faits réfractaires, des zones d'ombre, bref des polymorphies que la stratégie inductive ne saurait faire entrer dans l'univocité du tableau. Plutôt que de céder à une telle réification, son développement doit être saisi, sa critique effectuée en tant que mode de la pensée et non de l'histoire phénoménale ; elle est une catégorie qualitative et non chronologique (Osborne, 1992), ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait point de conséquences palpables.

Les variations de la modernité ne peuvent s'établir que par des rapports entre des discours. Alors que la philosophie paraît indissociable d'un travail de domination de la nature (cf. Descartes, et Bacon) à la Renaissance, un renversement se produit, à la fin du XVIII^e siècle, lorsqu'elle prend la forme d'un projet primordialement idéologique.

D'un sujet sûr de lui-même et n'ayant que des clartés à offrir sur toutes choses, une fracture surgit et commence à laminer la certitude de son immanence aux choses. Le troisième chapitre examine comment le surgissement de ce doute est surmonté à travers une définition du sujet comme problème, de l'histoire comme solution, enfin de l'idéologie comme rhétorique d'argumentation. On sait que la carrière, somme toute peu glorieuse, du mot idéologie s'ouvre. Même si elle revient à frapper une nouvelle expression pour décrire une vieille propension, son efficacité ne se mesure pas simplement par une capacité à restaurer l'indubitable. Elle se révèle aussi par le débarquement de la philosophie dans l'action pour contribuer à la régulation de la conduite d'autrui parallèlement à l'émergence des mécanismes de la représentation politique.

Il peut sembler étonnant de concéder à la pratique de l'idéologie non seulement la possibilité d'un projet, mais celle d'une connaissance, pire d'une heuristique. Toutefois, une telle proposition devient moins outrancière lorsqu'on examine sa recomposition avec d'autres discours [13] en dehors de toute critériologie posée comme une donnée *a priori*. Récusant tous les dualismes entre le savoir et le non-savoir, le quatrième chapitre montre que la dynamique de l'idéologie, parce qu'elle met entre parenthèses le doute et l'interrogation, se manifeste par la production d'une connaissance que rien ne borne. La limitation de ce que l'on sait est toujours le fait d'un questionnement, et son extrapolation de l'idéologie. La consigne selon laquelle tout doit tenir dans une image cohérente du monde et que la valeur de la représentation ne se fixe que par le façonnement de relations de correspondance entre toutes choses est une injonction que partagent l'hégélianisme et les formes idéologiques les plus notoires. *Connaître mieux pour devenir plus* : les impératifs de ce programme sont saisis avec l'objectif de décortiquer les mécanismes de la familiarité et les modes de cheminement de l'intérêt qui y prévalent.

Le crépuscule de la modernité s'insinue pourtant au cœur de ce dispositif. Il annonce la chance d'un doute. Il ne se produit que par le prolongement, voire l'exacerbation, d'une inquiétude sur le sujet et sur la vraisemblance de son projet. Dès le milieu du XIX^e siècle, les signes de son avènement étaient déjà en place, la promesse de faire disparaître l'idéologie, son instrument, figurait implicitement dans le dessein de la réconciliation du sujet avec lui-même. Car le discours

idéologique est né comme une mesure transitoire. Il y puise encore son efficacité, même s'il revient à proclamer des vérités éternelles. Ruse de la médiation : « J'y suis, mais pas pour toujours. » Ou encore : « Vous pouvez me critiquer autant que vous le voulez, l'important ce n'est pas moi, mais ce que je dis. » Il y a autant d'intérêt à agglomérer l'idéologie à d'autres discours qu'à assumer le défi de sa négation. Dans cette foulée, le cinquième chapitre vise à démontrer que l'achèvement des médiations non seulement ne garantit aucune protection contre l'idéologie, mais peut également en assumer la relance. La perte du locuteur omniscient n'est pas un passeport pour sortir du paysage idéologique. Derrida (1983, 7) donne la clé d'une lecture contre Derrida : « Dès qu'on ne sait plus qui parle ou qui écrit, le texte devient apocalyptique. » Ruse de l'immédiation : « Ne m'y cherchez pas, car je n'y suis pas. Là où vous croyez entendre quelqu'un, personne ne vous parle *en réalité*. »

[14] Un dernier mot sur les *emprunts* pour orienter la problématique : à Marx un postulat est repris, très marxien mais si peu marxiste : « L'idée sans l'intérêt est toujours ridicule » ; à Mannheim on doit la prémisse selon laquelle la promulgation de toute idée est particularisée par l'enracinement social de celui qui la formule (lecture différente de l'objectivisme marxiste) ; à Nietzsche une conceptualisation de la subjectivité comme fiction, *invention*. Aucune de ces inspirations n'est transcrite de manière orthodoxe, la conceptualisation de l'idéologie préconisée par Marx, Mannheim et Nietzsche étant tour à tour récusée. Du reste, ces énoncés sont tous autoréfutants. Il s'avère souhaitable et nécessaire de les retourner contre ceux-là mêmes qui les formulent. Le présent discours n'y cherche qu'un potentiel critique, puisque l'idée n'est jamais que l'*intérêt*, ni qu'un *reflet*, encore moins ne se confine à la seule sphère de la *fiction*. Enfin, ces trois sources se révèlent peut-être fort efficaces pour penser la déchéance contemporaine de l'idéologie à partir des mêmes indicateurs qui servirent à sa diffusion, à son rayonnement. Car c'est lorsque la fin vient à échéance qu'il y a transfiguration.

[15]

Philosophie de l'idéologie.
Théorie de l'intersubjectivité.

I. Subjectivité

Le statut du sujet :
savoir et figure

[Retour à la table des matières](#)

Toute philosophie de l'idéologie centrée sur une problématique du sujet se trouve menacée, d'entrée de jeu, par l'impasse d'une contradiction. Le principe d'intelligibilité qui la fonde se déploie dans un horizon marqué, à première vue, par l'ambivalence de sa procédure. La portée qu'elle revendique le doit en priorité, par une sorte d'impératif de méthode, à un travail de reconnaissance de la subjectivité dans la construction d'un discours sur le monde en général, sur l'action des êtres humains en particulier. Par contre, sa fécondité, s'il en est une, requiert qu'un tel programme ne soit pas lui-même subjectif, parce qu'il serait alors juge et partie dans sa propre cause. Cette exigence de son appréhension passe par l'objectivation qui ne rend une telle entreprise possible qu'en soumettant à la condition d'*objet* cela même que l'on propose de considérer comme un prédicat du sujet. La transformation du *subjectum* en *objectum* soulève l'embarras de devoir suspendre la subjectivité pour la saisir, de l'évacuer pour la trouver. S'il faut donc que le sujet meure en tant que sujet pour qu'il se prête à un savoir sur lui, d'innombrables problèmes philosophiques surgissent au cœur d'une interrogation dont le projet est d'en faire un

instrument de connaissance. Parmi eux, la conséquence de cette perte condamne à la futilité le déclinement de son identité, la recomposition de ses propriétés.

[16] La prise en compte de cette difficulté liminaire ne permet certes pas de la dissiper *ipso facto*, ni même n'en commande l'objectif. Tout au plus, suffit-il de se doter de moyens pour la circonscrire en faisant d'ores et déjà, à l'égard du sujet, le deuil de la transparence et d'une saisie immédiate. Son existence dans la philosophie occidentale est, du reste, probablement contemporaine de l'émergence de la notion de sujet elle-même dont la discussion du statut peut s'avérer d'une grande utilité pour entamer ce propos afin de pouvoir, subséquemment, étudier son acte de naissance dans la modernité à partir de ses deux expressions privilégiées mais non exclusives que sont l'utopie et l'idéologie.

Toutefois, l'intention dans ce chapitre n'est pas d'édifier un savoir sur la subjectivité en réfutant une par une les doctrines qui ont servi à sa conceptualisation. Il ne vise pas non plus à dégager une acception qui soit la dernière étape d'une évolution sémantique, l'ultime accomplissement dans la longue série des variations sur la figure du sujet moderne. Le développement de cet exposé milite contre les prétentions rattachées à ce genre d'entreprise. Il cherche plutôt à remettre en cause la possibilité même de fixer la subjectivité dans une représentation et à la repenser en des termes non substantialistes. Ses phases sont marquées par le questionnement suivant : le sujet est-il une catégorie nécessaire ou simplement impossible ? Comment le redéfinir en dehors des apories de l'humanisme et du nihilisme ? Peut-on l'utiliser sans sombrer dans l'incantation de l'ontologie et de la métaphysique ? Comment reformuler le cas échéant son mode d'inscription dans la contingence ? De plus, le rapprochement entre l'idéologie et la subjectivité constitue un choix de perspective qui se justifie par l'observation élémentaire selon laquelle la fonction de la première est de dire l'historicité de la seconde. Bref, s'il n'y a point d'idéologie sans sujet qui s'y affirme, il faut donc, au-delà du postulat de départ, non seulement démontrer cette interdépendance, mais peut-être aussi y puiser les conditions d'une réinterprétation.

LE SUJET : UNE NÉCESSAIRE IMPOSSIBILITÉ ?

[Retour à la table des matières](#)

[17] La délimitation de la place du sujet dans la représentation est intimement liée au statut que l'on réserve à la médiation dans l'exercice même de la pensée. Son développement ne peut s'ouvrir que par la suspension d'un dilemme. D'un côté, comment saisir les choses sans le sujet, puisqu'elles ne parlent pas toutes seules ? De l'autre, pourquoi discourir sur elles dès lors que celui par lequel elles acquièrent un sens semble y être de trop ? Ce débat n'a ici de pertinence que par la manière dont on s'accommode des contraintes qui s'y rattachent, moins pour les résorber en des solutions définitives que pour redéfinir les stratégies de sa problématisation. Le choix d'une polarité contre l'autre et le parti pris de s'y cantonner n'offrent guère, on le sait, plus de potentialités heuristiques que de contourner la question en l'ignorant. Rien n'invite à croire, d'emblée, qu'il y ait moins de dogmatisme à se replier sur la certitude d'une dissolution du sujet qu'à proposer l'évidence de sa signification. Encore que l'intérêt philosophique ne saurait être de parfaire des énoncés existentiels, qu'ils soient négatifs ou positifs. L'analyse des arguments de la rétention ou de l'évacuation de cette catégorie, au-delà de l'adhésion aux modes qui les sous-tendent, requiert une méfiance de départ à l'égard des déclamations de la « fin » ou du « retour » dont cette fin de siècle multiplie les usages, signe peut-être d'une quête de vérité par la ruse des congédiements plutôt que par celle des fondements.

Deux options contradictoires se présentent en un premier abord pour considérer la médiation du sujet, surtout lorsqu'il devient lui-même l'objet de son examen. Pour l'une, si la subjectivité devait être reçue comme le mode d'intellection de ses diverses occurrences, la démarche analytique se condamnerait à ne pas déborder une logique de circularité selon laquelle le sujet s'abandonne à l'étude de son propre miroitement par un regard qui ne le renvoie toujours qu'à lui-même. Un tel discours s'épuise lui-même dans la double fonction d'observateur et d'observé en même temps. Cette confusion des

ins[18]tances non seulement présuppose leur familiarité primordiale, mais finit par entraver toute forme de décentrement interprétatif. Par contre, si l'objectivation subsiste comme la seule autre avenue possible pour échapper à la clôture de la représentation, l'annulation de l'immanence du sujet à lui-même ne se paie qu'en faisant le pari de son absence et de l'assomption des conséquences qui en découlent : il faut effectivement qu'il n'y soit plus pour que l'on puisse en parler et en acquérir une connaissance. Cependant, l'objectivation peut-elle à la fois intégrer l'absence et y trouver sa propre limite ?

La soustraction du sujet au champ gnoséologique ne procède toutefois pas d'une volonté de sacrifier sa vérité initiale, car ce serait en soupçonner l'existence. Ni de le faire advenir dans un état second pour mieux l'interroger sur son certificat d'origine, parce que cela reviendrait à supposer la stabilité de sa condition première. Elle ne vise pas non plus à faire table rase pour partir, allègre et léger, à la conquête de son historicité en se livrant à des conjectures sur sa consistance essentielle avec l'espérance d'en infléchir le devenir, de l'investir d'un projet émancipatoire. La déroute de l'École de Francfort illustre bien les dangers, au minimum l'inutilité de subordonner la réflexion au désirable pour que l'on se dispense d'en refaire la démonstration, réalisée à foison au demeurant par les différentes critiques de la modernité. Non qu'il faille verser non plus dans ce que Manfred Frank (1988, 4) appelle la « répression régressive » du sujet dont est friande la conscience heureuse d'une certaine postmodernité qui s'empresse d'en célébrer la mort, autant pour le supprimer en tant que médiation discursive que pour s'autoriser à faire s'identifier, sinon se confondre, le dispositif analytique et le mode d'existence du phénomène.

L'absence du sujet est, à strictement parler, aussi nécessaire qu'impossible, justement parce qu'il ne suffit pas d'en pratiquer l'incantation pour en honorer le projet. Au mieux, elle surgit dans le point de mire de tout programme d'intelligibilité du phénomène et, au pire, son exigence est revendiquée comme un résultat. Certes, comment peut-on penser ne pas y être en prenant le sujet lui-même comme objet ? Impossible en effet, l'absence confine à la naïveté d'un objectivisme [19] éclairé dès qu'on ne la remet pas en perspective. Nécessaire pourtant, elle risque souvent de culminer sur l'arbitraire qui en guette la reconnaissance, d'où la témérité de vouloir saisir l'idéologie par une inclination elle-même idéologique. Or, l'effacement de soi

comme visée fondamentale se limite en survenant au carrefour d'une double sollicitation : celle de la poursuite d'un inaccessible idéal de rigueur et celle de la soumission simultanée à toute la série des contingences de ce que représenter veut dire.

Une telle ambivalence ne se révèle nullement exclusive à la seule thématization de la subjectivité, malgré qu'elle paraisse plus implacable dans cet ordre de questionnement qu'en tout autre, puisqu'elle prend l'allure d'une véritable subversion, d'autant plus accusée qu'inhérente à l'objectivation. En fait, il ne faut y voir qu'une conséquence, mieux qu'une contrainte particulière de la règle générale selon laquelle toute représentation correspond à une fixation, à une stabilisation artificielle de l'objet d'étude, fût-il le sujet. Il ne s'agit pas, en contrepartie, de faire reposer la réflexion sur un plaidoyer pour la médiation elle-même, mais plutôt d'en appeler à l'élaboration d'un savoir sur sa fonction. Par exemple, l'idée même d'une « pensée immédiate » véhicule des présupposés contradictoires, la pensée étant toujours un arrachement aux choses, une brisure de l'identité avec elles dans un aménagement par lequel on y met jusqu'à un certain point ce qui n'y est pas. D'une façon relative, l'absence semble constitutive des impératifs de distanciation propre à la réflexivité philosophique elle-même. Et cette extériorisation aboutit au placement du sujet en position de ce que Heidegger désigne par l'*être-là* — objet : jeté devant. La présenter à la fois comme une limite et une promesse de toute relecture de la subjectivité selon un constat fort simple, somme toute, ne revient pas à adresser une salutation de circonstance aux écueils qu'elle comporte pour pouvoir les repousser avec une plus grande précipitation. Au contraire, elle les convoque en une cumulation sur laquelle il s'impose de revenir, mais seulement après avoir démarqué l'orientation de cette étude de quelques conceptions contemporaines du sujet.

La dissidence intellectuelle dont il faut relever le défi, autant pour interroger la pérennité de l'idéologie que l'actualité de sa fin, se doit [20] d'être dirigée contre trois cibles, chacune constituant des points d'achoppement dans ce travail de réinterprétation.

a / La *phénoménologie*, malgré la diversité des tendances qui en traversent le courant de Hegel à Sartre, de Husserl à Merleau-Ponty, se fonde ultimement sur une identification au phénomène observé en fusionnant les plans eidétique (les essences) et noétique

(l'intentionnalité). Son inspiration dépend de la visée d'une articulation vouée à surmonter la séparation entre le concept et la phénoménalité de l'expérience. Elle ne sert à reconnaître la médiation entre la conscience et le monde que pour tenter de la supprimer. Le fondement d'une telle ambition philosophique tend invariablement vers la création d'une coïncidence entre la conscience et l'objet du savoir qu'elle revendique. Ainsi, l'espérance de conquérir la pleine possession de soi ne se réalise qu'à travers la recherche d'une perpétuelle adéquation aux choses dont la traversée des moments permet l'élaboration des variations sur la figure du sujet. En bref, la phénoménologie exhibe donc une conscience engagée dans une vocation de plénitude ; elle l'érige en titulaire d'une substance et lui enjoint corrélativement de la gérer comme sa propriété, d'assumer le destin de sa dotation transcendante dont le phénomène est le lieu.

*b / Le **structuralisme***, par contre, désinvestit la subjectivité de tout intérêt pour déterminer le dispositif d'interprétation. Il en récuse l'évidence et lui préfère l'expression d'un doute sur la quête des substances. Au culte de la phénoménologie pour une présence de soi à soi, pour l'abandon à la fluidité du monde vécu, les structuralistes radicalisent l'inquiétude sur le sujet et proclament sa mort en fêtant les bienfaits de son absence. On sait que le privilège accordé à l'analyse des relations plutôt qu'aux caprices de la conscience a eu le mérite de rompre l'énigmatique symétrie entre la pensée et le réel et de désavouer le régime de causalité qui s'ensuit. Néanmoins, de Saussure à Lévi-Strauss, de Foucault à Barthes, l'hégémonie du discours et des références linguistiques mène à la constitution d'une instance souveraine qui trouve dans le langage son principe de possibilité. Et le nœud des relations que l'on tente de saisir se détache irrémédiablement de l'historicité, de l'emprise concrète de quiconque pour s'agréger en des [21] invariants universalistes et déterministes. La critique de la perspective de Foucault en particulier permettra de démontrer, dans les pages qui suivent, qu'un tel hégélianisme de la structure ou, si l'on préfère, ce durkheimisme d'une conscience sans sujet conduit à l'identification certes non pas aux choses observées, mais au phénomène langagier. Logique au demeurant similaire, parce qu'elle semble déplacer les certitudes en voulant les nier. Bref, la mort du sujet ne signifie peut-être pas celle des fonctions de la subjectivité.

c / Le *substantialisme* continue d'être déployé aujourd'hui sous une diversité de formes à travers des débats qui en sont la récursive, même s'ils prétendent paradoxalement l'anéantir. Que ce soit au nom de l'identité ou de la différence, l'attrait de la substance exerce encore un puissant effet. La querelle entre les philosophies modernes et postmodernes n'en est qu'un exemple parmi d'autres. Sans entrer dans toutes ses facettes, notons simplement que les principes qu'elle convoque ne se contredisent pas autant qu'on le laisse croire sur la place publique. Le discours de la *réconciliation* ne reconnaît la médiation dans la représentation que pour la supprimer par la valorisation d'une correspondance ultime avec soi-même en référence à une mise anthropologique initiale. Celui de l'*immanence* déboute le sujet de toute incidence, la médiation de toute reconnaissance. Les protagonistes de la postmodernité qui le pratiquent, bien que par une grande variété d'usages et souvent sans le désigner comme tel, donnent parfois l'impression de construire une phénoménologie de la présence ou de la proximité en assimilant la représentation et le monde vécu, ne fût-ce que par la promotion de ce qui ressemble finalement à des ontologies régionales.

La phénoménologie, le structuralisme et le substantialisme fournissent des visions antithétiques du sujet, du moins dans les deux premiers cas. Les discours qui s'en réclament invitent à exciper d'une substance par l'autonomisation soit d'une subjectivité, soit des relations agrégées en des ensembles *sui generis*. Or, la rupture avec l'évocation des substances ne s'assume qu'en renonçant à tout refuge — y compris celui consistant curieusement à prétendre n'en avoir aucun (le nihilisme). Plutôt, il convient de leur substituer une procédure d'interprétation qui se ramène à tenter de n'assumer aucune supputa[22]tion sur l'arrière-monde. Cette possibilité repose, en effet, sur la constitution en règle de méthode du principe de l'objectivation définie comme une *construction destinée à rendre accessible ce qui ne l'est pas*. Elle configure ici un espace antiréductionniste : celui par lequel sont rejetés le « tout sujet » et le « tout objet ».

L'usage d'une telle notion ne se confond toutefois pas avec un acte originel. Car l'objectivation n'advient toujours que par une agglomération de représentations « déjà là » en quelque sorte. Elle n'inaugure pas un dévoilement premier, mais un travail sur des sédimentations, sur des formations préalablement rendues accessibles par d'autres ac-

tes. Son déploiement demeure constamment appuyé sur ce « déjà là », sans y être enfermé cependant. Le recours au langage en est un exemple : nul n'a le choix en l'apprenant d'inventer des codes qui lui seraient propres. Néanmoins, si toute représentation a une part d'objectivation, elle ne s'y limite pas. Rien ne permet de croire qu'il ne faille que s'abandonner au « déjà là », à son éternel retour. Du reste, elle ne s'impose pas de la même manière à tout le monde tout le temps et, pour cette raison, la permanence de ses modes paraît illusoire. Il faut plutôt postuler qu'elle est continûment transformée par les médiations (moyens) qui l'expriment et dont l'historicité constitue la sphère par excellence. Et c'est en cela que le rôle des idéologies peut être campé, leur transfiguration expliquée : dans le réaménagement des médiations pour objectiver des représentations, mieux dans la proposition de la responsabilité d'un choix pour les défaire et en recomposer d'autres. Si on ne peut se soustraire à l'emprise du « déjà là », à des objectivations durcies par le temps et par une multitude de variables, il reste toujours celles de nos médiations pour les atteindre et qui, en retour, aident à les modifier. L'irréductibilité aux structures existantes montre, au minimum, la persistance d'une forme de subjectivation, sinon la nécessité d'en repenser la place dans les représentations.

Le précepte de l'objectivation ne se réduirait qu'à la formulation d'un vœu si l'on ne statuerait pas en même temps sur les conditions de possibilité du présent discours, de cette « représentation de la représentation » du sujet, si l'on peut dire, en s'incluant soi-même, par superposition, comme partie prenante du problème. Car l'absence [23] suppose-t-elle qu'un régime d'écriture sur le sujet n'ait lui-même point de sujet ? Plusieurs niveaux de subjectivité émergent alors et leur recoupement, on le devine aisément, ne peut que complexifier la polarité classique sujet/objet. À ne point les considérer dans leur intrication incessante, au moins deux scénarios pourraient surgir de cette omission, qu'elle soit involontaire ou délibérée. Ou bien l'argument d'une ontologie du sujet est restitué dans toute la vigueur qu'on lui connaît, de l'intimisme subjectif des *Confessions* de saint Augustin à la *substantia cogitans* de Descartes, de la monade leibnizienne au sujet transcendantal de Kant jusqu'au couronnement de son absolutité dans le triomphalisme hégélien et, dans cette perspective, il ne s'agirait que d'ajouter une variation de plus à sa figure essentielle. Ou

bien, selon une autre forme, du reste équivalente en ses résultats, le processus d'objectivation ne ferait se départir le sujet de sa condition d'existence que pour maintenir, intègre parce que impensée, celle du tiers observant, dès lors promise à la splendeur de l'objectivité.

L'enjeu qui se dessine au cœur de toute objectivation est de déterminer les niveaux, de localiser les frontières jusqu'où peuvent réellement être activées l'absence, la transphénoménalité du sujet et la dépersonnalisation du savoir sur lui. Il n'a d'autre portée que de donner prise à une zone d'anonymat dont la possibilité, sinon le rayonnement, dépend des conditions d'acquisition d'une connaissance sur la subjectivité. Son principe coïncide d'ailleurs avec la fixation de sa limite. Ainsi, le déplacement du regard sur l'auteur, sa constitution comme instance à élucider, s'ils ne se réduisent pas qu'à un détour dans la problématisation, n'en comportent pas moins l'ambiguïté profonde, peut-être intenable de le présumer capable d'auto-transcendance en le situant dans la position dédoublée et finalement circulaire d'observateur s'observant lui-même. Déclarer forfait devant une telle épreuve, proclamer inutile l'énonciation de son identité et l'affirmation de ce qu'il est — en supposant qu'il le sache ! — semblent une voie capitale pour renoncer à la métaphysique du sujet moderne, incarnée par excellence dans la notion d'auteur et du rôle testimonial qui lui est rattaché. Là où l'essentialisme philosophique et le projet ontologique qui le sous-tend se sont butés, depuis l'âge classique, à la question sans [24] réponse du « qui suis-je ? », il faut rejeter l'ambition d'humaniser le sujet dans une figure et, à plus forte raison, de réserver ce traitement pour soi-même en se ménageant un belvédère interprétatif et, partant, un accès privilégié sur toute chose, y compris sur soi.

Toutefois, à l'inverse, déposer le grand souverain de la modernité signifie-t-il que l'on puisse sublimer, voire liquider la fonction du sujet dans le discours, l'astreindre à une désincarnation pour que le dispositif de compréhension soit lui-même l'expression d'une abdication de la subjectivité ? Michel Foucault croit dénouer l'impasse en optant pour l'affirmative. Son sacrifice du sujet se veut sans partage et peut servir de dénominateur commun dans une certaine tradition philosophique où figurent, parmi tous ceux que préoccupe la gestion de l'héritage nietzschéen sur cet aspect, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Michel Serres, Gilles Deleuze, etc. Il cherche lui-même,

comme auteur, à se dissoudre dans l'anonymat, à subordonner son régime d'écriture jusqu'à vouloir « définir l'espace blanc d'où je parle » (1969a, 27), aspiration qui, de la mort de Dieu à celle de tous ses dérivés, mène à la tentative de s'abolir soi-même « pour n'avoir plus de visage », ajoute-t-il (1969a, 28). Au niveau strictement formel, l'irruption curieuse de la locution « je » désigne, de manière contradictoire, la mise en scène d'un pronom combien personnel et la revendication de son absence. Cette assignation non pas simplement à un statut d'énigme, mais à une disparition souhaitable du sujet condamne d'emblée au non-sens la définition d'un « espace blanc » pour l'y loger. De plus, l'argument rejoint on ne peut mieux mais en catimini les postulats les plus présomptueux d'un scientisme de stricte obédience, bien que le programme intellectuel de Foucault fût continûment un effort pour s'en démarquer. Pour défaire l'illusion de clôture du discours et le rendre ainsi à la prégnance de son cadre socio-historique d'apparition, il faudrait donc que le sujet s'y fonde, qu'il ne soit plus un marqueur de la représentation, mais un relais, un point de passage de ce qui se joue ailleurs. Le désir de se supprimer comme médiation évoque une sorte d'authenticité négative qui correspond à cette « absence pure » dont parle Jacques Derrida (1967, 17) et au nom de laquelle l'auteur, non sans complaisance, s'abandonne au seul prestige du signe en désavouant ou en refusant de définir le rôle qu'il joue dans sa production.

La nécessité de l'absence, dont l'objectivation fournit le principe, ne peut être adossée, chez Foucault comme dans tout discours, qu'à l'impossibilité de régler définitivement la question de la subjectivité par un simple décret de récusation. Elle ne saurait constituer qu'une traversée vers le degré zéro du sujet, alors enfin rendu à lui-même, à cette entité surnuméraire, posée en excès sur le monde et n'y étant pour rien dans la détermination de quoi que ce soit. D'abord, comme le signale John Mowitt (1988, XII), « même la dénégation du sujet vient de quelque part », assertion que l'on peut encore préciser en ajoutant : et surtout de « quelqu'un » !

La pratique de l'autoquestionnement comme auteur trahit elle-même un exercice de subjectivité, sinon témoigne d'un « souci de soi » auquel Foucault, ironiquement et plus que tout autre peut-être, ne fut ni étranger, ni indifférent. Elle témoigne de la vigueur du sujet qui pense contre lui-même et dont la subjectivité acquiert une positivité

té dans l'ombre de cela précisément qui sert à la disqualifier. À cet égard, la découverte de l'évanescence et de la dispersion du sujet, si elle instruit fort utilement le procès des certitudes antérieures, notamment celles de la modernité triomphante, n'apporte plus rien lorsqu'elle sert à plaider pour la renonciation à problématiser la fonction même qu'il remplit dans le discours. L'exclusion étant la pente irrésistible de ce que l'on ne peut pas expliquer — qui autant que Foucault l'a démontré ? —, un tel traitement du sujet évacue trop facilement le fait minimal que s'investir dans un régime d'écriture/lecture suppose inévitablement, comme le fait remarquer Sichère (1990, 83), que l'on croise ce « quelqu'un » sur son parcours dont le sens et la figure adviennent d'abord et avant tout, selon lui, par la matérialité d'un corps.

Que cette rencontre, en son point de résistance le plus élémentaire, ait été perçue comme une expérience de l'âme (Descartes), de la Raison (Voltaire), de l'Esprit absolu (Hegel), du néant (Nietzsche), etc., devrait peut-être inciter à y voir une variable inconnue de l'équation, contrairement à la philosophie classique qui en fit la seule dont l'évidence pouvait d'emblée être présumée acquise. Toutefois, elle implique minimalement que l'on fasse jour à une singularité coincée dans une tension irrésolue entre l'historicité, les conventions d'époque et un « quelque chose » qui ne s'y réduit pas totalement sans que l'on sache exactement ce que c'est, car sa présence se manifeste à la manière d'un symptôme, plutôt d'une trace mêlée à celle qu'ont laissée tant d'autres. Et c'est justement à cause du caractère incomplet de l'absence, y compris celle de tout auteur, que l'objectivation n'est pas l'objectivité, que sa rigueur circonscrit un programme inachevé, bref que cette trace d'une certaine subjectivité comporte la double dimension d'une limitation et d'une possibilité. Limitation qui fait du sujet non pas un « résidu » ou un spectre à abattre, ni celui qui croit n'avoir que des « idées claires et distinctes » sur toutes choses comme chez Descartes, mais un terme de la complexité inhérente à toute représentation. Possibilité parce que le défi qui émerge est bien celui de la transfiguration du sujet, de *solution* qu'il était pour la philosophie humaniste et dont l'impulsion critique des sciences sociales a bien servi à mettre en doute la validité en un *problème* à penser devant lequel la perspective de résolution, s'il en est une, risque davantage d'interpeller d'autres problèmes que de clore le débat.

Si le sujet était, en outre, entièrement aveugle aux forces dont il résulte, complètement réductible à son contexte de surgissement, la réflexion critique elle-même — dont Foucault avait d'ailleurs si bien acquis la maîtrise — serait mise en péril et, avec elle, le dégagement des possibles interprétatifs. La facticité de sa récusation ne doit pas tromper malgré sa livrée souvent déclamatoire. L'ultime tronçon de l'œuvre, celui qui s'ouvre avec *l'Histoire de la sexualité*, paraît de part en part marqué par un renversement, traversé par l'irruption d'une préoccupation révélatrice, notamment par une pensée de l'éthique comme pratique de soi. Ainsi, Foucault creuse plutôt qu'aplanit l'hésitation déjà présente dans *Surveiller et punir* où la dépouille du sujet coexistait avec l'évocation d'une subjectivité *a contrario*, virtuellement discernable au-delà des murs de l'univers carcéral. Ainsi, l'émergence de soi sous les registres d'un « souci » et d'un « plaisir » — pour reprendre la terminologie utilisée dans les titres de ses deux derniers [27] ouvrages — présuppose un dédoublement et, corrélativement, une faculté de juger, parce qu'elle laisse entrevoir un principe de satisfaction, forme suprême de la subjectivité.

L'échec du volontarisme foucaultien à interroger le sujet ne fait cependant pas qu'organiser une déchéance. Malgré l'argumentation dont il procède (Foucault, 1969b), le syndrome du rejet est doublement codé : d'une part, sur sa fonction d'exclusion ; d'autre part, sur celle de sa contre-normalisation, inhérente à ses conditions de production, voire de justification. Il conduit ainsi à l'instauration d'un mode de régulation, d'un « ordre du discours » qui recouvre certaines caractéristiques du sujet, sinon finit par récupérer l'autonomie qu'on lui connaissait. Si le progrès dont Foucault permet l'avancée décisive est bien celui de faire du discours une force au sens plein du terme dans un régime d'échange intersubjectif et de montrer que ce carrefour où tout passe — où tout se passe finalement selon lui — ne peut jamais être véritablement éclairé par la perspective du « reflet », il n'en reste pas moins que l'écriture se fait indirectement accueil d'un legs de provenance suspecte.

D'une part, le discours reprend les attributs fonctionnels de cette « dernière instance » que devient l'énoncé et s'incarne comme un lieu d'épiphanie d'où surgit ce que l'on pourrait appeler une « subjectivité sans sujet ». Or, tout en reconnaissant autant la nécessité de soumettre à la critique la notion d'auteur que la vanité relative de sa signature,

l'élévation de l'écriture au rang d'une *causa prima* présente l'inconvénient peut-être insurmontable de n'éviter le sujet que pour prêter à l'œuvre — d'abord conçue comme un simple espace d'enregistrement d'interférences variées — « un pouvoir démesuré de sommation et d'inauguration du Sens » (Marie, 1988, 318). Le processus en acte ici est bien celui d'une fracture, de la constitution d'une faille persistante qui désolidarise irrémédiablement le discours de ceux qui l'énoncent, puisque ces derniers ne sont plus que des épiphénomènes du contexte socio-historique dont leur expression, inerte et servile, n'offre qu'une corroboration. Une telle procédure de traitement du destin tragique du sujet, hier érigé en une instance supérieure, procède assurément d'une vision isolationniste de la détermination et ne fait que corriger [28] ses excès par un déplacement de son champ d'exercice. De plus, elle engage incidemment une stratégie de diversion en laissant croire que l'élimination d'une conception du sujet ne peut que coïncider avec celle du problème qu'il pose.

D'autre part, l'investissement du discours comme une force étrangère à toute injonction extérieure à sa logique, voire à l'influence d'individus concrets, recourt à des modes d'intelligibilité du texte qui empruntent curieusement les qualités d'une personne physique. Ce transfert sollicite ce que Frank (1988, 11) nomme le « paradigme de la subjectivité autoréflexive », c'est-à-dire des catégories élaborées pour rendre compte d'opérations intellectuelles, précisément cognitives d'êtres humains et que n'ont pas, de toute évidence, des énoncés objectivés dans des supports matériels. Or, la légitimité d'une telle transposition est viciée d'avance par ce fait banal, mais pourtant escamoté par une interprétation quelque peu précipitée, qu'un texte ni ne parle ni ne réfléchit. D'ailleurs, la confusion s'ouvre généralement en abordant le texte comme s'il était prédicable des initiatives du sujet en lui-même, susceptible de se transformer en une substance abritant une pensée qui lui soit propre et agissante sur le monde. Elle se reconnaît chez Derrida, comme le rappelle Frank (1988, 11), à travers la luxuriance des désignations qui magnifient le texte, le langage, l'écriture, etc., jusqu'à leur prêter des finalités et à en faire de singulières abstractions. Cette propension est, du reste, tout à fait compatible, chez lui, avec l'idée selon laquelle il n'y a pas de « hors-texte ». Foucault ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit que l'« être du langage n'apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet » (cf. Mar-

got, 1984, 4). Si l'insinuation d'une ontologie du langage peut bien ne constituer ici qu'une manière rhétorique de forcer le trait, elle se révèle toutefois impuissante à contrer les véritables glissements sémantiques qu'elle engendre. Le premier d'entre eux se situe, en fait, dans une tendance à céder du terrain à une certaine forme d'anthropomorphisation du texte, attitude dont Foucault avait, en outre, si vaillamment contribué à dissiper les ravages dans ses proclamations de la « mort de l'homme ». Il s'ensuit qu'un second malentendu peut naître à travers une réification corrélatrice des sujets dans les productions mêmes du langage.

[29] Du sujet au texte : la « dissémination » de l'un par l'autre et la présence d'un jeu d'interface diffus ne s'épuisent cependant pas que dans la reprise des apories d'une logique en d'autres mots. La destitution de la notion d'auteur débouche aussi, chez Foucault, sur un déni de l'individualité au profit d'un principe de multiplicité dont le discours permet la synthèse, puisqu'il est défini comme ce point de transit où s'agglomèrent profusément des forces de toute provenance. Cette dimension fusionnelle non seulement contrarie la vision romantique qui confine l'écrivain au splendide retranchement d'une activité de création, mais représente implicitement une façon d'établir une nouvelle convention de reconnaissance de l'intersubjectivité. À la limite, elle met en place un mode d'interlocution qui ne serait plus basé sur une conversation entre des monades, ces sujets individuels que la modernité en général, le libéralisme en particulier ont célébrés comme l'apothéose de l'humanisme, sinon de l'humanité. Dès lors, l'œuvre acquiert un pouvoir d'évocation et sa fonction paraît dédiée à l'accomplissement d'une libération non pas du capitalisme et de ses avatars, mais de l'intimité aliénante du sujet.

Le projet qui se dessine en l'occurrence est bien celui de tenter de rendre l'objectivation — incluant celle du sujet — à une pure condition d'objet. Voilà peut-être l'une des raisons pour lesquelles certains (Le Bon, 1967) ont poussé la critique jusqu'à voir en Foucault un « positiviste désespéré ». Sans avaliser le radicalisme d'une telle affirmation, deux périls guettent néanmoins le procédé foucaultien. Ils oscillent entre les antipodes d'une même contradiction : d'une part, l'identification au phénomène observé comme conséquence ultime de la discréditation du sujet nécessite logiquement que l'auteur soit lui-même un sujet pour pouvoir en parler de l'intérieur, sans quoi

l'objectivation ne pourrait que réactiver l'extériorité du locuteur ; d'autre part, si ce dernier prétend assumer autoréflexivement l'effacement de son propre visage de manière à n'être plus un sujet, il ne peut le faire que par le recours à une médiation métalangagière dont la transcendance et le caractère ininterrogé le poussent *de facto* dans le piège de la circularité du regard se regardant lui-même.

L'IMPASSE DE L'HUMANISME ET DU NIHILISME

[Retour à la table des matières](#)

[30] L'intelligibilité du sujet est donc soumise à ce que Ricoeur (1990, 11) appelle le « primat de la médiation réflexive » par lequel seulement les équivoques de la présence souveraine et de l'absence radicale peuvent être contournées dans leurs effets similaires. D'un côté, la remontée vers le sujet jusqu'à son point de bourgeonnement premier *in statu nascendi* se heurte fatalement à l'impossibilité de le faire coïncider avec lui-même en un décalque à conformité intégrale. À supposer qu'elle puisse être possible, une telle représentation de la subjectivité conduirait à sa disparition, car l'harmonie conquise serait suffisante et rendrait définitivement superflue l'idée même de la penser. Or, pour que le gage de l'ipséité, d'une présence-à-soi immédiate puisse être tenu, il faudrait que le sujet soit capable de concilier simultanément et de façon non contradictoire la double position de preneur se prenant, de penseur se pensant. Vecteur privilégié de cette aspiration à la tautologie de l'identité, le thème de la « conscience de soi », si cher à l'interprétation cartésienne de la subjectivité, achoppe implicitement sur une dispersion, sur un décalage irréductible qui accule toujours à la dissociation entre un « je » sujet et un « je » objet, bref à la perte de l'unité. La non-identification au phénomène observé n'est donc pas un choix, mais un destin ; une condition de la réflexivité.

De même, la séparation entre un *homo noumenon* et un *homo phaenomenon*, pour reprendre des catégories kantienne, déplace plutôt que résout la nature du problème, dans la mesure où elle sauvegarde le principe d'ipséité en le reportant vers des cimes non accessibles à la connaissance. L'impossible transitivité entre les types de sujet,

transcendantal et empirique, s'opère sur le fond d'un découplage qui maintient l'intégrité d'une subjectivité supérieure et inobjectivable dans une phénoménalité quelconque. Sur cet aspect précis, le sujet kantien rejoint, bien que par un chemin différent, celui de Descartes, parce que son intelligibilité se voit toujours ultimement fondée sur la souveraineté d'une perception pure dont le concours ne cesse d'être [31] revendiqué pour cautionner la production du sens dans le rapport-au-monde. La tentative de faire se correspondre l'origine et la manifestation de la subjectivité ne mène nulle part. Au surplus, elle relègue à l'inanité l'idée que le sujet puisse prétendre à une familiarité avec lui-même *ab initio* autant que *post initio*. Pour ce faire, une faculté d'ubiquité lui serait essentielle pour qu'il se situe dans l'antériorité logique de lui-même, de manière à pouvoir assister à sa connaissance en définissant synchroniquement la nature de son rapport avec elle. La familiarité n'advierait également (Frank, 1988, 41) que par la suppression de cet « écart temporel » qui ne procure jamais que l'image de ce que l'on croit avoir été dans l'instant qui précède la formulation d'un tel jugement. D'où la préséance de la mémoire comme médiation qui renvoie perpétuellement non à soi, mais au souvenir de soi (Kaplan, 1988, 38).

D'un autre côté, contre le nihilisme qui anéantit toute forme de subjectivité en la dissolvant dans le texte, la sortie du cercle argumentatif qu'il entraîne doit aussi passer obligatoirement par la question du jugement des conditions de possibilité de l'absence, astreinte qu'elle est à la normativité d'un projet de dépersonnalisation. L'archéologie de Foucault échoue précisément en ce qu'elle se contente d'un silence sur son propre regard. Car l'absence ne peut être jugée telle qu'à partir d'une extériorité qui ramène transcendentale ce qu'elle cherche à exclure. Dès lors, ce référentiel négatif en fonction duquel elle acquiert son statut et sa portée la condamne invariablement à demeurer sous la dépendance de son contraire : la souveraineté du sujet qui lui sert de point d'Archimède, sinon lui inspire, à l'occasion, un certain radicalisme. Que tout régime d'écriture soit une itération infinie, une « répétition » (Giovannangeli, 1979) du sens dont le rapport au sujet reste ambivalent, que la frontière qui sépare le locuteur du destinataire s'avère finalement beaucoup plus indécidable qu'on le croyait ne devrait pas inviter à aborder le texte comme s'il était engagé dans une réflexivité dont il serait justiciable. La permutation du sujet par le tex-

te commence bien par l'accumulation des marqueurs de l'anonymat. Elle fait aussi du discours une narration sans signataire d'où n'émergent, de ce théâtre [32] d'ombres, que des formes dérisoirement vacillantes. Mais la dépersonnalisation s'arrête au mitan de son programme et bascule vers un nouveau « sujet », car ses promoteurs finissent par raisonner, comme disait Nietzsche (1973, 48), « selon la routine grammaticale » qui interpelle constamment les attributs de la première personne : ce « je », finalement ni soi ni autre, puisque choisir entre ces deux options interdépendantes de la polarité, c'est toujours hypostasier une même rationalité de référence.

La « mise en abîme » du sujet, si l'on accepte de recevoir cette expression en dehors de son champ d'usage strictement littéraire, relève, à l'examen, d'un exercice intellectuel situé dans un ensemble de présomptions dont l'évidence n'est pas le lot. Le procès dont elle résulte ne dépasse guère le registre de la pétition où se mêlent à la fois le réquisitoire et l'esquisse d'une intersubjectivité parallèle. L'argument contre l'unité du sujet se limite lui-même par l'unité de la perspective avec laquelle il est énoncé. La réévaluation critique de la notion d'auteur ne sert pas seulement à établir le protocole de la présente écriture et à mettre en scène la part indéterminable de subjectivité qui la traverse comme condition même de l'interprétation. Bien qu'ancillaire au sens strict à une étude philosophique de l'idéologie, son déploiement permet préalablement de comprendre le statut du sujet qui s'y joue et, à travers lui, la question centrale du devenir des représentations, de leur mode de renouvellement autant que du corpus argumentatif mis de l'avant pour annoncer leur finitude. Le mot d'ordre qui marque d'ores et déjà l'acquis principal de cette critique qui, par ailleurs, juge aussi inutile que dangereuse la contre-plaidoirie d'un « éloge du sujet » (Sichère) ne peut plus être celui qu'eut Heidegger pour dévoiler l'être dans sa philosophie antifondamentaliste : « Il n'en est plus rien. » Lui serait donc préférable une sentence moins immodeste qui, à propos du sujet, stipulerait plutôt : « Nous n'en savons plus rien », de manière à refuser deux excès de certitude : celle du pauvre savoir de sa grandeur (humanisme) ; celle du grand savoir de sa pauvreté (nihilisme).

DÉDOUBLEMENT ET CONTINGENCE : LA PÉRENNITÉ DU DIFFÉRÉ

[Retour à la table des matières](#)

[33] Le contournement de ces difficultés force à assumer un certain nombre de conséquences susceptibles d'ouvrir le balisage méthodologique d'une philosophie de l'idéologie orientée vers une problématisation du sujet. D'abord, le sujet ne peut jamais être égal à lui-même. La référence à soi s'engage toujours par un *différé* perpétuel que l'objectivation, en tant que catégorie relationnelle par excellence, cristallise en un *dédoublement* qui ne saurait être résorbé. Le dédoublement se comprend comme l'avènement d'une multiplicité dans la représentation. Ensuite, toute perspective de réconciliation ou de recouvrement ontologique de la subjectivité est vouée à l'échec, nullement à cause du néant qui en serait la quintessence dérisoire, mais par l'impossibilité d'y avoir accès pour constater tant sa vacuité que sa plénitude. De plus, ce n'est donc que par présomption de méthode et guère par le trompe-l'œil d'une ontologie négative que l'on peut considérer le sujet comme étant toujours « hors de lui », sans figure essentielle et « sans qualités » (Musil, 1956). Ainsi reléguée à une désubstantialisation, la clarification de son statut ne dépend plus de ce renvoi à la transcendance d'un sujet synthétique — comme chez Kant par exemple — dont il serait la dérivation ou l'approximation, mais simplement à ses manifestations, à son appréhension comme événement dans une forme d'expression. L'événement n'est assurément pas celui que Frank (1988, 64) finit par attribuer, non sans idéalisme, à une conscience de soi immédiate et spontanée. Au contraire, il correspond à ce qui advient et résiste dans le discours, à ce dont celui-ci se fait garant en imputant à « quelqu'un » ou à « quelque chose » des attributions de subjectivité ou des responsabilités devant le monde et l'action. Par exemple, même si un sujet d'imputation n'est pas toujours explicitement nommé, dès que l'on dit ou insinue qu'une chose ou une non-chose agit, influence, exécute, transforme, etc., il en découle nécessairement[34] que l'énoncé travaille dans l'horizon du problème de la subjectivité, laissé entier, répétons-le, après la défaite de celui qui en assumait la souveraineté.

Parce que la subjectivité ne se donne jamais, tout comme l'objectivité du reste, son caractère insaisissable invite à ne porter attention qu'à ses modes de représentation et, ainsi, à se replier sur une pragmatique du sujet. S'y trouvent renvoyées dos à dos les spéculations sur l'existence ou l'inexistence du signifié qui se cache derrière ce « vieil et illustre "je" », pour reprendre l'expression de Nietzsche (1973, 48), au profit d'un découpage qui ne retient que les manifestations du sujet pour en discerner les mécanismes de fonctionnement. En d'autres termes, seules ses incidences livrent cet inconnu notoire non pas à sa situation véritable, ni à ce rôle de légitimation qu'on lui reconnaissait naguère, mais à son opérativité effective, à cette activation qu'il exerce et qui conditionne à divers degrés davantage que détermine rigidement le lieu où il est fait événement. C'est ainsi que l'absence accède à une certaine forme de présence dans le discours qui en constitue la mise en jeu en la révélant comme trace. Sans vouloir court-circuiter la démonstration avec des comparaisons hâtives, disons que le sujet philosophique de la modernité ne peut se laisser appréhender que de façon homologue à la catégorie de « Dieu » en sociologie des religions vis-à-vis laquelle, d'ailleurs, il figure historiquement peut-être comme le seul véritable successeur : un ineffable qui ne comporte ontologiquement nul intérêt scientifique, sauf en tant qu'il bouleverse les représentations en y assumant le risque d'une identité, d'une exposition de soi.

Maints philosophes parleraient sans doute d'une « transcendance dans l'immanence » pour qualifier la multiplicité constitutive du sujet. Si l'expression rend compte de cet aspect relationnel par lequel le sujet fait événement dans la manifestation d'un discours, elle renouvelle toutefois les écueils qu'il faut justement éviter. Son articulation ne peut être admissible que si elle ne se fonde pas sur l'hybridation de deux substantialités : celles d'une idéalité et de l'être, ces termes d'une même polarité auxquels correspondraient respectivement des statuts de transcendance et d'immanence. Ce n'est donc pas parce que deux [35] variations, précisément deux niveaux de fixation ontologique s'amalgament, voire se télescopent dans une même stratégie de représentation que les difficultés que chacun d'eux comporte peuvent s'annuler pour autant. Au contraire, la désignation du sujet, telle qu'il faut en restreindre la portée ici, ne le doit ni à des conceptions *a priori*, ni à un ordre des choses incarné dans des régularités empiriques,

dans une systématique d'objets régie par la stabilité d'une puissance externe. Elle dépend plutôt d'une entité sans répondant, mais dont le mécanisme de référence à lui seul, en présupposant l'existence de ce sujet, le fait apparaître dans une configuration de l'histoire.

Dans cette optique, le sujet peut être appréhendé comme une *fiction objectivée par dédoublement dans la contingence d'une multiplicité de relations*. Il s'agit moins d'arrêter une définition stricte que de déterminer un statut — sans autre ambition que les besoins de ce propos — à partir d'une primauté méthodologique concédée au processus même de la manifestation du sujet aux dépens de cette entité tout au plus hypothétique à laquelle il renvoie. Le recours à la notion de fiction permet de déjouer la présomption d'antécédence du sujet en tant que référent premier et de montrer que le dédoublement ne le dévoile que dans la mesure où il s'en éloigne. L'idéologie exercera puissamment cette fonction d'assigner un sujet en lui imputant l'histoire, de combler le différé de sa représentation en donnant un sens à son « déficit d'existence » dans le but de faire coïncider une spéculation ontologique (l'être) et une anticipation émancipatrice (le devoir-être). Cette inscription dans la contingence d'un devenir fait du sujet une singularité protéiforme, éminemment versatile selon la diversité des situations et des thématisations de l'action. La panoplie des rôles auxquels tel ou tel agent (individuel ou collectif) est amené à exercer dans la construction de l'image des uns et des autres témoigne de cette adaptabilité sans limite et de la pluralité des figures du sujet que l'on produit davantage que représente. Les constructions symboliques qui en découlent ne peuvent alors devenir intelligibles qu'en tant que récits (identificatoires) ou énoncés (idéologiques) dont l'apparition ne le doit jamais qu'à la seule transposition, sous forme discursive, ni de l'individualité du sujet, ni de l'historicité de ses rapports intersubjectifs. Il s'ensuit qu'il faut dissiper l'assimilation du sujet autant à l'individu (ato[36]misme) qu'à des ensembles abstraits (communautarisme) en montrant que l'acception retenue ne correspond ni à une personne physique, ni à la société.

Bien que la subjectivité ne s'établisse qu'à travers un phénomène de relations, sa compréhension n'implique aucune référence implicite à une sorte de séquence d'expression selon laquelle il y aurait nécessairement passage d'une singularité (individuelle) à des formes (collectives) d'intersubjectivité. Une confusion persistante associe, depuis

Leibniz (Renaut, 1988, 60-62 ; 1989, 115-141), sujet et individu, et le désarrimage de ces deux catégories ne peut que conduire *de facto* à la remise en cause de toutes les critiques philosophiques de la subjectivité qui se sont fondées sur cette assimilation, notamment celles de Heidegger et de nombreux théoriciens de la postmodernité. Ni dans ses œuvres ni dans ses lettres, Descartes ne recourt aux mots sujet et individu pour désigner le titulaire de son cogito, du moins nullement dans le sens où ils sont aujourd'hui reçus, quoi qu'il soit toujours réputé comme celui qui signât véritablement leur acte de naissance (Judovitz, 1988). La réduction de la subjectivité à l'exercice d'une conscience monadologique ne sera une tendance dominante de la modernité qu'au prix de peindre l'image d'un sujet entier et indivisible. Les attributions d'irréductibilité et d'autoréférentialité auxquelles l'appréhension de l'individu est toujours associée confortent nécessairement le culte volontariste du libre arbitre, cette détermination dont il serait à la fois la source et le point d'aboutissement. Or, une telle vision de la subjectivité doit faire le sacrifice du non-isolement concret de l'individu, de sa dépendance envers la gamme des conditions dont il résulte, lesquelles surgissent pour une large part de son *Mitsein*, de son être-avec-autrui. À cet égard, il est toujours sollicité par des éléments externes, par des forces diffuses, par des normes informulées, par des rôles et des contrôles incontournables, par la puissance que le langage exerce sur lui, par des conflits, bref par le simple fait de ne pas constituer un système fermé de représentation. Par contre, tous ces facteurs exogènes ne s'agglomèrent pas non plus par alchimie métaphysique en une constellation de forces abstraites, ni ne peuvent être considérés comme s'ils étaient susceptibles d'exister sans le support de personnes tangibles qui les font agir en se les appropriant.

[37] La difficulté à laquelle livre la pensée de Foucault, et des structuralistes en général, est justement de laisser entendre implicitement qu'il y a une totalité en acte, une puissance qui, quoique bâtie sur des discontinuités irréductibles à toute sommation, n'en fonctionne pas moins comme un poste de pilotage automatique où des forces se croisent toutes seules, machinales et réfractaires à l'emprise de quiconque. Si cet automatisme était avéré, il reproduirait à un autre niveau les apories de l'individualité : la complexité du sujet déborde toute réduction au monolithisme. Comment donc sortir du dualisme entre l'humanisme et le nihilisme, entre l'individu et la société ? Le

renvoi à l'étymologie et à des partitions sémantiques trop rigides consacre plutôt que liquide la confusion et risque, du reste, de faire proliférer les équivoques.

NI AUTEUR, NI ACTEUR : LE SUBJECTUM COMME AGENT

[Retour à la table des matières](#)

a / Le *subjectum* associe effectivement l'irréconciliable et fixe tant sa signification d'origine que ses usages historiques dans une antinomie implacable. Pris à la lettre, il qualifie d'abord une *sujétion*, une soumission particulière à une forme d'autorité : « Paul est sujet du roi », par exemple. Dans un sens plus large que celui de la philosophie politique, cette condition d'asservissement désigne la situation générale de tout sujet en tant qu'il se trouve inscrit dans une relation subalterne par rapport à des puissances qui le contrôlent, fussent-elles des représentations, des discours, des idéologies, etc. Ensuite, par un retournement sémantique complet, le *subjectum* décrit également la mainmise du sujet sur le monde, cette assomption consciente et active par laquelle il effectue un *assujettissement* de son environnement à ses modes d'action et d'expression, à sa capacité non plus de subir une loi, mais de la produire. Sichère (1990, 54) note cette « béance radicale » à laquelle est confrontée toute la philosophie en général après l'âge classique, mais qui départage particulièrement deux significations du même terme, respectivement illustrées, ajoute-t-il, par le sujet du *Contrat social* de [38] Rousseau et par celui que les *Confessions* mettent en scène. Des polarisations idéologiques gravitent autour de cette contradiction et se figeront, surtout aux XIX^e et XX^e siècles, dans le cantonnement des philosophies d'inspiration marxiste et libérale, laissant entrevoir un sujet soit soumis par des déterminations matérialistes, soit engagé dans l'affirmation de ses libertés individuelles. Différentes catégories peuvent être retenues pour camper la désignation classique du sujet d'un côté, puis pour définir les modalités d'une nouvelle configuration de l'autre.

b / Les notions d'*auteur* et d'*acteur* circonscrivent, pour les besoins de ce propos, les deux positions antithétiques du *subjectum* et reproduisent l'ambiguïté de son dispositif, voire les impasses de son

statut. Dérivant toutes deux de l'*auctor*, elles se disputent leur positivité autour des principes d'autonomie et d'hétéronomie, d'individualité et de solidarité. L'auteur, d'une part, est celui qui, ne se posant qu'en tant que locuteur dans tout discours, fait conséquemment autorité — *auctoritas*. L'acteur, d'autre part, n'occupe jamais que la place d'un destinataire, parce que sa fonction consiste à reproduire, à rejouer incessamment un texte écrit par d'autres, à s'abolir pour s'y conformer ou à n'être que la copie d'un original se situant forcément ailleurs. Il s'offre en quelque sorte comme le théâtre d'une impulsion externe. Toutefois, les positions philosophiques du sujet ne se ramènent pas qu'à la stabilité de deux catégories linguistiques, encore moins à l'invariance d'un sens étymologique dont la seule référence à l'acception première ne procurerait tout au plus que l'équivalent lexicologique du « mythe de l'origine ». Les exclusives qui surgissent ultimement du *subjectum* forcent à le penser autrement qu'à travers le duel sans dénouement du déterminisme et du volontarisme, aujourd'hui repris avec vigueur dans cette mêlée générale où s'entre-déchirent les discours de la modernité et de la postmodernité.

c / Les représentations de la subjectivité que suggère l'usage courant des notions d'auteur et d'acteur perdent d'emblée leur univocité inhérente dès que l'on considère qu'un sujet peut occuper, simultanément et sans la moindre contradiction, ces deux rôles et une variété infinie d'autres. Paul n'est pas que sujet du roi : il construit son rap[39]port-au-monde à travers des liens complexes, des croisements inextricables où des relations et des forces s'entremêlent confusément, bref il se voit littéralement sollicité par un kaléidoscope de fonctions qui pluralisent constamment son inscription dans l'historicité (Smith, 1988, xxxiv). Sa condition de producteur de subjectivité, il ne l'accomplit toujours que par cette rotation ininterrompue suivant laquelle il remplit alternativement des postes de dominant ou de dominé, à des degrés divers et sans que ces dispositions ponctuelles et locales ne fassent l'objet d'une promulgation qui ne soit pas amendable à son tour. Paul est une multiplicité de relations. Nul ne saurait dire ce qui lui est réellement propre en dehors de cette contingence advenue à la représentation. Ses identités ne le pourvoient que de plumages aléatoires, revêtus au gré de ses humeurs ou des occasions, fussent-elles professionnelles, civiles, sociales, etc.

Une sorte d'éclatement du *subjectum* se profile à l'horizon, on le voit bien, là où le libéralisme l'avait confiné à des interactions atomistes d'individus, là où le marxisme le distribuait en des liens abstraits et divisés en deux classes, l'une assujettie, l'autre suggérée comme sujet de l'histoire. Ce dont il s'agit ici consiste bien à ouvrir l'exercice de la subjectivité sur un jeu de réciprocité, sur un mécanisme d'équivalence latente et de réversibilité perpétuelle des rôles, à briser l'identification entre ces derniers et ceux qui les tiennent. Le refus de toute spéculation substantialiste sur le sujet, contrairement à ses nombreux nécrologues qui la perpétuent sur un mode négatif, n'est pas, en effet, un exercice de réfutation, mais de désarticulation entre une prétention à l'être et une pragmatique de sa fonction. Cependant, les relations n'existent pas sans Paul, ni lui sans elles. Leur existence ne témoigne pas de son épuisement ontologique, mais disent simplement ce qu'il est advenu en tant que présence effectuée. Elles sont le champ de ses dépendances et de ses possibilités. Et en retour, Paul ne les crée pas de toutes pièces, car il les recueille pour une bonne part en tant qu'elles sont « déjà là », objectivées par des actes antérieurs et disponibles pour son insertion. Il n'est toutefois nullement un silence dans le bruissement perpétuel de leur production, car il s'y manifeste, s'y bute à l'occasion en travaillant contre elles. Au sens strict, il s'y expose, justement en se posant en [40] dehors de lui-même. Il se voit continûment altéré par la façon de s'y mouvoir, d'y être d'une certaine manière entraîné, à la fois pris et transformé par l'impulsion de son propre mouvement. Une lecture unidimensionnelle du sujet n'est donc plus soutenable, puisqu'il y est toujours pour quelque chose dans le rapport à ses représentations.

Plus féconde peut-être, son appréhension en tant qu'*agent* de ses rôles permet de situer sa pratique de médiation comme une transaction sans relâche entre des mandats qu'il acquiert avec ou contre son gré, d'une part, et, d'autre part, des modes de structuration de l'action ou, de manière générale, des contingences dans lesquelles il se trouve. Le sujet, en tant qu'agent, est celui qui s'interpose, agit et se laisse agir, devient une instance remarquablement versatile, toujours occupée par intérim entre différentes occurrences de dédoublement ou d'objectivation d'identités contradictoires. Le concept d'agent ne peut être repris qu'en le purgeant d'abord de toute visée émancipatrice ou polémique, notamment de cette disposition sémantique que lui confère

Smith (1988, xxxv) en le déclarant mû *a priori* par une éthique de la « résistance à l'idéologie ». Selon un sens plus neutre, certes moins empreint d'héroïsme, il faut davantage en orienter la portée vers la description de cette pratique d'intercession et de négociation entre des incitations diverses. Cet usage ne le réduit nullement qu'à un compromis édulcoré et obtenu simplement à égale distance des notions d'auteur et d'acteur, mais bien à la mise en jeu d'une dynamique d'infléchissement plutôt que de détermination univoque, d'échange plutôt que d'imposition unilatérale, de mouvement et de redéfinition incessante plutôt que de fixation dans une seule région d'accueil possible du *subjectum*.

d / Les notions de *position* et de *situation* peuvent également servir à délimiter, toujours pour le découpage théorique de cette interprétation, les cadres à l'intérieur desquels se dessine la subjectivité de l'agent. Non pas une surface de réception de la conscience ou de son nébuleux préambule, l'inconscient, mais un champ d'historicité où des liaisons s'effectuent, des réglementations se formulent et, en conséquence, des hiérarchies symboliques apparaissent. La position désigne le *statut d'un sujet objectivé par des règles en relation avec des situations*. Les [41] règles sont des prescriptions dont l'objectif consiste à élaborer un dispositif de structuration des représentations et à induire des énoncés en référence auxquels des revendications identitaires surgissent : « Je suis ceci et non cela. » Si une position est toujours différenciée de son occupant, elle ne le reflète jamais, sans pour autant lui être totalement étrangère. Susceptible d'être investie par une pluralité d'agents dans les limites des règles s'y rattachant, elle obéit, en corollaire, à des principes de mobilité et d'interchangeabilité, de sorte que le sujet qui en est titulaire demeure toujours hétéromorphe aux productions qu'il engendre à travers elle.

La fluidité et la multiplicité des positions du sujet ne signifient pas qu'il puisse les choisir, ni qu'il doive les subir, mais témoignent surtout du caractère problématique des modes d'incarnation de la subjectivité. On aura reconnu que l'acception de cette notion n'a rien à voir, de toute évidence, avec celle de Pierre Bourdieu chez lequel le pandéterminisme de son usage mène à des identifications repérables à la limite dans des organigrammes. Un certain structuralisme aidant, la compréhension qu'il en donne passe par un décryptage des pratiques de l'économie et de la culture. Foucault (1969a, 150) utilise cette no-

tion visiblement dans une foulée nietzschéenne et lui ampute une partie de son potentiel en la confinant, en cohérence d'argumentation, à la même univocité que sa répudiation de l'auteur. Dès lors, ensevelie sous l'épaisseur du contexte, la position, chez lui, donne l'impression d'être enfermée à l'intérieur du jeu d'une totalité mue par la logique du pouvoir et de son éternel retour. Or, tous et chacun peuvent, par exemple, être sujet du roi — et n'ont pas le choix de s'y soustraire le cas échéant ! —, encore que l'agent de cette position ne soit pas complètement dépourvu d'influence réciproque sur le système qui l'intègre, voire qu'il ne faut jamais exclure qu'il puisse le transformer moyennant certains facteurs propices. Cette éventualité dépend de la contingence et de la fluctuation des conjonctures. Ainsi, une position n'existe pas dans un vide, ni ne relève que d'elle-même. En fait, elle ne peut être prise qu'en rapport à des situations particulières.

La situation est un *ensemble de conditions objectivées en relation avec des positions*. Une condition renvoie à ce qui est proposé sous la double [42] dimension d'un état de fait et d'un préalable encadrant la production des circonstances et des événements. Elle n'a rien d'une pure contrainte de l'extériorité, parce qu'elle relève inévitablement d'une thématization du monde et de l'action. La situation, c'est toujours « quelque chose » vue par « quelqu'un » ; la consignation d'une interprétation singulière et non pas d'une instance autonome. Elle est le champ de composition du sujet. Ses formes s'offrent littéralement comme un espace (non topique) où s'insinue la perspective d'une subjectivité, c'est-à-dire d'une position. Dans la proposition « Paul est sujet du roi », il n'y a pas que la modalisation de deux subjectivités distinctes, mais la référence à des conditions objectivées à partir desquelles la situation devient ceci et non pas cela. La tension qui s'esquisse ici n'est pas une récidive des catégories binaires de sujet et d'objet sous un autre lexique, moins encombrant. Bien au contraire, il faut plutôt y voir l'argumentation de leur commune impossibilité, parce qu'elle met en scène des processus et non des substances, des déportations et non des figures, des dédoublements et non des identités.

Désinvolture au regard de l'ontologie, cynisme pour les humanistes, nihilisme inaccompli pour d'autres, l'essentiel, au-delà des combats d'enseigne, est qu'elle subordonne le régime de sa cohérence à des modulations selon lesquelles les différentes occurrences des positions et des situations se limitent mutuellement, entrent sinon en

conflit, au moins en interdépendance. Il n'y a guère de position qui ne soit inscrite dans des situations, de même que l'inverse : l'une se pose toujours dans l'autre comme un défi, y devient un projet en interpellant une réciprocité, mais finit par lui désobéir, compte tenu de la volatilité et de l'adaptabilité que commandent les circonstances. La disposition de ces éléments, la fragilité de leur contenu somme toute, dévoile bien sûr le travail des ruptures, mais n'annihile nullement pour autant les récurrences, les enchaînements dans lesquels des amalgames de positions et de situations laissent entrevoir des trames lâches ou des continuités en pointillé sur des laps de temps relatifs. L'instabilité absolue d'une position n'inciterait personne à la conquérir, sa fixation dans le rapport étroit à une situation immuable l'en empêcherait de manière rédhibitoire.

[43] Unité ou diversité, durabilité ou fugacité, l'état des choses ne procède jamais de la juridiction de l'une contre l'autre, mais plutôt de leur convocation concomitante dans des relations effectuées par agencement, c'est-à-dire par l'activité d'un agent. Quant à ce dernier, titulaire de la fonction et non de la substance d'un sujet, il faut donc le définir comme *toute entité interposée par des constructions de relations entre des positions et des situations*. La menace qui eût pu émerger de cette acception présentait en quelque sorte deux écueils : soit celui de retourner à une théorie implicite ou même nuancée du « reflet » et de réhabiliter l'infâme par un déterminisme fermé ; soit celui de verser dans ce que l'on pourrait bien nommer une « logique de l'incarnation » par identification au phénomène observé, mystérieuse certes, parce que le sujet ne reçoit pas d'autres traitements que celui d'être simplement promis à une incorporation définitive dans le contexte de son inscription. Dans chacune de ces deux options, le savoir vient se heurter à une butée infranchissable, car il repose sur une espèce de transsubstantiation en vertu de laquelle les positions deviennent dotées d'un esprit où sont pré-assignées des finalités, fixées des programmations closes d'un rapport-au-monde selon un aménagement immuable. La notion d'agent permet de sortir de la souveraineté du sujet sans pour autant la recycler dans un dispositif de remplacement.

Les positions ne sont ainsi nullement des données, mais des *conquêtes*. Et les situations, non des familiarités surgissant au cœur même de leur foisonnement, mais des *définitions*. Or, si toutes deux

ressortissent à des agencements, elles supposent des discours d'interpellation et des procédures destinées à les ancrer dans une phénoménalité pour que la coalescence des relations qu'elles produisent puisse être constituée en une force cohésive. Néanmoins, rien ne garantit toutefois que le travail de l'agent conduise invariablement à ce résultat, ni même qu'il ne maîtrise nécessairement le principe de leur avènement. Car, la structuration des « effets de sujet », infiniment précaire dans le temps, ne répond pas à une causalité linéaire, encore moins à la planification d'un locuteur toujours clairement identifiable.

[44] De la même manière que la subjectivité ne se distribue pas seulement selon les schèmes du *voulu* de l'auteur ou du *subi* de l'acteur, les conquêtes et les définitions ne se résument pas à l'expression de la rationalité substantielle d'un agent qui assumerait logiquement le savoir de ses actes, la stratégie de ses finalités. Par exemple, Paul est une multiplicité de relations à laquelle échappe, en partie du moins, la multiplicité dont il procède. Il ne détient pas l'omniscience de son *être-là*. Et sa seule intention n'est pas en soi une détermination, mais un acheminement vers elle. Puisqu'il ne maîtrise nullement tous les facteurs de son accomplissement ni ne les produit de son cru, le mode par lequel les positions et les situations s'obtiennent paraît irréductible à une téléologie globale. Paul se compromet perpétuellement entre le « déjà là » et le devenir, entre la nécessité et la liberté. En ce sens, ce qui est « pré-posé » se dérobe à l'intégralité d'un plan quelconque, voire à l'idée qu'il puisse connaître tout ce dont il participe. Il ne s'agit pas de la nature des choses, ni de l'inconscient, même pas de la nébuleuse culturelle, mais plutôt du développement de l'objectivation, jamais épuisable par le discours ou réductible à la détermination stricte d'une organisation de l'action.

L'objectivation comme prérequis ne fait pas que dire un objet relatif, elle tient aussi d'une activation probabiliste où des propensions sont suscitées non par basculement mécanique des instances, mais par l'aménagement de différents horizons de possibilités. En conséquence, le travail d'agencement n'est donc réalisable que si des *positionnements* et des *conditionnements* l'y incitent en tant que modalisations aprioriques de l'expérience. Dès lors, la production de la subjectivité ne devient plus l'apanage du schéma finaliste, ni d'une fantaisie sans cadre, car elle surgit comme la conjugaison complexe d'un ensemble de délimitations graduées sans qu'aucune d'elles ne

soit suffisante ou puisse, seule, rendre raison de la fonctionnalité de l'agent. En d'autres termes, comment penser l'historicité de l'agent en dehors de sa démission ou de sa responsabilité exclusive ?

LES TROIS MODES DE SUBJECTIVATION DANS L'HISTORICITÉ

[Retour à la table des matières](#)

[45] Les catégories de positionnement et de conditionnement servent, dans le cadre de cette interprétation, à la reconceptualisation d'un « sujet faible » dont l'activité ne consiste pas à traduire l'authenticité de son existence, mais à transiger entre des relations. Le positionnement est un *discours d'incitation à l'objectivation de l'historicité d'un statut comme préalable à la conquête d'une position*. Un statut constitue ce en vertu de quoi une identité peut être revendiquée en relation avec un contexte, à son tour aménagé d'une certaine façon. Et c'est ce que produit le conditionnement comme *discours d'incitation à l'objectivation de certaines conditions comme préalable à la définition d'une situation*. Ces deux formes de découpage relèvent d'une subjectivité diffuse où l'impossibilité de savoir « qui suis-je ? » le dispute à celle de pouvoir y repérer « qui parle ? », sans que l'effacement de la préséance du locuteur ne soit pour autant la dérivation d'une totalité en acte. Comme médiateur, l'agent relie et relaie à la fois, d'où cette ambivalence qui le caractérise. Par exemple, les médias illustrent ce rôle de positionner des locuteurs et de conditionner l'auditoire à la réception d'un événement. Certes, ils produisent et reproduisent à la fois un influx, conformément à la logique d'une agence qui modalise toujours, fût-ce une parole sans origine assignable du genre « il était une fois », « on dit que », etc.

Cette incitation par laquelle s'insinue une subjectivité non identitaire, préparant des agencements de positions et de situations, peut être affectée, à l'occasion, d'un coefficient ontologique. C'est en prenant le risque d'une imputation de la réponse à un « qui ? » ultime qu'un saut s'accomplit de l'espace virtuel à une pleine pratique de soi comme sujet. Une telle inclination, le cas échéant, oriente, verbe qu'il faut comprendre en son sens strict de donner un sens, une direction au procès de subjectivation en réduisant la complexité de son inscription

dans l'historicité pour l'attribuer à des figures identitaires. Or, le discours sous l'impulsion duquel cette désignation survient dans l'optique de persuader autrui de la responsabilité et de l'imputabilité ultime de quel[46]qu'un s'appelle *idéologie*. La transformation s'explique ici par la clôture de l'interrogation qu'elle déclenche. Elle ne résulte pas d'une subjectivité préalable dont elle serait la dérogation odieuse, mais sert plutôt à l'investir en la figeant par la convocation d'un locuteur autorisé ou par un décret d'accessibilité d'un agent au statut de sujet (auteur) de l'histoire. Dans cette optique, l'imputation de la subjectivité apparaît d'ores et déjà comme un bricolage constant dont les représentations sont le chantier perpétuel et l'idéologie, un des outils privilégiés. Le défi majeur qui s'y impose revient à penser sa transitivité de l'insistance à l'existence, de la médiation à l'immanence. Pareille métamorphose renvoie à ce que l'idéologie cherche à réaliser par la transformation de l'objectivation préalable en objectivité. Ainsi, l'action humaine est souvent moins déterminée qu'on ne le pense, mais les incitations à produire des déterminations, plus fortes qu'on ne le dit.

Toutefois, si le sujet n'a pas les qualités qu'on lui attribue, ni souveraineté ni absence, la réflexion sur son statut doit pouvoir expliquer un tant soit peu le recentrement sur la fonction subjectivante plutôt que sur la très aléatoire solution subjective. Ainsi, pour esquisser, ne serait-ce que schématiquement, la production des manifestations du sujet, il convient de recourir à des distinctions de degrés et non pas de nature. Pour la clarté du propos, il semble utile de rassembler d'abord les considérations précédentes en trois catégories décrivant autant de modes de subjectivation dans l'historicité par lesquels le sujet peut être pensé comme trace et non comme figure dans le développement de l'objectivation, parce qu'il se résorbe toujours dans ses prédicats. D'une part, le positionnement et le conditionnement constituent un *mode d'incitation* par lequel une subjectivation diffuse découpe un champ de possibilités. D'autre part, les conquêtes et les définitions désignent un *mode de relation* dont le déploiement consiste à canaliser des propensions en structurant le monde et l'action. Enfin, les positions et les situations ressortissent à un *mode d'imputation* susceptible d'aboutir à une détermination, entendue comme la rencontre locale et provisoire d'au moins deux séries de probabilités dont l'effectivité dévoile autant la mobilité incessante de l'agent que la limitation de sa

disponibilité. Eu égard à cette subjectivation graduée, le tableau suivant peut servir de point de repère.

[47]

Les modes de subjectivation dans l'historicité

<i>Mode d'incitation</i>	<i>Mode de relation</i>	<i>Mode d'imputation</i>	<i>Enjeux</i>
Positionnements →	→ Conquêtes →	→ Positions	Statuts
Conditionnements →	→ Définitions →	→ Situations	Conditions

Résumons : il n'y a pas de subjectivité en dehors des formes qui l'expriment. Tout au moins, échappe-t-elle aux conditions de possibilité d'une connaissance. Non pas un impensé radical qu'un effort héroïque permettrait de dévoiler, mais un *insu* devant lequel nulle perspective de rémission n'est possible. Le renoncement à un savoir immédiat ne procède aucunement d'une abdication, ni ne laisse présager une défaite quelconque. Il milite plutôt pour un déplacement, précisément pour une réécriture des modes d'intellection du sujet à partir d'un angle de perspective différent. Le défi ne consiste nullement à battre la mesure dans la procession funèbre dont la fin d'une certaine idée du sujet est l'occasion, mais à reproblématiser la fonction qu'il remplit dans le discours. À cet égard, la dispersion du *subjectum* au-delà des notions d'auteur et d'acteur, son ouverture sur des polyvalences et des multiplicités dans l'interdépendance des positions et des situations, elles-mêmes régies par des agencements auxquels incitent des positionnements et des conditionnements, doivent être appréhendées, dans la séquence conceptuelle qui se découpe, comme un renversement du parcours philosophique de son élucidation. Il ne paraît d'ores et déjà plus nécessaire, ni même souhaitable que l'interrogation philosophique soit une conséquence du sujet, sa dérivation essentielle. Car, elle le précède plus qu'elle ne le suit dans le champ des représentations, sans pour autant y oblitérer les singularités de l'agent, la marque indélébile de ce « quelqu'un » — inconnu bien que jamais réductible à un constat d'absence — venant la complexifier et l'enrichir à la fois.

[48]

Soumis à une logique de production et non pas de traduction d'on ne sait trop quoi, le tracé de l'objectivation et du dédoublement n'exhibe plus que des profils dérisoires d'un référent fictif. Toutefois, l'idéologie est l'engagement du combat pour l'exprimer, notamment par l'assignation d'un témoin privilégié dans le procès de l'historicité. Elle conjugue simultanément des discours d'incitation et de relation en vue de produire des déterminations. Et cette traversée [49] des modes de subjectivation ne se franchit que pour les fixer dans l'identité d'un sujet. La réinterprétation critique de ses différentes figures, loin de chercher leur accréditation dans un régime de solutions, invite à les repenser comme un problème qui confronte toujours la philosophie contemporaine. De leurs variations bagarreuses, la modernité fut le théâtre, l'épopée glorieuse d'une conquête, livrée d'abord sur le front de l'utopie, puis dans la cohue des idéologies. Le chapitre suivant servira à réinterpréter la modernité comme une *construction* de la toute-puissance du sujet en vue d'y saisir, de façon critique, les conditions d'émergence de l'idéologie au XVIII^e siècle.

[50]

[51]

**Philosophie de l'idéologie.
Théorie de l'intersubjectivité.**

II. Modernité

La conquête du sujet :
à l'aube de la modernité :
soi et l'autre

[Retour à la table des matières](#)

[51] La modernité est un discours de convocation de l'homme comme auteur de son destin. L'impulsion qu'elle exerce dans le champ philosophique trace la ligne de parcours d'une odyssée de l'esprit qu'amorce, en effet, le surgissement d'une nouvelle représentation de la subjectivité. Son déploiement s'inscrit dans une double exigence de différenciation et d'inauguration. D'une part, il paraît répondre à un désir d'amendement, voire de dérogation, aux conceptions du monde qui, entre saint Augustin et Descartes, avaient assuré non seulement une certaine homogénéité, mais la stabilité relative des univers de signification. D'autre part, le recentrement qu'il opère sur l'entendement de la conscience de soi engage un procès d'appropriation que l'on peut comprendre littéralement comme l'imputation d'un sens propre à l'existence humaine. Ce défi de l'autoréférentialité est bien celui d'un fondement du sujet par lui-même. Il ne se pose que par l'aménagement d'un espace interprétatif en fonction duquel le rapport-au-monde ne sera plus justifié par le recueil d'une loi extérieure et par le devoir corrélatif de s'y soumettre en

assumant le *subjectum* comme la nécessaire sujétion d'un acteur à une puissance tierce. Un tel positionnement « hors la loi », pour ainsi dire, se fait incitation à la produire en se repliant sur soi-même pour y trouver une nouvelle puissance d'affirmation.

[52] Le vertige que procure cette conquête de l'intériorité culmine sur l'absolutisme du « je », désormais promu auteur, mieux autorisé en titre. C'est à la philosophie que revient la charge de penser la grandeur et les vicissitudes de son *être-là*, abandonné dans un horizon que les dieux vont bientôt désertir. L'ambition de ce projet devient alors de livrer l'esprit aux spéculations ontologiques pour dégager le sens de l'être humain et l'action aux injonctions émancipatrices du devoir-être, emblème de la *devotio moderna*. Or, l'utopie et l'idéologie comme discours de l'altérité donnent la mesure *a contrario* du pouvoir de séduction de cet *eidos* de référence que l'on puise dans l'intériorité et dont le recours inlassable dans le façonnement des représentations invite à entreprendre le suivi de sa trace et, particulièrement dans ce chapitre, la critique de sa trajectoire.

Il ne s'agit toutefois pas de définir la nature de la modernité, ni de réinvestir ses fondements, encore moins de l'analyser sous toutes ses facettes. L'ampleur de son traitement ne propose nullement de déborder le rassemblement des éléments nécessaires à une réinterprétation de l'idéologie. L'objectif poursuivi est plutôt d'en circonscrire une signification en relation avec la notion de subjectivité telle que révisée dans les propos précédents. Il vise donc à comprendre, en son cadre général, comment le développement de la conscience de soi et sa manifestation dans l'univers ont indirectement préparé l'apparition de l'idéologie au XVIII^e siècle sous la forme du « je » collectif de la nation. Ses différents volets peuvent être départagés par les interrogations suivantes : quels sont les mécanismes intellectuels de constitution de la souveraineté du sujet moderne ? Comment s'y noue le rapport à soi, au monde et à autrui ? Quels discours offrent une schématisation primitive du mode de pensée idéologique ? Que devient la philosophie lorsqu'elle compromet le doute en appuyant une prise de position du sujet par-delà toute contingence ? En quoi l'utopie est-elle, à la Renaissance, autant l'extrapolation d'une philosophie que l'annonce de l'idéologie ?

INTÉRIORITÉ MODERNE ET OBJECTIVATION DE LA CONSCIENCE DE SOI

[Retour à la table des matières](#)

[53] Le problème de la philosophie moderne du sujet est qu'elle l'*invente* en croyant le *découvrir*. Le partage sémantique entre ces deux catégories spécifie en l'occurrence moins l'origine que l'originalité de son mode d'inscription dans les représentations de l'historicité. Il recoupe effectivement la ligne de démarcation entre les ruses contradictoires du questionnement et la déclaration affirmative d'un principe de réalité érigé en réponse apodictique. Inventer, c'est créer ce qui n'y était pas avant l'acte lui-même. Et découvrir, dévoiler ce qui s'y trouvait. Or la pensée de la subjectivité, qu'annoncent les *Confessions* de saint Augustin et dont la formalisation s'échelonne principalement de Descartes à Hegel sous différentes figures, se forge dans la mouvance du référent ontologique et de la puissance d'attraction de son projet : découvrir le sujet en organisant le dépliement (*ex-plicare*) de ses propriétés essentielles. Bien que les sophistes grecs aient évidemment élaboré cette mise en scène de soi dans l'Antiquité, l'importance qu'ils lui reconnurent ne fut proférée que pour s'en faire rappeler les limites dans un monde obnubilé par l'objectivité des dieux et des lois. Il ne s'agira plus de dire que « l'homme est la mesure de toute chose » comme Protagoras, mais de prendre sa mesure en ouvrant le témoignage sur l'intériorité à partir de laquelle toute objectivation devient possible.

Le saut qualitatif ne consiste pas seulement à promulguer le caractère déterminant de la subjectivité, mais surtout à construire un savoir sur elle par l'élucidation de sa procédure d'engendrement. L'enjeu qui se dessine, au-delà l'espérance de la compréhension, repose sur cette tension propre à la réflexivité en ce qu'elle se recourbe vers un foyer d'émergence pour y ramener et y attribuer la responsabilité du sens. Certes, se prendre soi-même comme objet, voilà une modalité bien curieuse à première vue de lancer une « objectivation à rebours » par un voyage intérieur qui fait du regard sur le regard un instrument [54] pour surmonter une expérience primitive de l'existence. Chez maints

philosophes de la modernité, la quête de l'originnaire rencontre celle du destin, dans la mesure où la certitude de posséder un fondement irréductible entraîne également l'inventaire de ses possibilités. Or la considération de l'être-sujet par son entendement pur, la consignation des connaissances que l'on acquiert dans l'ontologie n'encadrent la recherche de l'identité qu'à travers un troublant constat. La découverte de la toute-puissance de la subjectivité se heurte en même temps à celle de sa finitude tragique. En d'autres termes, l'hégémonie de sa position se voit confrontée à la contingence de sa propre situation, à la relégation de sa condition au statut d'une créature sans caution ultime.

La conjugaison paradoxale d'une prétention et d'une inquiétude traduit bien les limites de la mise en place de l'homme en tant que destinataire et destinataire de l'objectivation, sinon de l'humanisme comme instrument de l'historicité. C'est en devenant un sujet d'imputation de sa raison d'être que l'homme réalise l'envergure de ses charges et anticipe le terme de son aventure qui non seulement ne l'excède plus, mais l'invite à ne s'en remettre qu'à lui-même. Le mouvement d'intériorisation comporte ces deux versants contradictoires dans ses prémisses. D'une part, l'objectivation du « dedans » suppose que l'on se penche sur un être fini, qu'on le saisisse par sa clôture dernière, là où le cran d'arrêt de l'investigation coïncide avec son objet. Elle présume d'une finitude, d'autant plus essentielle qu'elle recèle la teneur de son exigence propre. Bref, il faut aller au fond de l'objectivé pour accéder à son fondement, d'où l'appréciation de sa puissance par sa limite. D'autre part, cette forme de référentialité implosive ne s'épuise pas par la simple proclamation d'interdépendance entre la volonté de puissance du sujet et sa finitude. Le repliement magnifie l'esprit humain et justifie sa grandeur.

Le basculement du « dehors » vers le « dedans » délimite les extrémités de la course d'un pendule suspendu à la conscience comme centre de gravité. D'emblée, la polarité décrit deux mondes incommensurables. L'extériorité désigne les *contraintes qui s'imposent à un sujet sans lui sur le mode d'un objet*. L'intériorité circonscrit les *propriétés du sujet par la vertu desquelles il engendre lui-même ses conditions de possibilité*. [55] La différenciation ressortit aux ordres du *subi* et du *voulu*, non pas au sens de leur connotation juridique, mais plutôt selon l'acception philosophique de ce qui se présente à l'esprit et de ce que celui-ci peut, à son tour, faire advenir. La pré-

somption d'une frontière entre les deux termes définit un domaine d'apodicticité. On comprend, dès lors, que ce soit l'individu qui s'offre comme la figure dominante, sinon le candidat idéal pour l'accomplissement de l'intériorité. Qui d'autre que lui peut aussi bien assumer le primat de ses propriétés sur les contraintes, y inscrire la marque de sa suprématie malgré sa finitude ? Enfin, son devoir, dans cette modernité qu'il pense comme étant la sienne, semble d'autant plus lourd qu'il se voit en tant qu'être fini, localisé dans un environnement qui, au même moment, passe « du monde clos à l'univers infini » (Koyré, 1973).

L'homme, point de départ, l'humanisme comme lancée d'un itinéraire, ainsi se justifie la revendication de son droit d'auteur, peut-être plus significative par le cheminement qu'elle emprunte que par ses résultats. L'aspiration qu'elle soulève ne se confine pas à célébrer ce nouveau dieu descendu du ciel ou à l'isoler dans une position de suffisance, admirativement lové sur lui-même par le solipsisme d'une introspection sans fin. Car le dépliement de ses propriétés serait inutile sans celui, corollaire, de ses capacités. L'interpellation paraît donc double, parce que déchirée entre la révélation de la vérité du sujet et l'impératif de son application dans l'objet. Rentrer en soi par une scission préalable pour y trouver l'évidence, puis en sortir pour l'introduire dans le monde par le principe d'une homologation autovallidante : la modernité divise d'abord, réconcilie ensuite, recentre pour structurer un rayonnement inédit.

L'extraversion consécutive à l'appréhension préalable de soi, saint Augustin, dont il faudra bien montrer plus loin pourquoi il est philosophiquement le premier des modernes, l'oriente vers la transcendance divine. Descartes la place dans une forme d'intersubjectivité garantie par la communicabilité infinie des mathématiques et par leur utilité pour la maîtrise de l'univers. Spinoza l'indifférencie avec la nature elle-même en arguant de l'immanence du développement de la subjectivité sous la double emprise des désirs et du système global des lois. [56] Leibniz table sur cette « puissance passive primitive » que sont les monades, « sans fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir » (Leibniz, 1974, 48), bien que mues, néanmoins, par ce qu'il appelle la « force d'agir ». En somme, quelles que soient les formes que prend cette psychologie de l'intériorité, le point d'ancrage

qu'elle fixe autour du référent égologique sert à interroger le monde, à le relire en l'occurrence pour y apposer une signature.

Or, la promesse d'une pareille découverte du sujet, c'est la conquête. Et celle de ses propriétés, l'appropriation. Se « rendre maître et possesseur de la nature » pour « le bien général de tous les hommes » comme le stipule Descartes dans son *Discours de la méthode* (1953, 168) peut alors surgir avec la force d'un mot d'ordre. En devenir le « ministre » par une obéissance stricte à ses règles ainsi que le propose Bacon tient d'un insigne mérite, voire d'un couronnement. Triompher des contraintes, relever le défi de les comprendre en y tirant l'algorithme d'extraction de leur logique, telle s'avère la fonction du témoignage dont le potentiel de divisibilité n'est finalement que d'apparence. Car il s'agit d'instruire la vocation autoriale du sujet, de la confirmer dans un dialogue avec le monde sous le regard éclairé de l'*intuitus mentis* ou de cette « lumière naturelle » (Descartes) qu'est la Raison. Ce détour par l'objet, l'effusion universaliste de son titulaire se produisent jusqu'au seuil fatidique où les altérités respectives du « dedans » et du « dehors » tendent à s'abolir par un renouvellement de l'objectivisme, sinon d'un naturalisme, humaniste plutôt que panthéiste.

La transfiguration du sujet moderne n'est pas tellement de le faire mourir au sensible pour mieux lui permettre de saisir la sublimité de l'Idée. Elle se développe surtout par la consolidation des catégories ontologiques de l'identité, soi et l'autre, tous deux susceptibles de se rejoindre par le travail et les vertus d'un homme enfin responsable de lui-même et voulant rendre raison de sa transparence. Par exemple, Nicolas de Cuse (cf. Cassirer, 1983, 32, 144) esquisse déjà quelques traits de cette modernité par sa notion de « coïncidence des contraires », mais entre l'idée et les formes concrètes. Toutefois, l'univocité identitaire ne s'impose pas encore avec la même austérité que chez Descartes et ses successeurs. Plus relativiste, il établit l'« altérité » du sujet et de l'objet, mais renonce à pla[57]cer leur relation sous un autre régime que celui d'une simple « conjecture », déjouant ainsi avant la lettre l'idéalisme cartésien du reflet entre le moi et le monde, de l'innéité des idées. De plus, le sensible n'est pas, pour lui, en dehors de l'intelligible, puisque le premier exerce toujours ce qu'il appelle une « participation » au second, bref une sorte de conditionnement pourrait-on dire. Pour qu'il y ait réellement installation et intervention

de l'homme dans l'univers selon une ligne d'orthodoxie de la modernité que formalise Descartes, encore faudra-t-il que le concept cusanien de « proportion » laisse la place ou s'absolutise dans le principe d'une causalité souveraine. Car la certitude d'un grand projet faustien requiert la présomption d'une solidité irréfutable sur les références qui l'inspirent. Dans cet esprit, la constitution moderne du sujet ne se puisse pas dans une multiplicité de relations entre des postes occupés par intermittence, parce que le savoir de son ipséité le promet *de facto*, pense-t-il, à une unité de destin.

Le sujet moderne est donc celui qui prend position. Cette prise en main par soi-même suggère évidemment qu'il y ait quelque chose à prendre. D'abord en soi, là où habite l'essentiel, puis dans l'extériorité en se la donnant comme une possession. Poser ailleurs ce que l'on extrait de soi constitue bien une imposition. Heidegger a utilisé la formule de l'« arraisonement » pour traduire ce geste d'appréhension ou d'expropriation, ce qui suppose que l'être en lui-même ait des propriétés qu'on puisse lui soustraire. Une telle ontologie privative renvoie à une dotation de qualités au monde et connote l'idée substantialiste que la volonté de puissance lui serait par nature réfractaire, assertion qui demanderait certainement une démonstration que l'on devine difficile, pour ne pas dire condamnée à reconduire les apories qu'elle récuse.

Peut-être la logique de la « mainmise » proposée par Jean-François Lyotard (1992) exprime-t-elle cette propension à la capture, fondement de la modernité dans son optique. La relation qu'elle instaure, remarque-t-il, requiert d'abord un preneur, un *manceps*, celui par qui l'appropriation survient. Elle appelle aussi un *mancipium*, l'objet même de la prise en main. Or, le savoir que cet acte conjugue et la séduction qui le régit tombent justement sous la coupe de l'*emancipatio*. Non seulement un creuset y est postulé entre le « trop d'être » du *manceps* et le « manque-à-être » du *mancipium*, mais surgit également, à travers leur rapport, l'obligance d'une compensation ou d'un « déplacement d'être ». Tout le discours de l'émancipation ne s'avère possible que si le sujet est posé, mieux figé dans une position avec laquelle il fait littéralement corps. Le statut qu'il se donne, les conditions qu'il tente de définir ont cette particularité, dans la modernité, d'être présentés comme une dérivation de son essence, trouvée dans cette retraite en lui-même, pensée par l'instrument qu'il ne croit pas

encore arbitraire ni conventionnel de la conscience et livrée toute prête pour son investissement dans l'univers.

Le renfort de la philosophie permet de penser le champ d'historicité qui commence à s'esquisser lentement au sortir du Moyen Âge comme un nouveau mode de transport des attributs humains sur le monde. Cette projection constitue le préalable d'un projet, une transposition qui ne voue la nature au rôle de « miroir » (Rorty, 1990) d'un statut que pour mieux s'y regarder. La métaphore traduit l'ambition réflexive d'un programme ; elle consacre le privilège de l'instance réfléchie et l'instrumentalisation de son champ de projection. Or, il n'y a pas heu d'en poursuivre ici toutes les réverbérations une à une, leur dispersion polysémique s'ouvrant sur une complexité au sein de laquelle s'entremêlent des valeurs contradictoires et des manifestations protéiformes dont l'assignation dans le temps semble, du reste, illusoire. Leur intelligibilité doit être ramenée aux besoins d'un questionnement sur cette prétention en vertu de laquelle une découverte de soi est réclamée. Ce qui s'ébauche peut-être de plus fondamental réside dans l'introduction d'une subjectivité qui a cette singularité d'être pensée comme telle. En d'autres mots, la modernité met en place un sujet qui se reconnaît comme sujet (Lachterman, 1989, 4). Et ce nouveau rapport à soi se traduit par une reconfiguration des possibilités de la représentation et par une transivité autodéfinie entre l'être humain et le monde.

Le désir de faire se croiser l'ontologie et l'historicité, l'appropriation d'un sens littéral et la figurativité de ses modes de subjectivation fixent une plénitude de référence et le canevas de sa recherche. [59] Même les discours de l'altérité ne cesseront de faire monter les enchères, soit en construisant des visions idéal-typiques du contre-signe, soit en donnant un nouvel élan à cette quête par un effort de rattrapage ou d'anticipation de l'histoire. D'ailleurs, le déferlement des nombreuses « Révolutions du sujet » (Sledziewski, 1989) en sera une illustration éloquente et, dans leur foulée, les idéologies commenceront à s'affronter sur la vérité de sa nature pour y risquer l'authenticité d'une réponse.

Le pari sur l'inventivité philosophique plutôt que sur la découverte du sujet implique aussi le corollaire de sa mise en disponibilité et non plus cette proclamation anthropomorphique de son devoir de mainmise. S'il paraît plus que jamais nécessaire dans le cadre du postcarté-

sianisme ambiant, il offre, à travers ces catégories, un chemin parmi d'autres pour exploiter un potentiel critique. Son intérêt le doit en grande partie à l'applicabilité, sinon à la réversibilité de ses postulats : il ne saurait logiquement y avoir de « mort du sujet », s'il n'y a pas eu, le cas échéant, cette vitalité antérieure qu'on lui attribuait. L'image à consonance biologique cache peut-être, par la polarisation qu'elle crée, la similitude des règles d'objectivation qui la hantent toujours et dont l'activation, d'une façon aussi insolite, demeure l'un des hauts faits de la modernité. Son piège consiste surtout à exalter, positivement ou négativement, la centralité de la conscience et, en conséquence, à consolider la tranchée entre l'intériorité et l'extériorité, entre l'autorialité et l'actorialité du sujet dont le franchissement de la modernité à la postmodernité se veut, en outre, la marque de leur renversement conceptuel.

Pour conduire cette interprétation, le secours de la philologie ou la recension de l'histoire de la philosophie ne peuvent que se révéler accessoires à la contingence du vouloir-dire, car ces disciplines rivalisent souvent d'ingéniosité pour hypostasier le débarquement du sujet dans le discours plutôt que pour penser le principe même de sa provenance. Meyer (1986, 9) a montré, à cet égard, que la seule « histoire de la philosophie est incapable de rendre compte d'elle-même philosophiquement sans se dépasser comme pure histoire ». Au mieux, l'objectivation qu'elle suppose toujours s'insère dans une [60] explicitation argumentée d'un protocole de discrimination. Au pire, elle s'impose, observe Meyer, comme la négation de ce qu'elle cherche à reconstruire selon le présupposé objectiviste d'une collection de principes rassemblés sans principe. Ainsi, au lieu de chercher à identifier une direction positiviste vers laquelle pointerait la traversée du sujet dans la modernité, il faut retenir simplement quelques jalons subjectivement jugés significatifs pour en apprécier l'impact sur une problématisation de l'idéologie. Encore que le discernement de ces repères s'avère peut-être plus utile en tant qu'il débouche davantage sur des écueils à dénombrer dans la trace de l'errance du sujet que sur des indicateurs à reconnaître dans son envoi destinal. Une philosophie critique de l'idéologie centrée sur l'invention de soi comme substrat sert précisément à militer contre trois ordres d'idées complémentaires et toutes sous-jacentes aux discours d'incantation du périple de l'esprit moderne.

a / Les références à une intériorité ou à une extériorité de départ ne peuvent plus suffire pour cantonner le discours philosophique dans le privilège de l'une contre l'autre, parce que la fixation de leurs frontières se révèle finalement tributaire d'un principe d'indécidabilité. Si tout n'était relégable qu'à l'extériorité, comment pourrait-on se faire une idée sur le monde, ne fût-ce que pour s'y situer ? Si tout ne devait être que l'apanage d'une ressource fondamentale toute d'intériorité, comment serait-il pensable de se manifester dans l'univers sans daigner craindre en même temps de s'abandonner à une perte de soi-même ? La difficulté du partage est liée à l'établissement d'une primordiale. Elle peut être lue, dans la tradition gréco-occidentale, à travers les exclusives du *mythos* et du *logos*, le premier plaçant systématiquement le sujet dans la prégnance d'un réseau de significations qui lui préexistent, le second l'installant dans une centralité à partir de laquelle il se donne le monde. On ne saurait toutefois se satisfaire de ces énoncés contradictoires, de leurs dérivations nihilistes ou humanistes. Ils reposent tous deux sur la décision de magnifier l'efficacité d'un jeu caché, de plaider l'ignorance de ses règles, bref de circonscrire un emplacement où des joueurs ne sont alternativement tout ou rien qu'à travers l'arbitrage d'un *fatum* décrétant des exclusions.

[61] *b* / L'originale n'est pas le « dedans » ou le « dehors », ni ne se loge dans la stabilité d'une ontologie ou dans la variation d'une figure. Il ne se ramène pas à une identité, mais à une *quête d'identité*. C'est en fonction de celle-ci que la trajectoire du sujet acquiert une signification. La volonté de connaître, fût-ce soi-même, précède logiquement la connaissance elle-même. Elle vient au début, *ab initio*. Son impulsion prime sur le régime des conséquences, le mouvement qu'elle suscite sur toute substance, bref la poursuite sur le résultat. Il ne s'agit pas d'y voir la marque d'un destin anthropologique, mais une caractéristique de la modernité. On verra ultérieurement comment cette quête de soi fut menée par saint Augustin et Descartes en particulier. Mais d'emblée risquons un postulat en posant l'idéologie comme l'originale, parce qu'elle constitue l'un des cadres les plus importants de cette construction de l'identité du sujet. Originale certes par la recherche qu'elle déclenche (invention), mais stabilisatrice dans ses effets par ce qu'elle sert à revendiquer (découverte) en objectivant le destinataire de l'introspection. L'idéologie peut être vue comme un questionnement interrompu, la rétention d'une solution définie au de-

meurant comme un objet d'imposition. Elle débouche et se manifeste par le franchissement de l'écart entre la méconnaissance de soi et la signature d'une carte d'identité où l'indécidabilité se résorbe dans la certitude des références.

c / L'appartenance à un *univers de sens* n'est pas un fait de propriétés dont la destitution pourrait s'accomplir par expropriation ou par « arraisonnement ». Sa possibilité ne dépend que de cette altérité en vertu de laquelle le partage du sens se distribue sur la ligne du propre et du figuré. Les univers de sens ne sauraient être qu'une confluence sans provenance assignable où s'indifférencient concrètement « quelqu'un » et « quelque chose » dans une médiation où le sujet n'est jamais qu'agent, y compris lorsqu'il témoigne de lui-même. Le discours idéologique ne produit du sens qu'en comblant l'altérité ou le différé du dédoublement issu de la quête d'identité. Il fait de l'action la conséquence d'un état, convertit la prise en main en nécessité d'une mainmise, bref transforme l'auto-affirmation en une théodicee de soi où s'insinue non seulement la responsabilité d'une affirmation, mais l'engagement d'une réalisation.

[62] En somme, la prise de position du sujet par le fondement de la conscience réflexive ne pouvait se produire qu'à travers le renversement d'une préséance ontologique entre l'extériorité et l'intériorité. Cependant, l'objectivation configure l'horizon constitutif de ces deux sphères de construction de l'identité, parce qu'elle est le principe originaire de toute quête de soi. Ses virtualités heuristiques n'ont pas d'autres possibilités que par cette distanciation critique qu'elles permettent de réaliser à l'égard de chacun d'eux. Non seulement conduit-elle à saisir les limites conceptuelles inhérentes à ces modèles paradigmatiques de placement de la subjectivité, mais encore l'orientation de ces vecteurs que sont le « dehors » et le « dedans » doit être interprétée à travers les discours qui en ont favorisé le basculement. C'est justement sur cet aspect que le décret du privilège de l'un contre l'autre différencie l'Antiquité de la Modernité. Et repenser la subjectivité dans son déploiement emporte l'exigence de déplacer la plage chronologique sur laquelle est habituellement confinée l'origine de la modernité philosophique.

Le moment augustinien, par l'impératif du travail sur soi qu'il inaugure dans les *Confessions*, s'avère à cette fin nettement plus primordial pour comprendre l'émergence du sujet que ne le sera la for-

malisation cartésienne. Si elle s'articule, d'une part, contre la mythologie grecque, son argumentation pose, d'autre part, le sujet à la fois vis-à-vis la transcendance et le monde. Le Dieu de saint Augustin annonce en un sens l'Esprit de Descartes, tous deux étant voués, pour ne prendre que ces deux discours témoins de la modernité, à l'élévation de l'homme vers la sublimité de la vérité intérieure et de la perfection conceptuelle. Le choix de ces deux auteurs appelle néanmoins une précision, sinon une justification. Pourquoi retenir leur pensée plutôt que celle d'autres philosophes ? La réponse tient en deux considérations. D'abord saint Augustin a été l'initiateur d'un recadrage, le premier promoteur du primat de l'intériorité, alors que Descartes a été celui qui, sauf erreur, l'a porté jusqu'aux limites de la souveraineté. Ensuite, remarque plus importante encore pour les besoins de ce propos, saint Augustin et Descartes proposent respectivement les modèles de la réconciliation et de l'immanentisme, deux formes de représentation[63] de la subjectivité qui peuvent servir à conceptualiser le développement de l'idéologie et à cerner les prémisses véhiculées par l'évidence actuelle de sa fin.

DE L'HOMME-DIEU DE SAINT AUGUSTIN À L'HOMME-ESPRIT DE DESCARTES

[Retour à la table des matières](#)

La littérature de l'intériorité n'est pas une fin en elle-même. La conversion de saint Augustin comme acte individuel ne comporterait nul intérêt si elle n'eût été en même temps l'occasion d'une ouverture de l'histoire de la philosophie sur des perspectives demeurées jusqu'à présent inédites. Par exemple, les Grecs ignorèrent cette sollicitation de soi dans leur appréhension du monde. Malgré l'impératif socratique du « connais-toi » et l'interpellation des sophistes visant à intégrer l'homme dans la responsabilité de son existence, leurs différentes esquisses du sujet, certes détachées de l'idéal de sérénité et de toute pragmatique d'imputation subjectiviste, se révèlent résolument soumises à la prégnance de l'extériorité. Ainsi, de Platon à Plotin, le sujet n'est pas pour autant absent des préoccupations philosophiques, mais la recherche de sa vérité ne le ramène jamais à lui-même. Sa raison

d'être s'inscrit toujours dans la morale d'une norme universelle et nullement dans la psychologie d'une singularité individuelle.

De même, les cosmologies grecques, les visions panthéistes, les naturalismes qui peuplent le ciel de puissances tutélaires empêchent l'émergence d'une conscience autonome, parce que l'essence de l'être et l'existence du sujet demeurent encore sous l'emprise d'une indifférenciation fondamentale. Dans cette optique, toute situation reste effectivement fondue dans une mythologie qui lui procure un sens hiérarchiquement supérieur à toute position virtuelle de soi. Davantage, l'humain n'est même pas réputé habitable, son domicile ontologique doit être cherché ailleurs, sans doute perché sur des cimes où une colonie de dieux spécialisés ratissent le paysage en assumant différentes convocations de sens pour des besoins prédéfinis : Neptune [64] pour la mer, Éros pour l'amour, Apollon pour la beauté, et ainsi de suite. D'ailleurs, les tragédies illustrent cette prépondérance divine et livrent, du même coup, l'existence humaine à un constat d'impossibilité. Même celles de Sophocle ou d'Euripide, plus critiques à l'égard du panthéon, démontrent, sinon dénoncent cette prédominance. De façon générale, ce genre littéraire rejoint ici l'humeur de la philosophie, puisqu'il s'agit, chez les Grecs, d'entreprendre un « voyage ascensionnel » (Daraki, 1981, 103) vers une prédestination céleste à honorer, alors que saint Augustin en appellera plutôt à une plongée au plus profond de l'intimité.

Les incidences philosophiques de la conversion du futur évêque d'Hippone relèvent, au sens le plus strict, d'un renversement du rapport établi dans l'Antiquité entre le sujet et le monde. D'une manière générale, l'homme n'y est soulagé du fardeau de la fatalité que pour la prendre à sa charge en devenant véritablement l'auteur de son identité et non plus le seul jouet des dieux. Le repositionnement passe par une négation préalable : « Ne vas pas au dehors, rentre en toi-même, c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité », affirme saint Augustin (1951, 131). D'emblée, le retournement invite à cultiver l'ignorance du sensible et l'indifférence aux convoitises de l'extériorité où l'on n'y est jamais qu'en exil de soi, menacé par l'abîme de sa propre perte. Tout le programme augustinien, en son ascèse même, tend vers la délivrance de ces distractions inutiles. De ce monde, il exhorte : « Tenez ferme hors de son commerce » (1982, 388). Des séductions du corps, il les décrit comme un « poids » (1982, 182). Et les passions

ne sont, bien sûr, rien qu'un affolement de l'âme. Or, cette culture du doute sur les sens en particulier, sur le règne des choses en général, est effectivement compensée par la certitude de soi comme instance de remplacement. L'argument dissipe toutes les équivoques possibles : « Le meilleur est le dedans » (1982, 255), proclame-t-il. À titre d'aparté, mentionnons que la crainte de céder aux apparences et la prise en main de soi-même sont, en outre, deux composantes qui furent essentielles au développement de la science moderne. C'est par ces attitudes que la nature a pu être autonomisée et l'intelligence de ses lois rendue pensable grâce à l'indépendance et au recul de l'observateur.

[65] Bien que reprenant sur maints aspects les catégories intellectuelles de l'Antiquité, notamment par une christianisation du platonisme ou par une contemplation pieuse des essences, saint Augustin prépare Descartes, parfois le précède jusque dans le style : « De conscience non pas douteuse, mais certaine, Seigneur, je t'aime » (1982, 254). Sa réfutation d'Homère, qu'il trouve « délicieusement creux » (1982, 44), ouvre le champ de l'action humaine à l'idéalisme et offre implicitement les stipulations qui seront nécessaires à l'amorce de sa réconciliation avec lui-même : « Homère transférait aux dieux les façons d'être des hommes ; j'aimerais mieux qu'il eût transféré aux hommes les façons d'être des dieux », souligne-t-il (1982, 46). L'ampleur de la réprobation est ici justifiée par le statut du sujet, par la prétention de l'avoir véritablement découvert, certitude au nom de laquelle saint Augustin incrimine la subjectivité du poète grec par un terme fort significatif : « Invention d'Homère ? Eh ! oui » (1982, 46).

La relation verticale qui lie l'homme à Dieu dans les *Confessions*, si elle milite en apparence pour le recueil de soi, ne débouche pas encore sur l'apologie de l'individualisme, tout comme chez Descartes du reste. Car ce n'est pas pour l'auteur que le témoignage est entrepris, ni même pour Dieu, mais dans le but d'en faire bénéficier toute la communauté humaine : « Pour qui ce récit ? Non certes pour toi, mon Dieu, mais pour ma race » (1982, 57). Le discours se noue à travers un dispositif triangulaire : l'*auteur*, qui se prend lui-même pour un objet et inaugure ainsi le genre autobiographique en étant à la fois l'origine de son acte et l'original de sa représentation dans une objectivation circulaire, le *destinataire*, ou l'ensemble des autres hommes, et l'*auditoire*, Dieu lui-même devant lequel se déroule le témoignage,

une sorte d'équivalent fonctionnel de ce que sera le tribunal de la Raison kantienne. Toutefois, l'autorialité n'y est qu'en devenir, parce qu'il n'y a pas encore d'identification stricte entre le sujet et son garant : « Je ne serais rien du tout, si tu n'étais en moi » (1982, 30), dit-il à Dieu.

Le vrai sujet augustinien, du moins dans la perspective qu'il laisse entrevoir, ne correspond nullement au pécheur en déroute qui, gémissant sur son passé, pleurant son égarement, se cherche dans la détresse. Il renvoie plutôt au converti, à celui dont le devenir ne saurait être [66] qu'une progressive assumption vers la transcendance : « Je confesse (...) non pas quel je fus, mais quel je suis » (1982, 251). Et toute la consistance du « je suis » n'est lisible qu'à travers la grammaire de l'espérance, du souci constant de devenir plus. La formule ternaire, mieux trinitaire du cogito augustinien — « je suis, je connais, je veux » (1982, 375) —, exprime bien cette position ontologique en tant qu'elle est orientée vers une visée téléologique par la connaissance comme médiation. Dès lors, entre l'être et l'être-plus, entre le désir et la volonté, ce qui surgit de fondamental, pour les besoins de ce propos, tient à l'interdépendance de deux dimensions qui se présupposent mutuellement : l'*intérieurité d'appartenance* ne peut être concevable comme position pure que par une *altérité de référence*, évoquée comme inscription de soi dans une conquête virtuelle ou idéalisée. Leur synthèse ne constitue jamais qu'un programme inachevé, une tension inscrite dans le temps, voire une impossibilité, puisque la grâce (spirituelle) et son instrument, l'objectivité (cognitive), échappent à l'horizon humain mais non à son ambition légitime. Ainsi, le mouvement ouvre le champ des attentes et commande le devoir de les satisfaire en les assumant comme une réponse, sinon une solution à la nécessaire émancipation de soi. Connolly (1993) a bien montré que le libéralisme lui-même le doit grandement à ce qu'il appelle « l'impératif augustinien ». La conversion, sur cet aspect précis, apparaît comme un moment inaugural dans la mouvance duquel nombre de recherches séculières sur l'identité du sujet seront soit des dérivations lointaines, soit des reprises analogiques de son mode d'inscription dans l'historicité. En effet, la modernité ne se forme qu'en réactivant cette conjugaison entre l'exaltation de soi et l'anticipation propulsive d'une altérité de renvoi, bref entre la présomption d'une découverte et la conquête d'une figure. L'image de l'homme-Dieu, en sa dualité

même, représente la disjonction préalable sujet/objet et l'effort surnaturel pour les renouer. Son *être-là* se pense ici en fonction d'un ailleurs, d'où la coupure et le projet de sa réparation.

Or, il n'y a pas d'autorité sans scission. Et la constitution de l'auteur en est l'expression chez saint Augustin. Néanmoins, le sujet qui en émerge ne détient pas encore, à la différence de son descendant cartésien, le titre de plénipotentiaire dans la réception de sa souveraineté. Car il est agi par une puissance tierce. Son autorialité reste toujours conditionnelle, mieux assujettie à une caution transcendantale : « Je vis (...) par-dessus ma raison, une lumière sans changement (...), elle était par-dessus moi comme l'auteur de mon être et moi par-dessous elle, comme son ouvrage » (1982, 178). La subjectivité augustinienne est ainsi mue par une impulsion paradoxale. D'une part, sa figurativité ne peut qu'être celle d'une profondeur, d'une descente en soi qui fournirait en même temps le lieu d'accès vers un sommet, vers une supériorité insurpassable. L'*intimum* coïncide avec le *summum*, l'intérieur avec le supérieur comme l'écrit Madec (1988, 62). La démarche n'exhibe pas pour autant la seule complaisance d'un sujet imbu de lui-même, s'admirant à l'infini, parce qu'il ne connaît sa vérité qu'en accueillant l'altérité de référence en lui. Sa fierté n'a aucune autre source que l'appropriation d'un sens propre, de cela même qui le fait vivre. D'autre part, la séduction du modèle de référence sur la conscience du sujet augustinien témoigne de sa faiblesse relative, car il ne serait rien sans elle. Dieu, en venant habiter l'humain, trahit son vide initial, bien qu'il appelle, par le pouvoir d'attraction qu'il crée, la nécessité d'un rachat, d'une procédure d'accession à une pleine subjectivité. De plus, la composition avec une transcendance renverse l'axe d'opposition entre le dehors et le dedans pour le faire pivoter sur le plan vertical où l'intérieur et le supérieur s'amalgament par indifférenciation en une entité reliée (*religare*), en un sujet de relation.

Par les aspects de son argumentation, l'augustinisme recèle déjà tous les éléments de l'idéologie qui émergera sous différentes figures parallèlement à la Révolution française. Son analyse offre un carnet de lecture exceptionnel de la modernité philosophique et de ses conséquences dans l'histoire : *a* / spéculation sur l'ontologie de la position de l'homme dans l'univers ; *b* / référence au privilège de la conscience pour décrire les univers de sens ; *c* / révélation d'un sujet incomplet mais dont la quête d'identité passe par le positionnement de

son existence comme problème — « je suis sous tes yeux devenu pour moi un problème ; c'est précisément ce qui fait ma langueur » (1982, 284) ; *d* / inauguration d'une conquête de la vraie subjectivité par une répara[68]tion du déchirement entre le pécheur et le converti, entre l'humain et le divin, entre le présent et le futur ; *e* / élaboration d'une rectitude morale devant la diversité des situations contingentes ou virtuelles ; *f* / reconnaissance d'un régime de solutions dont les *Confessions* marquent la découverte par la célébration de cette « âme remise à neuf » (1982, 389). Si la construction est la caractéristique de la modernité comme le remarque justement Lachterman (1989, 1-24), la compréhension du rapport à soi et au monde ne peut plus faire l'économie d'une référence à l'augustinisme, davantage peut-être qu'à la perspective de Descartes.

La subjectivité moderne sur laquelle le cartésianisme fait jour ne prolonge celle de saint Augustin qu'en la réduisant. D'abord, elle gagne en souveraineté ce qu'elle perd en polyvalence, ne se précise dans un homme-Esprit que pour proclamer l'immanence du sujet à lui-même. Le dédoublement augustinien ou le savoir du différé qui était à la base de la réflexion sur soi se résorbe par un principe de clôture sur une tautologie. Il laisse la place à la suffisance du « je » que le cogito pose comme un lieu d'assomption de ses prédicats. Dès lors, la pensée et l'existence, le « je pense » et le « je suis » se renvoient mutuellement l'un à l'autre par un jeu de circularité autoréférentielle où le sujet pensant garantit celui qui existe, ce dernier prouvant en retour le premier. L'argumentaire reste enfermé, on le sait, dans une théologie de l'identité où Dieu procure non seulement l'évidence, mais le modèle d'intelligibilité du sujet.

Le mystère de Descartes, l'énigme non reconnue qui est à la source de ses apories, c'est qu'il se regarde lui-même se regarder : « L'âme peut penser plusieurs choses en même temps, persévérer dans sa pensée, et toutes les fois qu'il lui plaît réfléchir sur ses pensées, ainsi, être consciente de sa pensée », écrit-il dans son *Entretien avec Burnam* (1953, 1359). Un tel raisonnement présuppose la transcendance d'un centre, d'une force d'intellection agissant à la manière d'un *deus ex machina*. Sa prétention est de faire se mouvoir constamment l'instance d'objectivation, de tenir le double pari de sa réversibilité et du maintien de la confusion entre le destinataire et le destinataire, bref de la faire se retourner vers le sujet pour lui permettre de confirmer à

tout moment [69] la logique de son affirmation solipsiste. Et c'est de cette façon que l'unicité devient le corollaire de la possession de soi, là où le déchirement et la dispersion de la subjectivité augustinienne préservait, pour un moment du moins, l'ouverture du questionnement. Elle sublime le sujet dans une figure exclusivement ratiocinante, alors que, dans le témoignage du prédicateur d'Hippone, ses expressions demeurent enclines à la multiplicité : il pleure, il gémit, il croit, il use de sa raison pour croire, de sa croyance pour raisonner, en somme, entre la connaissance et l'invocation (1982, 29), il doute et n'est jamais sûr de lui dans le déroulement de sa recherche avant qu'elle n'aboutisse. Le sujet de saint Augustin se sait compromis ; il se sent vulnérable ; il pense la vérité comme un labeur, le couronnement d'une souffrance. La perfection est pour lui une entreprise constante, nullement une dotation originelle, innéiste. L'humilité de son parcours le condamne, dans son moment interrogatif, à la précarité de ses certitudes. Son destin lui échappe ; il l'éprouve comme une tragédie intériorisée pour la suppléance de laquelle il ne lui reste que le courage de ses médiations, la liberté ultime d'y être pour quelque chose dans son propre rachat. L'interpellation de soi est donc rendue nécessaire par le déficit de l'homme devant le sens.

Chez Descartes, jamais le sujet ne s'égare, du moins en donne-t-il l'impression. L'optimisation de son existence ne saurait résulter d'une réconciliation, car l'idée de se perdre ne lui vient guère à l'esprit. Les *Regulae* montrent éloquemment que la clarté est un préalable et non une conséquence de la recherche : « Il ne faut s'occuper que des objets dont notre esprit paraît capable d'acquérir une connaissance certaine et indubitable » (Descartes, 1953, 39). La *Seconde Méditation* renchérit en faisant du sujet l'objet même de cette clarté : « Or, il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue » (Descartes, 1953, 277). On voit d'ores et déjà la différence avec la procédure adoptée dans les *Confessions*, la sérénité ne surgissant pas au terme d'une conquête dont le déploiement reste indécis, mais comme une nécessité de départ de l'interrogation. En effet, la certitude inaugure plutôt que termine le travail de problématisation et elle y devient son critère de possibilité épistémique. À travers elle seulement, le sujet inscrit le décret même de sa position, tant dans l'ordre de sa réflexion que dans celui, pragmatique,

de son action sur le monde. De cette façon, sa prise en main ne tient plus d'un processus laborieux, mais d'un état de fait proposé comme l'homologie (cognitive) d'un état de grâce (spirituel). Le caractère irréductible de cette perception pure dont la plénitude procure à la science son fondement ne culmine pas moins, bien que par un autre chemin, sur un substantialisme de référence. À cet égard, par rapport à l'ontologie du sujet de saint Augustin, seule diffère la méthode d'inscription dans l'historicité, parce qu'il n'y a nullement une simple incitation (à la conversion de ses semblables comme dans les *Confessions*), ni conquête d'une identité, mais pétition d'une découverte se voulant indissociable de la condition humaine elle-même.

Deux grandes avenues « paradigmatiques » s'esquissent dans les modes de conception du sujet moderne et, surtout, dans sa mise en œuvre historique. D'un côté, le modèle de la réconciliation développé par saint Augustin part d'une méconnaissance (péjorative) de soi pour l'ouvrir, par rédemption, sur une conscience de l'horizon humain. D'un autre côté, l'immanentisme cartésien chemine, à l'inverse, du connu (mélioratif) à l'inconnu dans le but d'étendre progressivement le savoir par contention du doute (1953, 39) ou par rayonnement *ad infinitum* des certitudes. L'un fait de l'identité une quête jusqu'à un certain point (livre X des *Confessions*), et l'autre, de la quête, l'expression nécessaire d'une identité. Par contre, ces deux lectures méthodologiquement divergentes se donnent comme une progression du fini à l'infini et stipulent, de cette manière, les clauses philosophiques d'une promesse d'accès à l'universalité de Dieu ou de l'Esprit. D'ailleurs, la mise en parallèle de ces pensées de la subjectivité pourrait paraître outrancièrement schématique si son utilité ne relevait pas directement de la logique de ce propos. Car le langage idéologique emprunte effectivement ces deux modes d'imputation dans l'articulation de son développement : il est tout autant l'anticipation d'un Éden à venir que la croyance d'y être déjà et de devoir en assumer les conséquences.

[71] La compréhension de saint Augustin se complète par la critique de Descartes, du moins si l'on accepte de considérer l'idéologie sous un double visage, soit comme l'investissement du différé inhérent à tout dédoublement, soit à travers les discours de son annulation. Dans les deux cas, c'est toujours le statut de la médiation qui se joue, tantôt admise, tantôt non reconnue. Sans anticiper sur les chapitres

suivants, remarquons toutefois que les exhortations à l'émancipation humaine, si nombreuses aux XIX^e et XX^e siècles, empruntent visiblement au premier modèle ce que la rhétorique de la fin des idéologies, de la subjectivité, bref de la médiation reprend au second, quoique à travers des protocoles scientifiques parfois fort différents. Narration du progrès, apologie de la transparence du *statu quo* : il n'y a pas moins d'idéologie à vouloir trouver la lumière qu'à prétendre l'avoir déjà en réclamant des clartés sur tout.

Mais le sujet cartésien ne sait toutefois pas ce par quoi son savoir est su. Cette ignorance passe curieusement par une présomption, par un excès de certitude qui restreint paradoxalement l'interrogation en l'ouvrant. Alors que l'*intimum* augustinien renvoie à un sujet qui sait ce qu'il n'est pas et met tout en œuvre pour le devenir par un exercice de volonté, celui de Descartes sait ou dit savoir ce qu'il est et se pose, en conséquence, à travers des proclamations dont la fragilité a été suffisamment démontrée pour qu'il soit nécessaire d'y revenir *in extenso*. L'impasse découle de l'assurance de posséder une vérité qui puisse être immédiate et dont la nudité ne souffre d'aucune interférence. Il est significatif de constater que toute la gamme de ces certitudes initiales émane *a priori* de leur réprobation de principe.

Le mode d'objectivation qui s'ébauche avec Descartes ne se limitant pas qu'à un rabattement généralisé sur l'objet, la reformulation de la vérité du sujet devient surtout celle de ses règles que la philosophie comme discours tente de réinvestir en se fondant, au préalable, sur une dissociation à double niveau. D'un côté, la primauté méthodologique du doute assoit la pensée sur le renoncement et se traduit, dans *Les principes de la philosophie* (1953, 609) notamment, par une volonté de « rejeter toutes les opinions que nous avons autrefois reçues en notre créance ». De l'autre, la crédibilité du questionnement ne peut s'acquiescer qu'en consommant la séparation définitive entre l'intériorité et une subjectivité entendue comme le règne par excellence de l'arbitraire. Les deux vecteurs de la négativité se renforcent mutuellement pour que le savoir puisse être exempt de toute contamination extérieure. Le butoir du doute relègue le monde à l'inexistence, sinon à une suspension provisoire, tout en protégeant, au départ, l'aventure de l'Esprit contre l'envahissement du régime des solutions immémoriales de la scolastique et de cette « rude et simple antiquité » (Descartes, 1953, 49). Ensuite, il sert à faire rebondir la réflexion vers

une volonté presque socratique de mettre en œuvre les instruments d'une connaissance de soi, à telle enseigne que la disponibilité limitaire de l'objectivation se transforme en une positivité irréductible.

Dans une lettre datée du 19 janvier 1642, Descartes (1953, 1141) déclare au révérend père Gibieuf qu'il juge « claire » et « complète » la représentation d'une « substance qui pense » et confie n'avoir « aucune autre idée qui la précède en mon esprit ». Dans la troisième de ses *Méditations*, il (1953, 291) précise : « Je n'aurais aucun argument qui me puisse convaincre et rendre certain de l'existence d'aucune autre chose que de moi-même. » Le précepte est dégagé : « Une chose qui pense » (1953, 277), voilà le « je » isolé par une remontée à l'élémentaire. Mais, qu'est-ce que penser sans se référer au monde ? D'abord, il n'y aurait eu nulle pertinence à formuler cette réflexion si l'auteur ne s'était pas lui-même senti ancré dans une certaine réalité, fût-elle celle de son poêle. Ensuite, même s'il conclut : « Il n'y a donc point de doute que je suis » (1953, 275), qu'est-ce donc que ce fait d'être, dès lors qu'il faut le médiatiser, dans le cogito, par le travail de l'Esprit pour qu'il acquiert réputation d'exister ?

La réalité autonome du sujet se limite par le simple fait qu'elle doit s'insérer dans un processus pour prétendre accéder à la reconnaissance. « Je pense, donc je suis » : il faut effectivement en dire l'acte pour en comprendre l'être. Dès lors, l'entendement pur du sujet ne peut plus relever d'une stratégie immédiate. Il ne suffit plus pour exprimer son existence phénoménale, puisqu'il lui faut une pragmatique pour la révéler. En d'autres termes, la prétention logique et souverainement déterminative sur laquelle il repose trahit, en seconde analyse, la [73] dépendance de sa position. Et l'intelligibilité de cette dernière s'édulcore nécessairement en se déployant dans le monde et, en conséquence, en se soumettant à la gamme des conditionnements qui enserré en quelque sorte l'exercice de la pensée et la stabilité de l'être.

Nietzsche avait bien compris que rien ne permettait d'ériger le cogito en *veritas aeterna*. À ses yeux, la difficulté centrale demeure celle de l'imputation : l'acte de penser ne saurait être prédicable linéairement à un sujet et ce rapprochement mécanique ne participe que d'une croyance à la grammaire. L'unité factice du sujet, l'hégémonie des valeurs suprêmes qu'elle cache, la phénoménalité prétendue de la conscience, l'illusion d'une observation de soi ou d'un causalisme psychologique, le parallélisme intenable entre la chose et la pensée,

les dangers de leur assimilation dans une *res cogitans*, voilà tout un ensemble de préjugés qui, dans son optique, entachent irrémédiablement le cogito. Avant lui, Kant avait déjà fourni de précieux outils pour relativiser l'équation cartésienne et la puissance constituante de la Raison. Sa démonstration vise la souche même du cogito et la sape dans ses prétentions en arguant d'une non-correspondance fondamentale entre l'entendement conceptuel et la connaissance empirique des phénomènes. On peut noter au passage que, par un chemin tout à fait différent, Spinoza, contemporain de Descartes, avait aussi pressenti l'impasse. L'intellectualisme de son homologue français l'insatisfaisait en ce que le sujet ne devait pas être isolé du monde, l'âme et le corps étant une seule chose. En somme, de l'immanentisme spinoziste au constructivisme kantien jusqu'au nihilisme nietzschéen, le cogito ne cesse de subir des assauts fort diversifiés qui rivalisent tous pour témoigner de ses insuffisances.

Le doute par lequel la subjectivité cartésienne surgit constitue moins une procédure de limitation de la pensée que l'élan qu'elle se donne pour affirmer sa primauté. Son principe de finitude ne se réfère nullement qu'à un programme négatif de restriction. Par toute une série de médiations, il procure surtout à l'entreprise philosophique une nouvelle positivité sur la base de laquelle non seulement un projet, mais une légitimité s'échafaudent. En effet, le doute accrédite la philosophie en trois étapes par confinement progressif de l'interrogation [74] dans l'intériorité radicale, processus qui — il faudra y revenir plus loin — peut être lu en relation avec la constitution de l'idéologie moderne. D'abord, la méfiance à l'égard du sensible emprunte visiblement à saint Augustin l'idée d'un refoulement des sollicitations périlleuses du monde. Être ne consiste plus simplement à s'affirmer, mais à se déréaliser préalablement pour faire émerger, par-delà les choses, une dignité qui ne soit plus une simple réitération des *credo*, des assertions médiévales. Cette procédure contredit évidemment celle d'Aristote et discrédite *a priori* l'expérience en assimilant les impressions qu'elle livre à un héritage préscientifique qu'il faut surmonter. Ensuite, le doute ne propose un refus que dans la mesure où il confère à la pensée une consistance nouvelle, une solidité qui se veut inébranlable, de manière à pouvoir poser l'antériorité de l'intellect, la présence de l'Esprit sur le savoir. Enfin, il institutionnalise, si l'on peut dire, le discours philosophique comme instance de constitution de

l'auteur, formule les conditions de sa conquête et prescrit ultimement le protocole de son affirmation dans l'univers. En un mot, l'exercice du doute revient, à la fin, à préparer le texte d'une loi d'expression de la subjectivité dont la philosophie devient le champ de juridiction. Il ne s'agit plus simplement d'y relever le défi d'une problématisation, mais d'y inscrire, sinon d'y servir la primordialité d'une réponse traductible en solution.

L'introspection chasse ainsi le souci de l'énigme qui l'a fait naître. Le déploiement de ses moyens finit par avoir raison de la liberté d'esprit, de son errance originaire. Juger du « dehors » par le « dedans » ne constitue plus alors qu'une manière de poser la centralité du doute pour mieux l'épuiser. Destitution et réinvestissement : la prise en charge de soi par les modèles de la réconciliation ou de l'immanence témoigne toujours finalement d'un déficit d'existence. Évidence pour saint Augustin, impossibilité radicale pour Descartes contre lequel toute critique élémentaire aboutit néanmoins à montrer le dédoublement de sa subjectivité, la multiplicité de ses réverbérations, l'irréductibilité de ses usages, notamment entre les deux « je » de son cogito. La surestimation de la subjectivité et des possibilités de l'entendement magnifie le pouvoir de ses pseudo-clartés. De cette manière, le cartésianisme débouche sur l'identification au phénomène observé à force [75] de laisser entendre que l'idée, par la seule vertu de sa netteté, peut rendre la chose. L'absolu du sujet rejoint paradoxalement les discours de son absence : deux variations du mythe de la transparence par lequel est hypostasié ou liquidé — ce qui revient au même — le sort de la subjectivité. Or, en devenant une pratique de dissipation de l'incertitude, d'affirmation ontologique de soi contre l'historicité de ses modes d'expression, la philosophie paraît se compromettre définitivement en s'insérant dans l'aventure d'une subjectivité vouée au contrôle de l'univers. Elle prépare, sinon devance l'idéologie sans s'y réduire, car sa portée effective déborde la simple compréhension du monde et s'engage dans sa transformation par une recherche visant à éclaircir la complexité de ses mystères.

***D'UNE PHILOSOPHIE
COMME PROJET IDÉOLOGIQUE :
LA LOGIQUE DE L'INDUBITABLE***

[Retour à la table des matières](#)

Dans le glissement de l'invention à la découverte du sujet, c'est le *doute* qui se perd. Avec la thématization d'une vérité intérieure contre la superficialité du monde qu'il faut soumettre par une volonté de puissance, c'est l'*interrogation* elle-même qui change de statut. Par l'objectivation d'un corpus méthodologique basé sur le savoir d'une substance propre à l'intériorité, c'est la *philosophie* qui s'impose comme un champ d'axiomatisation de l'humanisme davantage que de problématisation. Dès lors, la tâche première qui lui incombe ne se résume plus seulement à questionner, mais à fournir l'argumentaire des conditions d'acceptabilité intersubjective de la conscience égologique et du dépliement de ses propriétés essentielles. Et confirmer la vérité du sujet signifie triompher des contraintes du monde environnant pour la célébrer selon le régime de sa raison d'être. Le changement de registre comporte de lourdes conséquences sur le mode d'intelligibilité des phénomènes. Douter, interroger et philosopher, la relation diagonale traversant cette trilogie ne peut être mue que par la logique de l'insatisfaction, par l'embarras d'un manque à savoir qui en fournit l'impulsion initiale.

[76] La connaissance surgit toujours d'un malaise qui en appelle d'abord le désir, puis la recherche. Toutefois, la construction de la subjectivité moderne procède exactement selon une logique inverse, parce qu'elle ne résulte pas d'une insuffisance à surmonter, mais d'une présomption de plénitude à faire valoir. Son développement perd en cours de route la trace d'une difficulté liminaire et se présente comme la mise en scène d'un préalable eidétique en référence auquel un sens propre est réclamé. Or, l'ontologie du sujet et sa mainmise sur l'histoire ne peuvent que limiter *de facto* la disponibilité de la réflexion. L'accomplissement de cette exigence originaire et, à travers elle, le défi que l'Esprit lance à la phénoménalité du monde, du moins de Descartes à Kant, s'ouvrent à la fois sur une restriction et sur un élargissement du champ philosophique lui-même. D'une part, la res-

triction est bien celle qui affecte négativement l'interrogation en réduisant son potentiel critique. Le recours à des propositions premières comme fondement du discours substitue nécessairement l'*intention* de vérité par une *prétention* à la détenir. Ainsi, il marque le cran d'arrêt du questionnement et referme son ouverture *a priori* sur la recension de toutes les possibilités. Il constitue le principe de capture d'une réponse dont l'anticipation empiète forcément sur la problématisation qui l'interpelle. Bref, une telle valorisation diminue au départ l'insu, l'affaiblit dans son pouvoir de convocation.

D'autre part, la philosophie s'insère dans un processus d'élargissement qui devient paradoxalement le corollaire de sa limitation. Elle débarque dans l'action avec d'autant plus de force que ses virtualités interrogatives sont closes. Ce qu'elle perd dans le savoir en stabilisant les représentations contre toute forme de soupçon, elle le gagne en pouvoir, en capacité d'infléchissement de l'univers sur la base d'une injonction et de ses incitations normatives. On ne conquiert pas le monde en doutant, n'en déplaie à Descartes. Par exemple, sa formule invitant à « se rendre maître et possesseur de la nature » suppose une univocité prescriptive, une codification de l'agir humain qui contredit ou annule en partie la capacité à connaître d'autres dimensions que celles qu'elle sert à révéler. La finitude (ontologique) de l'interrogation se traduit par l'infinitisation (pragmatique) de la [77] réponse. Les deux termes de la polarité entrent non plus en interdépendance, mais en interférence : la limite de l'un contient la promesse de l'autre. Ce qui ne peut pas être objectivé ou discuté dans le questionnement philosophique doit être réalisé dans la réponse, puisque l'ontologie a pour fonction de clôturer le sens, d'interrompre l'expansion de sa recherche en circonscrivant l'exercice de la pensée. De cette façon, se trouve brisé le jeu de renvoi perpétuel entre le dégagement d'une connaissance et, par cela même, la révélation d'un nouvel insu, d'une autre interpellation à exploiter. En somme, le rétrécissement du doute comme syntaxe de l'interrogation, sa dissolution relative dans un naturalisme présomptueux n'ont d'incidences sur la philosophie que si l'on accepte, à la suite de Meyer (1986), d'en recevoir une acception qui la fasse correspondre à ce domaine par lequel est maintenue jusqu'au maximum une tension dubitative à travers un ensemble de problèmes.

Le passage du doute à l'indubitable se répercute sur différents plans d'observation. Il se manifeste ainsi par trois modes de renversement qui convertissent l'interrogation en conquête, la connaissance en croyance, la philosophie en idéologie. Interroger consiste, par définition, à ne pas être satisfait, à ne pas disposer de clartés susceptibles de faire taire une inquiétude. L'acte lui-même décrit l'instabilité de l'esprit et témoigne à la rigueur de son égarement. Dire « pourquoi, comment, qu'est-ce que, etc. », c'est s'avouer perdu devant une situation et, en conséquence, s'en remettre à des questions, maintenir devant la complexité un principe d'incertitude qu'alimente sans relâche l'historicité des résultats, eux-mêmes condamnés d'avance non seulement à la fragilité, mais à devoir être dépassés à leur tour par d'autres exercices de suspicion. Comme le suggère Carrilho (1992, 35), « l'identification, la formulation et la "solution" d'un problème en philosophie sont toujours *locales*, c'est-à-dire dépendantes du *contexte* qui est son origine ». Par contre, conquérir implique, rappelons-le, tout le contraire : réclamer la découverte d'une vérité (à l'intérieur), prendre position pour elle (à l'extérieur), en somme imposer une conscience finale de soi. Ce rapport contradictoire recoupe, au surplus, le mode de différenciation entre la connaissance et la croyance.

[78] Si les deux conditions premières du savoir sont l'indisposition devant l'ignorance et la disponibilité pour la vaincre, le croire s'en démarque par le confort auquel il invite devant les idées reçues ou les réponses devenues souveraines à l'égard des interrogations qui les ont engendrées. Sa logique est de soustraire l'axiomatique à l'examen et de l'étendre à l'infini en organisant un acte de clôture du sens. Et dans cette foulée, les dogmes trouvent un champ d'éclosion. Les modèles de la réconciliation et de l'immanence de la subjectivité ont précisément pour efficace, en fin de compte, de suspendre le malaise par lequel ils furent produits. Le sujet proposé à travers chacun d'eux ne laisse plus qu'une seule attitude intellectuelle possible : adhérer à son fondement sur le mode d'une profession de foi, recevoir la description de sa position comme celle de sa propre valeur. Le droit d'auteur du sujet moderne et son autorité sont donc soutenus par la diffusion d'une réponse dont la satisfaction semble liée à la négation de son historicité. Il ne faut plus en saisir la provenance pour y croire. La subjectivité qui s'incarne de cette façon n'empêche pas la connaissance,

mais elle en change le statut. Bien que découlant de l'objectivation d'un problème, elle se réclame de l'objectivité, cette réponse qui a perdu la mémoire de son origine. Un jugement assertorique déplié dans l'universel. Remettre le sujet *en* question, c'est le replacer *dans* la question, y inscrire ses productions dans une synonymie entre l'historicité et la problématicité (Meyer, 1986, 17).

La philosophie ne peut toutefois pas être définie par le travail de fixation d'une position, ni par l'objectivité d'une entreprise tournée vers la reconnaissance intersubjective de la conscience. Car sa tâche ne repose nullement sur l'endossement d'une signature susceptible de subjuguier le phénomène dans l'espace d'une seule rationalité. Tout à l'opposé, elle dépend plutôt d'une capacité à penser les conditions de surgissement de diverses possibilités interprétatives dans la réflexion. Refusant les réductionnismes concurrentiels par lesquels la philosophie fut constituée en discours ontologique de l'Antiquité à nos jours, Meyer (1986) avance l'idée que sa vertu première n'est pas de dissoudre le problème, mais de contribuer activement à son énonciation et à sa relance perpétuelle. Si cette discipline a encore un fondement [79] originaire qui en marque la pertinence, il lui faut le trouver, selon lui, sur nul autre registre que dans cette préoccupation à radicaliser le questionnement. En effet, sa légitimité intellectuelle n'est concevable qu'à travers cette spécificité, la seule que l'on puisse accepter du reste. « La philosophie est son propre problème dans son existence et sa possibilité même », note Meyer (1986, 15). Elle configure un univers d'hégémonie de l'interrogation. Son histoire elle-même témoigne amplement d'une « persistance des problèmes dans le répondre », écrit-il (1986, 17), ce qui explique la nécessité d'une thématisation de cette récurrence, sinon de l'impératif de la considérer comme son *ultima ratio*. Cette conception « problématologique » du discours philosophique comporte intrinsèquement un principe de multiplicité et de mobilité des réponses dont l'accueil critique demeure toujours sous la mouvance de la contingence. Elle ne signifie cependant pas que toute l'histoire de la philosophie ne serait qu'un musée des erreurs au sein duquel une vérité fondamentale aurait été continûment occultée. Car, il était dans la logique des philosophies antérieures, précise-t-il (1986, 16), de se rabattre sur l'instrumentalité de la question en la subordonnant à la perspective du dégagement d'une réponse dont la validité se mesurait à sa substantification comme solution unique *urbi et orbi*.

Dès lors, l'exercice philosophique lui-même devenait nécessairement solidaire d'un travail de justification, de son insertion dans ce qu'il appelle le « modèle propositionnel » de la raison, lequel conduit autant à l'autonomisation des réponses qu'à la résorption de l'interrogation.

Cette ambivalence provient de la démarcation fort hésitante entre la philosophie et la science dont la concurrence va s'accélérer progressivement à partir de la Renaissance jusqu'à nos jours. Meyer y voit la source d'une impasse qu'il faut liquider. Dans son optique, en faisant le jeu de la science, la philosophie a perdu son objectif et s'est montrée incapable de maintenir la singularité de sa raison d'être. D'un côté, si elle fut toujours la discipline par excellence de l'interrogation, sa propension à formuler des réponses véritatives plutôt que simplement contextuelles et provisoires a entraîné sa définition comme ontologie, cette spéculation sur l'être qui l'explique dans son existence en fonction d'un substantialisme de référence. De l'autre, évoluant aussi sur le [80] terrain de la phénoménalité de l'être bien que dans le cadre d'opérations expérimentales et de vérifications constantes de son efficacité, la science moderne parut encline dès sa naissance à privilégier la validité de ses réponses plutôt que son interrogativité. Or, souligne Meyer, dans ce combat, la philosophie ne pouvait qu'être mise en déroute, parce que les types de savoir qui sont produits dans ces champs se révèlent, à l'analyse, fort différents : « ... il devient absurde de s'étonner que la philosophie perpétue ses problèmes, car c'est ce en quoi elle y répond. Elle se démarque de la science qui supprime le problème, celui-ci une fois résolu. Ce qui serait faiblesse en science fait au contraire la richesse de la philosophie », remarque-t-il (1986, 14).

Les modes de distinction qui s'opèrent entre les propensions interrogative et expérimentale permettent de comprendre *a contrario* l'originalité de l'idéologie dont les répercussions affectent, à l'occasion, autant l'un que l'autre de ces discours. La philosophie comme projet de conquête — pour « le bien général de tous les hommes » selon la normativité cartésienne — n'a de sens que si l'on y décode l'expression germinative d'une grammaire de l'idéologie avant la lettre. Du moins, la relation incestueuse qui s'esquisse se profile-t-elle à travers des prévalences tout à fait similaires : l'ontologie et non l'historicité, l'évidence et non le problème, l'univocité et non la com-

plexité, le véridatif et non le dubitatif, le satisfaisant et non la quête, l'activisme de la transformation et non l'intensification de la compréhension, l'identité et non le dédoublement, bref il conviendrait de prolonger la liste des corrélats s'ils ne s'avéraient pas tous subjugués par la conversion de l'insoluble en solutions définitives.

L'idéologie est donc une philosophie qui a terminé son projet. Un discours clair, final où le doute a été exorcisé, l'obscurité dissipée. Une découverte qui arrête l'invention. Un devenir-vérité du monde rendu transparent à lui-même et enchâssé entre une axiomatique et une programmation. Il ne suffit cependant pas que la philosophie proclame le credo pour qu'elle se fasse idéologie, ni qu'elle le sanctifie rituellement par sa contemplation comme fondement. Encore s'impose-t-il qu'elle modalise l'action en l'y imprégnant, qu'elle honore les propriétés du sujet en le lançant dans l'appropriation de son destin. Voilà aussi ce [81] que signifie la métaphore de la conquête : une rencontre réussie entre le vrai et le performatif. Avoir des clartés irrévocables sur toute chose, c'est précisément ce dont la philosophie ne saurait être capable. Marque de son impuissance ou syndrome de son impossibilité ? Il s'agit plutôt d'y voir l'expression d'une promesse, le signe de sa fécondité. Or, parce que le doute constitue son horizon, elle est un trajet, jamais une destination. Être arrivée, se dire parvenue, le couronnement par la connaissance et l'identité comme valeur, la philosophie ne peut que s'abolir en adoptant ces prétentions, hormis qu'elle les dégage pour les restituer aussitôt dans le champ du questionnement. Dans la conception que Meyer s'en fait, c'est toujours Socrate interrogeant les règles de la Cité, doutant de l'objectivité des lois, inquiet de son ignorance, y compris lorsqu'elle s'applique à lui-même. Qu'elle puisse être vue comme une perpétuelle parade des vaincus n'étonne ou ne déçoit que si le désir de vérité s'insinue par la séduction d'une victoire possible. En somme, l'idéologie tient son critère spécificateur d'une subjectivité parvenue. Et la philosophie, d'une subjectivité inconfortable. Une inquiétude sur son fondement, à moins de signaler ainsi que son fondement soit l'inquiétude elle-même.

Pareille ségrégation conceptuelle ne veut toutefois pas dire que l'idéologie, eu égard à la certitude qu'elle inspire sur ses référents, soit synonyme de conservation du *statu quo* comme l'avait cru Mannheim (1985, 40) dans son célèbre ouvrage. L'auteur de *Idéologie et utopie* ne voyait en elle que le conformisme des partisans de l'ordre

dominant, enclins à promouvoir une situation ne répondant qu'aux intérêts de leur subjectivité. L'argument comporte une façon d'ontologiser le *subjectum*. Il l'associe à juste titre à une pratique de domination, au pouvoir de ceux qui peuvent en imposer l'idée. Par contre, le constat de cette logique de toute-puissance le restreint à la problématique du reflet d'un immobilisme. Au contraire, l'idéologie est à la fois stabilité et mouvement. Passive dans la réflexion (définition), dynamique dans l'action (conquête), elle ne décrit l'impeccabilité ontologique d'une position et de la rectitude morale devant une situation que par la prescription, l'injonction d'un projet. Si la satisfaction qu'elle suggère conduit parfois à la célébration du *statu quo*, l'anticipation d'un *telos* [82] marque le régime d'extrapolation qu'elle permet de définir. Or, dans la mesure où la philosophie moderne du sujet fournit un *eidos* de référence dans l'intériorité, un terrain d'application dans l'extériorité, l'utopie s'offre alors comme cette altérité par excellence qui, loin de contredire le dévoilement de l'essence de l'homme, en exagère la réalisation en donnant à voir fictivement ce que pourrait être son plein accomplissement.

Le propos de ce chapitre a permis de montrer jusqu'à présent que la modernité s'exerce par un renversement des vecteurs de signification. De l'extériorité à l'intériorité, le basculement contribue à l'investissement d'un être humain qui croit découvrir son vrai domicile en lui-même. Ensuite, saint Augustin et Descartes ont été utilisés pour conceptualiser les formes de certitudes que procurerait cette nouvelle donne. Enfin, il s'est agi de chercher à comprendre les incidences sur la philosophie de cette affirmation de soi dans l'univers. On a vu que la prise de position du sujet dans le monde était le corollaire d'un projet (idéologique avant la lettre) de conquête. Or, l'utopie place l'altérité de référence dans l'ordre séculier et sa portée annonce allégoriquement l'accomplissement de la subjectivité pour changer la vie en société.

INTÉRIORITÉ ET ALTÉRITÉ : L'UTOPIE, PRODROME DE L'IDÉOLOGIE

[Retour à la table des matières](#)

La découverte de soi, c'est aussi l'invention de l'autre. La constitution de l'identité par un lexique de digression. La simultanéité des processus révèle chacun d'eux, en éclaire à première vue la contradiction. Parce qu'elle se fonde sur le premier, la philosophie entre en solidarité négative avec le second. Elle devient précisément adossée à un genre dont les règles s'en différencient par la reconnaissance autant de la libre invention du savoir qui s'y produit que de l'impertinence d'y inscrire le recours à son instrument : le doute. Ainsi, la subjectivité moderne trouve, dès la Renaissance, un champ d'application qui la spécifie *a contrario* en ne la proposant pas à partir d'un principe de réalité. La littérature de l'utopie borne celle de l'intériorité non pour la récuser, mais pour la mettre en scène par une soustraction idéal typique aux contraintes de l'extériorité. Il s'agit bien de créer, à côté des contingences, un régime d'ahistoricité qui puisse exhiber le sens propre sans devoir le figurer dans une incarnation.

La philosophie côtoie ainsi son contraire, mais se renforce en l'utilisant comme repoussoir : on connaît, par exemple, la répulsion légendaire de Descartes pour l'imagination et les œuvres qu'elle inspire, signe de fausseté et d'erreur, disait-il (1953, 277). La dualité n'est toutefois pas nouvelle, l'Antiquité en ayant fait grand usage parfois chez les mêmes auteurs, comme Platon — tantôt philosophe, tantôt utopiste ou les deux à la fois — qui reprend à Hésiode le mythe de l'âge d'or, invente l'Atlantide et sa perdition tragique puis imagine une cité radieuse dans *La République*. De façon significative, l'utopie ressurgit lorsque l'identité moderne commence à prendre forme à la faveur d'un desserrement des règles qui régissaient l'imagination religieuse. Seul le recentrement de l'espace projectif de Dieu à l'homme permet le retour en force de ce genre et l'ouverture de quelques brèches dans les représentations médiévales de l'altérité, bien que maintes utopies de la Renaissance ne constituent que des sécularisations de la topique biblique, mâtinée par un faustianisme scientifique.

L'évocation d'un site situé « nulle part » selon l'étymologie de l'*utopos* — *nusquama* en latin — ne peut, d'emblée, qu'être rébarbative à toute désignation identitaire. Que singularise-t-on en plaçant hors de tout lieu repérable ? Rien, si ce n'est, bien sûr, le contre-signé de « quelque part » dont le contraste se veut d'autant plus accusé que l'utopie connote en même temps l'*eutopie* : un monde de bonheur et d'enchantement dont la puissance d'incantation sert d'instrument pour engager par l'absurde une critique de la situation contingente (Ruyer, 1950, 6-7). Cette description par l'envers destitue l'« endroit » au double sens de l'expression et exhibe certes une vision fabuleuse dans laquelle ont triomphé le règne des clartés, les propriétés sur les contraintes, les solutions sur les problèmes, la satisfaction sur le désir, la volonté de puissance de la loi humaine sur le devoir de soumission à la fatalité d'un ordre. Un stade terminal de la réconciliation augusti[84]nienne ou de l'immanence cartésienne de la vérité à ceux qui la vivent, les différents tableaux de l'utopie en dépeignent les enjeux d'Érasme à More, de Campanella à Rabelais, de Bacon à Cyrano de Bergerac, de Fontenelle à Swift.

L'utopie croise toutefois les formes philosophiques de la subjectivité moderne, en tant qu'elle constitue une *déproblématisation* radicale de l'existence. Le différé de l'identité qu'elle structure y est reconnu dans une altérité fantastique, malgré que son contexte de renvoi lui confère une signification particulière. La discontinuité des genres recoupe des lignes de traverse qui, à l'analyse, ne divisent que superficiellement : le non-lieu ressortit moins à une rupture topographique qu'à la prolongation, à l'hypostase d'un espace intellectuel en définition. Par rapport à la philosophie comme projet (idéologique) de conquête, l'utopie ne s'en démarque qu'en lui procurant un promontoire. Elle donne à voir ce qu'elle pourrait être une fois réalisée, la devance dans les avancées qu'elle permet de marquer vers la libre pensée que préconiseront les Lumières, la déborde dans l'imagination d'une société affranchie du joug des féodalités et de l'espérance dont le dénouement des problèmes rendra inutile la poursuite. Si la spéculation utopique met en scène une fiction, elle ne se réduit nullement, en un second regard, à une logique de digression, mais d'extrapolation d'un ensemble de variables de référence. Car l'intérêt qu'elle comporte repose sur l'exagération : non seulement dire d'une certaine manière ce qui est, mais en dire beaucoup plus, de telle sorte que l'infini

puisse entrer dans la finitude moins pour l'abolir dans l'illusion d'un songe que pour la rehausser par l'envoûtement des possibles. Les démarcations conceptuelles issues de la Renaissance entre la philosophie, l'utopie et l'idéologie avant la lettre sont moins claires que les discours ne le réclament et, surtout, n'obéissent nullement au partage entre l'abstrait et le concret, entre la fantaisie et la contingence.

Par exemple, l'*Utopie* de More peut être interprétée comme un discours d'optimisation, de description hyperbolique de l'Angleterre de son époque, bien que ce pays fantôme demeure, de toute évidence, une impossibilité. Les traits communs entre le réel et l'imaginaire s'enchevêtrent. Servier (1991, 133-134) les recense et s'étonne des [85] convergences : il s'agit bien d'une île, et les citoyens qui y vivent tiennent à leur isolement ; le pays est divisé en cinquante-quatre cités comme l'Angleterre d'alors qui avait le même nombre de comtés ; la capitale, Amaurote, est une ville enveloppée dans le brouillard et traversée par un pont célèbre et enfin, note Servier, « Utopia est peuplée de marins et de commerçants ». Il faut bien voir ici que cette esquisse d'un monde idéal absorbe la métaphysique de l'humanisme dans son achèvement virtuel et que le rationalisme moderne s'y inscrit pleinement par une planification totalitaire, au moins totalement volontariste de la vie et du désir de l'intégrer en système. Bref une conquête réussie, une subjectivité parvenue au-delà de l'entendement et des inquiétudes sur son pouvoir d'intelligibilité. S'y trouvent conjugués l'essentialisme platonicien, la réconciliation augustinienne par le portrait humaniste équivalent à l'« âme remise à neuf » du confesseur et la Raison cartésienne triomphant contre la nature. *La Cité du soleil* de Campanella anticipe sur l'idéal des technopoles actuelles en proposant une vision où l'homme serait en grande partie soulagé de son labeur par des instruments prométhéens : charrues à voiles, bateaux mécaniques, etc. *La Nouvelle Atlantide* de Bacon reprend ce même rêve technologique en modernisant l'utopie de Platon par une valorisation euphorique de la culture scientifique, par le renforcement des ambitions qu'elle favorise et par une méditation qui célèbre visiblement l'effectivité du rationnel et de ses applications potentielles.

Le thème de la mainmise, de la domination de la nature apparaît ainsi comme la toile de fond dans la configuration du décor des utopies de la Renaissance (Ruyer, 1950, 39). Domination certes, mais aussi, paradoxalement, situation d'innocence et de dépouillement mo-

ral dans l'*être-là* : l'articulation de ce qui ressemble bien à deux cornes d'un dilemme s'explique par la recherche d'une perfection et par la satisfaction de ses exigences. Le raisonnement consiste, au fond, à imaginer une suppression de toutes les étapes intermédiaires dans le cheminement vers une félicité désirée. L'utopie surgit toujours lorsque la médiation disparaît, quand les embûches s'éclipsent pour livrer la conscience humaine à la transparence, à son ipséité. Elle constitue un *raccourci* ultime, un empressement dont le mode nommément fictionnel dispense de l'attente, de l'engagement dans une anticipation nécessairement étalée dans le temps. Un rêve formellement hors de l'action, mais dont cette dernière, par contre, s'y retrouve par transposition idéalisée. Une vue de l'esprit qui n'en comporte pas moins une certaine réalité : l'utopie ne dessine le paysage de « nulle part » qu'en ne l'imaginant pas à partir de « nulle part ».

Suivant cette interprétation, la notion d'utopie peut être définie comme la *projection d'une situation fictive représentée en relation à une position contingente*. Le renvoi à un référent prodigieux se déploie sur le fond d'un univers de sens : la spéculation sur l'inconnu ne séduit l'imagination que par le recours à des catégories connues. L'ambivalence de son rapport clair-obscur à l'existence ne permet pas définitivement d'entériner la conception de Mannheim (1985, 192), pour qui l'utopie serait « incongruente avec l'état de la réalité à l'intérieur de laquelle elle est produite ». Les critères qu'il fixe pour l'appréhender dépendent d'une double disposition. D'abord, il doit y avoir, pour lui, « transcendance de la situation immédiate » et, ensuite, orientation vers un changement de « l'ordre des choses prévalant à une certaine époque » (1985, 192). Bref, l'utopie serait une représentation qui ne devrait rien au monde de ceux qui la représentent. Or, ces balises conceptuelles comportent un certain nombre de confusions. Pour l'une, l'utopie n'est pas une pure transcendance, car elle reprend dans l'imaginaire ce qu'elle laisse dans la réalité : l'utopie de More ne peut être reconnue en tant que fiction que dans la mesure où Amaurote caricature la ville réelle de Londres. De plus, elle définit des conditions idéales, mais nullement un discours de conditionnement *ab initio*. Son objectif ne vise pas à changer les situations, mais à en faire des distractions : l'*Abbaye de Thélème* de Rabelais ou son *Picrochole*, allégorie d'un obtus conquérant, ne furent nullement des

textes de propagande, même si l'on peut y lire allusivement l'expression d'une critique sociale.

Dès lors, la fonction première d'un tel dispositif ne saurait être la prescription, mais l'indication ludique d'un *summum* comme optimisation d'un *intimum*. Autrement dit, l'utopie dépeint une mainmise sur le monde, mais ne l'organise pas. Pour se voir imposée [87] comme instance de conditionnement, il lui faudra être absorbée par l'idéologie en vertu de laquelle l'idéal s'incarne dans l'idée d'un projet et se mesure alors par son efficacité persuasive. La conquête du Nouveau Monde fournira justement à l'Europe, alors au début de sa migration mondiale, l'occasion rêvée pour représenter géographiquement le « nulle part » en un lieu, moins à partir, cette fois, d'un *telos* scientifique que d'une innocence retrouvée dans l'homme, notamment dans la figure de l'Indien.

Le rapport entre l'intériorité et l'altérité se noue par un agencement particulier. À l'opposé de l'idéologie, l'utopie structure ces deux pôles de référence en une relation connotative et non pas dénotative. Son caractère allégorique la dérobe à l'imputation sociologique. Il serait tout aussi impertinent de la prendre tout à fait au sérieux que de nier son rôle de métaphorisation. Un discours clair dont la crédibilité s'atténue par la procuration d'un référent non justiciable des contingences. Son effectivité se limite à poser le vrai aux dépens du vraisemblable, à esquisser le possible au-delà du plausible. Si l'idéologie constitue une philosophie qui a interrompu l'interrogation, l'utopie en exhibe le succès en réservant toutefois à la première le soin de stipuler la manière de s'y prendre pour y arriver. Elle affiche donc une propension à dissiper les problèmes. En ce sens, elle met fin à la philosophie et rend inutile toute méditation sur le sens de l'aventure humaine (Molnar, 1973, 108), comme l'idéologie, du reste, dont elle se différencie fondamentalement par les stratégies utilisées.

Différenciation certes, mais également convergence, surtout à partir de la Révolution française où l'utopie débarque dans la réalité et y réclame bon an mal an son droit d'ânesse à travers les trébuchements de l'histoire et cette politique de la terreur dont le contraste la rend encore plus attrayante. Le passage du pouvoir-être au devoir-être apparaît alors comme celui de la fantaisie au mouvement, de la projection au projet, de la manifestation du rêve au manifeste dans l'action. Au-delà des continuités, le glissement vers l'idéologie comporte éga-

lement une sorte d'inversion catégorielle par laquelle le dédoublement change de sens et le différé, de statut. D'une part, au lieu de se référer à l'idéalisation d'une situation fictive, le discours idéologique définit celle qui [88] existe déjà. D'autre part, plutôt que de se limiter à la contingence d'une position, il l'extrapole et la campe dans un horizon de convoitise pour en développer les virtualités. Ainsi, il ne fait pas que dire le sens propre de la conscience, il l'impute dans un lien coextensif entre l'*intimum* et le *summum*. Le renversement se révèle consubstantiel à l'historicisation de l'utopie. Pareil recadrage n'épuise pas le genre, mais le renouvelle. Car sa logique repose sur l'actualisation d'un *voulu* travaillé dans le temps et non plus évoqué dans l'espace comme théâtre de déploiement nourri par une espérance militante en plusieurs actes, et non plus par le refuge dans la fabulation du néant.

DE L'UTOPIE À L'IDÉOLOGIE : PERMUTATION DES RÉFÉRENCES ESPACE-TEMPS

[Retour à la table des matières](#)

L'invention de l'autre, c'est aussi le désir de s'y accomplir par une réalisation de soi empruntée à l'idéal. Promesse non tenue bien sûr, parce que nul ne s'oblige à conquérir l'impossible. L'altérité utopique structure en effet une polarité insurmontée entre l'expérience et l'espérance, une béance rédhitoire entre l'*être-là* et l'*être-ailleurs*. Or, le rêve ne vient au réel que s'il y est attendu ! Et tout régime d'attente postule le temps davantage que l'espace. La captation de cette altérité, l'idéologie en organise le projet en convertissant une distraction littéraire en provocation historique. Son émergence ne constitue nullement un repoussement de l'utopie, mais son absorption. Le genre se transforme en passant de la fiction politique en un pari sur le destin du sujet. More, Campanella et Bacon, pour ne prendre que ces exemples, n'ont jamais cru que leur récit devait être autre chose qu'une contribution au divertissement de leurs concitoyens. L'utopie n'y perdit jamais la représentation de ses limites. Elle fut toujours une narration allégorique d'un contre-monde destinée à faire sourire plutôt qu'à faire agir. Habermas (1990, 107) rappelle que l'on doit à Mercier, contemporain et disciple de Rousseau, la migration référentielle

de l'utopie sur l'axe du temps. Dans son *Tableau de Paris* (1790), l'écrivain français décrit sa [89] ville en l'an 2440, structure son affabulation autour d'un rêve de bonheur et amorce un déplacement de l'exil topographique à l'exode eschatologique.

Toutefois, l'idéologie convoque l'utopie en dehors du texte qui la formule. Elle en fait l'instrument d'une autre trame narrative mais dont l'objectivation change du tout au tout la portée du récit : l'agrément d'une histoire singulière le cède à l'agrégation de l'histoire universelle dans la logique du progrès, dans un programme d'émancipation. Non qu'elle soit en elle-même le seul facteur de cette permutation des registres, mais certainement un discours qui en précipite l'effet dans la foulée de la philosophie des Lumières en particulier. De l'altérité à l'identité, l'utopie devient prise au sérieux et vécue comme telle par une translation sémantique issue de son transfert dans un autre contexte d'insertion. Sa récupération par l'idéologie va faciliter la perpétuation du thème renaissant de la maîtrise de l'univers non seulement pour que se prolongent sa définition et sa conquête, mais également pour faire émerger la plausibilité d'une promesse par l'anticipation d'un temps autre. Dès la fin du XVIII^e siècle, la conjonction de l'histoire et de l'utopie accélère le *momentum* de la modernité, diversifie les modes de déploiement de ses prévalences. Il ne s'agit plus seulement de mater l'hostilité du monde extérieur, encore faut-il en planifier le devenir sous les tambours battants de 1789, de l'industrialisation, de la montée de la bourgeoisie et du parlementarisme. La fixation romantique d'un Éden à venir, toujours en fonction du plein épanouissement de l'intériorité humaine, fait de l'histoire un processus de rattrapage consistant à préparer l'accueil du rêve dans le réel. Elle conduit à la description du présent comme retard et à la valorisation du nouveau pour combler ses déficiences. Le *novum per se*, signe de la nouvelle dignité de l'homme-Esprit cartésien, ne se vit plus seulement dans la gymnastique intellectuelle. Au contraire, il s'incarne. L'idéologie comporte ainsi une manière de compléter le « qui suis-je ? » de la subjectivité philosophique par un « que faire ? » comme pratique du sujet : l'action s'incruste de cette façon dans une prescription dérivée de l'ontologie, poussée qu'elle est par un désir de subordonner le flux des événements. Le dispositif qui se met en place noue dans la temporalité moderne les « espaces d'expérience » et les « horizons d'attente » (Koselleck, 1985) et ressortit, par cela mê-

me, à une logique d'incitation (positionnement et conditionnement) à assumer le défi de l'historicité, bref à prendre des risques pour imposer la chance d'un destin.

La production du présent que l'idéologie engendre à travers une nouvelle conscience du temps paraît d'emblée réconcilier un ensemble de contradictions en assignant l'impossibilité (utopique) dans une définition de la condition humaine. Récusant la pertinence de toute référence au passé au profit du futur, elle cherche à articuler simultanément un repli sur la contingence et un élan vers une forme de transcendance. En fait, l'expérience et l'attente sont *a priori* des catégories antithétiques, parce que la première constitue le point d'ancrage de l'historicité et la seconde son principe de débordement. Néanmoins, leur assimilation permet de confondre le phénomène et ses virtualités, d'ouvrir un réalisme philosophique sur un romantisme politique. Aussi elle contient un paradoxe qui n'a de cesse de s'amplifier tout au long des XIX^e et XX^e siècles : c'est en se généralisant, voire en devenant vraisemblable, que l'utopie se perd définitivement, que sa séduction n'agit plus, bref en se transformant en stratégie de persuasion qu'elle ne convainc plus personne. Son évolution vers de tels usages procure un instrument de dénonciation inespéré pour tous les adversaires qui, s'affrontant sur le sens ultime de l'existence, finissent par la juger inobjectivable.

Après avoir été une tentation commune aux anarchistes et aux conservateurs, aux socialistes et aux libéraux du XIX^e siècle, l'idéologie deviendra peu à peu péjorative à cause de l'utopie qu'on lui impute, comme si le rêve ne pouvait pas descendre dans la réalité sans se briser. Marx et Engels en utilisent le concept comme étiquette diffamatoire en parlant du « socialisme utopique » de Fourier, d'Owen et de Proudhon. D'ailleurs l'esprit positiviste de leur temps se veut en lui-même l'expression d'une invitation à se dissocier de la métaphysique et de ces outre-mondes *ante mortem*, substitués de ceux de la chrétienté : on sait néanmoins que les chasseurs de rêve, même s'ils parlent au nom de la science, n'en sont pas à l'abri comme le démontrent les œuvres de [91] Saint-Simon et de Comte. La bataille n'en consiste pas moins pour autant à réinvestir de réalisme l'attente dans l'expérience, à l'ancrer dans un rapport toujours plus étroit à l'ontologie afin de la rendre davantage crédible. Aux contraintes de l'expérience : l'enracinement de plus en plus définitif dans la dynami-

que des propriétés. À la figure incertaine d'un sujet en quête de réalisation : la représentation d'une pleine possession de soi. Aux dénis de réalité que s'adressent entre eux les tenants du réalisme au XIX^e siècle : l'incantation de la vraie réponse ontologique et la proclamation du meilleur projet pour l'honorer. En somme, tout se passe comme si la sédimentation de l'utopie dans l'idéologie ne permettait pas facilement la tolérance des intermédiaires entre le monde et le devoir-être.

L'apparition de la médiation entre le contingent et le désirable comporte en elle-même un drame. L'accomplissement de soi y devient nécessairement tributaire d'un déchirement, d'une *fracture* du sujet : celui-ci ne peut aspirer à être que ce qu'il n'est pas encore ! L'attente présuppose un constat d'insuffisance : il faudrait qu'il soit davantage pour être vraiment. Or, l'idée de scission ne témoigne pas d'une hésitation entre deux variations identitaires. Ce qui se produit avec l'inscription du possible dans l'expérience, c'est que la subjectivité ne peut plus être simplement posée comme chez Descartes, mais doit, au contraire, résulter d'un effort de réalisation. Le sujet n'est plus alors un *donné* (immanence). Il émerge d'une *construction* (réconciliation), sans pour autant que les certitudes à son égard ne disparaissent de l'espace argumentatif auquel il donne lieu. L'idéologie s'insère dans la faille d'une configuration du savoir sur soi ; elle ne met pas fin à la vérité du sujet, mais elle organise sa faisabilité historique par l'inscription de l'ontologie dans un trajet. Cette pensée de l'intervalle entre le désir et sa satisfaction ne se définit pas sans apparemment à la légitimation religieuse comme le signale Blumenberg (1983). S'y trouve formulés un mode de rédemption de l'être humain, l'exigence d'un sacrifice pour y parvenir et la sécularisation du mieux-être de la communauté, de l'*ecclésia*. Or, l'idéologie comme vecteur de la modernité ne se limite pas à construire une réponse sur le sujet : elle en impose l'authenticité. Elle circonscrit le heu d'un *combat* dont l'histoire est le théâtre et l'enjeu. La bataille s'enclenche pour [92] défendre autant des valeurs d'attestation que de contestation de ce qui est. En d'autres mots, elle se mène sur deux fronts : pour préserver et pour structurer un mode de relation (conquête et définition) entre le monde et l'action.

Dans cette veine, l'idéologie peut être définie comme un *discours de subjectivation d'une position dont l'imputation par des projets vise*

à la déterminer à travers la définition d'une situation contingente. L'idéologie est un langage qui relaie des attentes et des expériences, des formes (ontologisées) et des pratiques de conformation. Représentation, elle sert à exprimer l'« idée claire et distincte » d'un sujet faisant corps avec une position qu'il juge être une émanation de son *eidos* de référence. Conquête, elle permet de dire ou de maintenir une référence au réel comme défi permanent. Parce qu'elle est un mode de relation à l'historicité, elle facilite l'emploi de ces latences que sont les positionnements et les conditionnements pour en faire des déterminations. Les projets encouragent le marquage de la conscience idéologique par une téléologie qui l'oriente ainsi vers une identité. La prolifération des doctrines dès le début du XIX^e siècle en est le symptôme, le début d'un éclatement des figures du sujet.

Résumons : la modernité est un discours de promotion de l'homme à la responsabilité de son existence. Une prise en main de lui-même doublement tributaire d'abord d'une objectivation de l'intériorité et, ensuite, d'une psychologisation de la conscience de soi comme principe de causalité. Singulière à plus d'un titre, la procédure de constitution de l'humanisme se définit par la circularité d'un regard se regardant et puisant dans l'introspection la logique même de sa possibilité. L'homme y est réputé détenir la compétence de ses valeurs. Auteur de son propre destin, bien qu'abandonné dans un horizon de finitude, il exerce désormais l'autorité sur lui-même et sur le monde dans lequel il prend position. Le privilège de sa subjectivité et de son pouvoir de représentation, il ne croit pas les inventer (fiction) mais les découvrir (réalité). En fait, il les exerce comme une transposition spéculaire de son sens propre en vertu duquel différentes figures du sujet se profilent comme des dérivations du référent ontologique.

[93]

Deux modèles de conception de la subjectivité moderne servent de discours témoins : la réconciliation augustinienne et l'immanentisme cartésien, choix qui, loin d'épuiser la diversité des modes de subjectivation, répond simplement à l'exigence d'intelligibilité d'une philosophie de l'idéologie. Or, la critique dont ce propos formule la nécessité porte autant sur le sujet lui-même que sur ses instruments : la philosophie se compromet définitivement en tenant sur lui un discours véridique, parce qu'elle ne tient pas le pari de son interrogativité et de sa relance perpétuelle par questions/réponses. Plutôt, elle permute le mouvement dubitatif par l'indubitable, par la fixation d'un régime de solutions se voulant claires et définitives. Elle devient elle-même un projet de conquête (de l'identité) et de définition (de ses figures), et elle fait autorité. Ainsi, elle emprunte à l'idéologie avant la lettre, voire à l'utopie qui en extrapole la logique. Non pas qu'il y ait équivalence épistémique *ab initio* entre philosophie, utopie et idéologie, mais simplement des traverses, des lignes d'obliquité et d'infléchissement, là où les discours du cartésianisme, jusqu'à Kant particulièrement, n'y voient que des irréductibilités. Toutefois, le sujet qu'elle définit encore abstraitement descend dans l'histoire au XVIII^e siècle, dans cette pente que dégage la Révolution française. Dès lors s'ouvre la bataille pour l'appropriation du finalisme historique et pour l'authenticité de son mode d'accomplissement. Le prochain chapitre permettra de conceptualiser le débarquement de l'idéologie dans l'histoire en montrant qu'elle est devenue elle-même, par une célébration du sujet, un projet philosophique.

[95]

**Philosophie de l'idéologie.
Théorie de l'intersubjectivité.**

III. Historicité

Le sujet à l'âge des idéologies : médiation et représentation

[Retour à la table des matières](#)

La fracture du sujet au XVIII^e siècle prend place dans une conception unitaire de l'histoire. Les deux versants qu'elle décrit, l'existence et son devoir-être ne contrastent que par la vision d'une temporalité susceptible de les réconcilier. Leur étalement dans une durée fait déchoir toute proclamation d'ipséité du sujet avec lui-même et commande corrélativement le programme d'une restauration. Dès lors, le rapport à soi ne repose plus seulement sur un savoir, mais aussi sur la pratique d'un accomplissement qui fixe d'avance le sens (*eidōs*) et le terme (*telos*) de la quête. Ce nouvel épisode de la subjectivité s'ouvre par l'assomption d'un différé entre l'expérience d'une situation contingente et l'évocation d'une position possible. Or, cette dispersion des références permet le dégagement d'un principe d'identité dans l'inspiration duquel la tragédie de ne pas être ce que l'on veut exacerbe la volonté de le devenir. Hegel prophétisera le résultat de cet effort en pensant que le dégagement de la médiation qu'il implique signe l'avènement d'une totalité et la fin de l'histoire comme processus de conquête.

Toutefois, le sujet moderne ne constitue un enjeu dans l'action qu'au moment où il s'affaiblit dans la pensée. Le doute sur sa consistance intrinsèque que formuleront Marx, Freud et Nietzsche révèle sa finitude et appelle tantôt son parachèvement diachronique, tantôt sa négation. Il ne se dissoudra que par la détermination du temps, [96] par l'assignation du phénomène dans une narration héroïque. Prendre position, c'est alors faire l'histoire en y investissant le décret de la loi humaine. Instrument d'un report d'une plénitude échappant à l'accomplissement de l'intériorité, l'idéologie surgit, dans ce contexte, comme une pensée de la médiation, problématisant la division du sujet, la solutionnant dans l'unité d'un destin. Son lexique de la déploration et de l'espérance se forge lorsque les concepts philosophiques descendent dans la vie quotidienne pour orienter le mouvement de l'histoire. La multiplication des doctrines avec leur désinence en « isme » offrent ce mode de jonction qu'il faut ici comprendre entre une connaissance de soi et les conditions de son effectivité dans l'orientation d'une durée. Cette préoccupation s'inscrit dans le prolongement des propos précédents. Son développement repose sur une articulation des dispositions conceptuelles qui y furent élaborées.

Les deux premières étapes du cheminement suivi jusqu'à présent, rappelons-le, ont permis d'abord de produire un réinvestissement de la notion de sujet et de présenter différentes catégories pour interpréter son mode d'inscription dans l'historicité. Puis une lecture de la modernité comme invention de la toute-puissance du sujet a servi à identifier deux modèles (réconciliation et immanentisme) et à dégager sinon des sources, au moins des confluences significatives (l'indubitable philosophique et l'utopie) pour appréhender les formes du discours idéologique. Or, celui-ci n'est pas, au sens strict, une caractéristique transversale de la modernité, même si certains de ses rudiments les plus fondamentaux s'y trouvaient posés avec l'augustinisme notamment. L'objectif de ce chapitre est de saisir son arrivée dans l'histoire à la fin du XVIII^e siècle. Il ne vise nullement à procéder par une recension minutieuse des événements, ni même par une analyse des textes de ceux que l'on appelle les Idéologues. Il faut plutôt chercher à discerner l'organisation d'un nouveau rapport entre la philosophie et l'idéologie, la manière de penser qui en découle à partir des questions suivantes : comment l'idéologie permet-elle de faire le lien entre la philosophie des Lumières et l'action historique ?

Pourquoi la notion de problème devient-elle, dans cette optique, un mode de rétablissement [97] de la certitude du sujet sur lui-même ? Comment conceptualiser la relation entre le sujet, l'histoire et l'idéologie ? Quelle est l'importance de la nation et de l'opinion publique dans ce processus ?

D'UNE IDÉOLOGIE COMME PROJET PHILOSOPHIQUE À LA FIN DU XVIII^e SIÈCLE

[Retour à la table des matières](#)

L'apparition de la *médiation* dans l'appréhension de la subjectivité emporte nécessairement le projet de la supprimer. Elle ne peut y être que par la promesse de ne pas y demeurer toujours. C'est en effet parce qu'elle advient à travers l'éventualité de son propre effacement qu'elle se développe par dédoublement comme mode d'objectivation d'une variation sur la figure du sujet. Un tel renversement des certitudes n'entache pas pour autant la clarté du discours, encore moins le régime de ses prétentions. Il en fait l'instrument d'une ruse. Ne pas être égal à soi-même ne constitue alors nullement une fatalité. Car la force de la modernité est de récupérer cette pensée du manque à être pour en faire un tremplin dans la relève d'un défi : celui de susciter l'impulsion d'un mouvement permanent de dépassement vers le recouvrement d'un sens perdu dans les vicissitudes d'une réalisation de l'humanisme.

La dynamique qui s'enclenche ainsi dans la foulée des penseurs de l'*Aufklärung* et de la Révolution française consiste à retrouver le fondement ontologique par-delà l'égarement de ses expressions, à produire une vision de l'être humain en tant qu'inscrit dans un processus de révélation graduelle. L'amorce de ce cheminement, aiguillée par la boussole du progrès, reprend de toute évidence les prémisses de la subjectivité augustinienne dont l'attraction pour la grâce le cède à la perspective d'une reprise en main de soi sous l'éclairage de la raison. Il ne s'agit plus simplement de prescrire une maîtrise de la nature comme Descartes et sa descendance intellectuelle l'avaient proposée, mais de faire basculer cette appropriation synchronique sur l'axe d'une diachronie. Le développement de cette entreprise suppose, en

effet, la [98] mise à profit de la variable temps pour étendre dans la pérennité la signature du sujet sur le monde.

L'imputation téléologique dans laquelle l'histoire se voit inscrite, Kant (1985, 187) la formule dans son *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* en établissant que le déploiement de la subjectivité dans le temps conduit en fait à honorer une convergence virtuelle entre la liberté et la détermination, entre la volonté et la supputation de la règle fondamentale qui la régit : « L'histoire, note-t-il (...), donne cependant à espérer qu'en considérant *globalement* le jeu de la liberté du vouloir humain, elle peut y découvrir un cours régulier et que, de cette façon, ce qui chez les sujets particuliers paraît confus et irrégulier pourra cependant être reconnu au niveau de l'espèce entière comme étant un développement constant, bien que lent, de ses dispositions originelles. » Or, l'intelligence de l'histoire, pour le penseur de Königsberg, se confond avec la philosophie qui la représente. Au-delà de la stricte historicité de ce qu'il appelle ses « manifestations phénoménales », elle n'est possible qu'érigée en « *système* » autonome, unifiant « ce qui sans cela resterait un *agrégat* d'actions humaines dépourvues de plan » (1985, 203). Sentant la menace de produire un simple « roman », dit-il, à partir de l'Idée comme catégorie transcendante, Kant puise dans une immersion ontologique avec le plan de la nature la trame de la temporalité, découpable en séquences, chacune étant « *épisodiquement* » intelligible pour employer son mot. Fondateur d'une histoire systématique, il la conçoit en fonction de la continuité d'un récit dont la narration s'appuie sur l'abstraction d'un référent. Légitimité qui implique un certain détachement de la *res factae* pour l'associer autant aux modalités de sa connaissance qu'à des conjectures sur ses capacités émancipatrices.

Le processus de compression de la temporalité, de fusion de ses repères, notamment entre le présent et le futur, coïncide philosophiquement avec la distanciation par rapport à lui-même que le sujet va être invité à prendre dans le dernier quart du XVIII^e siècle. Il correspond à la confirmation anticipée non plus seulement de son émergence dans une extériorité mondaine effective, mais de son contrôle sur ses potentialités mêmes pour la réalisation desquelles les conditions [99] contingentes de la situation sont jugées insatisfaisantes dans une évolution dont on entrevoit d'avance la fin. L'histoire et le savoir de son intrigue sont présumés réductibles à une appréhension de l'esprit,

exercice qui va bientôt être consacré dans le champ scientifique par la philosophie du même nom.

La propension même à vouloir devenir autre chose que ce que l'on est dépend effectivement d'une détermination de l'existence par sa *représentation*. La médiation ne vaut que si le sens excède l'expérience et subsume sa phénoménalité dans une image-vérité qui l'englobe. Sa mise en œuvre ne se distingue pas de ce débordement : il faut imaginer le sujet autrement pour l'excuser d'être ce qu'il est. Seulement l'unité du regard sur soi rend tolérables, pour un temps, la médiation et la multiplicité inhérentes au dédoublement. Toutefois, se voir en outrepassant les contraintes de l'*être-là* ne revient nullement à recuser l'attention à toute réalité et à se complaire dans l'utopie. Plutôt, c'est se reconnaître une dignité différente en se prenant comme l'objet d'une difficile élaboration qui respecte autant que viole la singularité du moment. À cet égard, la catégorie du présent sert moins à distraire le recours à l'histoire qu'à le construire, moins à révéler sa fugacité qu'à en signaler la permanence virtuelle. Sa portée n'est pas de hacher le temps, mais de donner à voir son « étirement » comme disait saint Augustin. Or, l'intervalle qui sépare et unit à la fois les positions de référence reste tributaire d'une conscience sûre d'elle-même et incline à aller vers son risque. L'accession de la pensée à la responsabilité du changement suppose que des prévalences se permutent, des hiérarchies se renversent entre l'unité de la réflexion et la fluidité de l'événement avec, pour conséquence, la réduction du monde à l'idée que l'on s'en fait, mieux à l'ambition que l'on y met. Il faudra attendre que l'histoire et la philosophie se caramboient et que s'entrechoquent dans l'action les discours tenus sous leur égide pour que la médiation devienne, par le primat de la représentation, un espace d'accroissement de la valeur du devenir.

L'âge des idéologies désigne justement cet univers intellectuel qui se bâtit au carrefour de la philosophie et du militantisme, d'un raisonnement et d'une théodicée séculière, bref dans une mouvance inédite qui [100] peut être observée sur un triple registre. D'une part, il survient littéralement par la singularisation d'une *époque* qui s'ouvre entre les Encyclopédistes et la Révolution française, relayant ainsi la disparition de Voltaire (1778), de Rousseau (1778), de d'Alembert (1783), de Diderot (1784) et le glissement chaotique de l'histoire après 1789. D'autre part, le discours qui s'y affiche traduit aussi

l'esprit d'une *école* que l'on baptisera le « groupe d'Auteuil », lieu où se rencontrent, dans la maison de la veuve d'Helvétius, la confrérie des Idéologues : de Tracy, Cabanis, Sieyès, Roederer, Lakanal, Daunou, Volney, Garat, etc. Ils sont tous adeptes de la conscience révolutionnaire et pourfendeurs des dévoiements que lui infligent ses acteurs, notamment Robespierre. L'école dispose même de son propre organe de diffusion, la *Décade philosophique*, publication qui sert autant d'outil de combat que de vitrine intellectuelle pour l'exposition de leurs idées. Une période certes ainsi qu'un cercle de protagonistes, mais plus fondamentalement, enfin, un *mode de pensée* par lequel s'opère un passage, décisif pour la philosophie du XIX^e, de la métaphysique de l'humanisme à sa réalisation sociopolitique. À première vue, la démarche des Idéologues tient dans une consigne fort simple : mettre la puissance de la raison au service de l'histoire, introduire la notion d'engagement et son corollaire, celle de jugement, dans l'expérimentation des principes. En somme, philosopher utilement. Plutôt, utiliser la philosophie pour travailler les inflexions du réel afin d'en domestiquer l'avènement, de relever l'actualité à la hauteur de l'attente.

Suivant leur dénomination, les Idéologues postulent le privilège de l'idée sur la chose, bien qu'ils insèrent entre eux la médiation de l'acte, instrument de mesure de leurs représentations. À mi-chemin entre la production du savoir et la conceptualisation de son usage, ils déblaient un champ intellectuel où l'idéal de vérité le dispute à celui de justice, son complément pratique, où la perfection est moins refusée que décalée au profit de la perfectibilité, son processus d'acquisition. Selon les intuitions de leur maître Condillac, spécialement consignées dans sa *Logique* (1780), ils repoussent une définition du sujet comme *res cogitans* et plaident pour sa constructibilité en arguant à la fois de sa condition d'être fini dans le présent et de son potentiel infini de transformation. Même s'ils accordent à Descartes le respect dévolu aux plus [101] grands architectes de l'esprit, l'élaboration de leur pensée s'en dissocie autant qu'elle s'en rapproche au moins sur trois aspects. D'abord, ils désavouent l'innéité des idées, la suffisance de la conscience et la possibilité de dégager un sens rationnel par la pure intellection. Les Idéologues préfèrent briser le solipsisme de la pensée et faire sortir l'esprit dans l'univers en le livrant à son ombre. Pour cette raison, ils accueillent favorablement

l'influence et le pragmatisme d'un John Locke qui extériorise l'origine des représentations en la subordonnant au contexte historique. Ensuite, la disjonction cartésienne du spirituel et du temporel cadre mal avec leur prémonition de l'unité du devenir, celui du sujet et de son répondant : le monde.

La formation de l'espace mental se matérialise dans la concrétion palpable des sensations dont l'expérience permet l'inférence de l'idée. Dans la foulée de l'inspiration condillacienne qu'il relativise quelque peu, Destutt de Tracy (1970, 24) lance son cogito : le sentir et l'exister sont des termes interchangeables. « Je sens » et « je suis » : deux locutions redondantes, puisque sentir c'est être, se révéler au réel en y étant actif, bref faire corps avec la phénoménalité des choses. En conséquence, il s'ensuit que le principe de constitution du sujet sort de lui-même ; son domicile ne peut être qu'ailleurs, car son identité n'est plus simplement redevable d'une savante pratique du dedans, de l'intériorité. Se fier au sens — que bientôt l'on assimilera au *sensus communis* — revient à s'imposer l'écoute de l'extériorité. Et l'idée d'une fracture du sujet élargit cet espace par lequel on entrevoit désormais la subjectivité au dehors, par les sens qui la rendent coextensive à l'épreuve de la nature.

Pareil raisonnement conforte, par la confusion qu'il entraîne entre l'esprit et la matière, le désir de totalité du XVIII^e siècle en général, des Idéologues en particulier. D'ailleurs, les *Éléments d'idéologie* de l'inventeur du mot, Destutt de Tracy, montre bien que la discipline qu'il aspire à créer ne devait pas, pour lui, être distincte de l'histoire naturelle, voire de la zoologie elle-même, puisque tout se tient grâce aux sens, y compris les idées et les choses. Ce mode d'explication se situe, de toute évidence, à mille lieux des préceptes du *Discours sur la méthode*, encore qu'en seconde analyse, des apparentements et des [102] emprunts doivent aussi être signalés. Les compagnons d'Auteuil retiennent de Descartes et de Bacon la recherche d'une rigueur par l'observation et par l'expérimentation, la nature étant régie par des lois connaissables qu'il faut soigneusement recueillir une à une en vue de les codifier. De plus, ils recourent à une procédure de type *tabula rasa* pour écarter les savoirs de la métaphysique dont les certitudes leur semblent incompatibles avec l'exercice de la sensibilité et de la raison. Toutefois, leur aspiration à se soustraire à des vérités toutes faites ne se manifeste nullement dans la sphère politique par une vo-

lonté de bouleverser de fond en comble les structures existantes. Au contraire, c'est pour combattre le nihilisme d'un Saint-Just, par exemple, qu'ils s'accordent dans la réflexion ce qu'ils s'interdisent dans l'action : le radicalisme. À l'instar de Descartes, ils sont révolutionnaires d'opinion, partisans de l'ordre en politique (Gusdorf, 1978, 125) comme le démontrera, du reste, leur appui au Napoléon du 18 Brumaire qui le leur promettait. En corollaire, leur liberté intellectuelle et la retenue de leur attitude civique contribuent considérablement au progrès du libre examen en ne le confinant plus à la philosophie, mais en le généralisant par une défense de l'athéisme en religion et par une pratique systématique de l'objection de conscience sur la scène publique.

De Kant, ils sont peut-être fondamentalement plus différents d'un certain point de vue que de Descartes, même si Sieyès lui voue une admiration remarquable et cherche à l'introduire en France. Hormis une modélisation de l'histoire au demeurant similaire, tableau d'où surgit l'épiphanie du progrès, les Idéologues adoptent un régime épistémique qui semble sinon ignorer les percées de leur collègue d'outre-Rhin, au moins s'en éloigner fortement. Car les uns tentent de parfaire ce que l'autre s'efforce de défaire : l'unité de la théorie et de la pratique, la transparence des catégories et des choses. En effet, le kantisme est une pensée de la destitution de toute intelligibilité commune entre la réflexion et l'événement, alors que l'impulsion idéologique approfondit le sillon tracé par l'encyclopédisme en reconnaissant l'opportunité d'un remembrement des savoirs. Mais encore, la positivité de ceux-ci se mesure sur une double base, soit par leur valeur strictement théorétique et par leur performativité dans l'histoire se fai[103]sant. Par contre, la dissociation de l'empirique et du transcendantal chez Kant l'incite à dérouter le questionnement de la représentation et à le réorienter vers ses conditions de production. À cause d'elle, c'est l'idée même de la traductibilité qui cesse de prévaloir en même temps que l'on pousse, en France, vers son élargissement. En ce sens, le criticisme constitue une pensée des limites, et l'idéologie le discours qui n'en admet aucune. L'aveu d'une multiplicité qu'on ne saurait résorber coexiste avec un assaut sans précédent vers l'unité. L'analyse d'un côté, la synthèse de l'autre. Un sujet transcendantal non justiciable de l'expérience et la subjectivité des sensations. Des frontières pour reconnaître la finitude humaine dans l'exercice de

l'esprit et le franchissement de toutes les bornes de la pensée par l'infinetisation de ses possibilités. Les Idéologues sont de leur temps ; c'est Kant qui pense déjà au-delà du sien.

Deux idéalismes se recomposent néanmoins par des voies que tout paraît, en un premier abord, départager. Plus séduits par les grands systèmes que leurs voisins, les philosophes allemands des XVIII^e et XIX^e siècles font montre d'une pensée fort disciplinée comparative-ment à celle des Idéologues. Non que ceux-ci n'aient point d'ordre dans leur mode de réflexion, mais les justifications y sont moins homogènes, l'esprit spéculatif cédant le pas à une attitude plus empirique où les faits doivent, en priorité, rendre raison des idées, champ d'étude premier de l'idéologie. Aussi, les sources qui animent la méditation des membres du groupe d'Auteuil se révèlent nullement tributaires d'une quelconque orthodoxie que commanderait l'adhésion obligée à une autorité scolastique. D'ailleurs, il n'y a pas de chef clairement identifiable parmi eux et personne ne peut prétendre symboliser à lui seul l'esprit du groupe.

Picavet (1971, 101) distingue plutôt trois générations étalées sur une période de cinquante-deux ans, soit de 1778 à 1830. Toutefois, il faut signaler que c'est surtout entre 1780 et 1815 que leur influence atteint son acmé, parce qu'ils assumèrent la double charge, en France, de la production du savoir philosophique et de la résistance au despotisme politique. La diversité de leurs affiliations intellectuelles ne permet pas une lecture monolithique de cette école qui, en fin de [104] compte, ne semble pas en avoir la mentalité : Condorcet poursuit l'héritage de Voltaire, de d'Alembert et de Bacon ; Sieyès, on le sait, lit et apprécie Kant ; Roederer se réclame de Rousseau, de Smith et de Hobbes ; Volney puise dans Montaigne, dans Diderot et en général dans le scepticisme ; Garat loue Bacon et Locke ; Pinel emprunte à Montaigne, à Descartes, à Locke, aux physiologistes et aux naturalistes des XVII^e et XVIII^e siècles (cf. Picavet, 1971, 174). Cet éclatement de leurs références et surtout de leurs objectifs présage pour une bonne part des difficultés qu'ils auront à faire reconnaître l'originalité de leur contribution philosophique et de leur engagement politique.

Sur les plans de la description et de la prescription, des faits et des représentations, les Idéologues jouent cependant d'ambivalence en étant trop praticiens pour les philosophes, trop idéalistes pour ceux dont les conquêtes se font sur le terrain de l'historicité. Inclassables,

ils paieront leur spécificité fort cher. Non pas seulement par le drame auquel les destins individuels de chacun d'eux les relèguent, les uns comme de Tracy, Volney et Daunou étant emprisonnés dans les geôles surpeuplées de la dernière décennie du XVIII^e siècle. Ni non plus par la condamnation à mort que d'autres subiront, Lavoisier et Condorcet nommément, ce dernier se suicidant pour échapper à la guillotine peu de temps après avoir terminé sa célèbre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Il y a peut-être pire en un sens que la répression ouverte et les quolibets d'un empereur qui ne souffre pas ce qui lui échappe.

Le mépris dont ils sont la cible dans l'univers politique de la part de Robespierre et de Napoléon pour n'en mentionner que deux n'a d'égal que le dénigrement posthume que leur réserve le champ scientifique, spécialement de la part de Victor Cousin, de Karl Marx et, en général, des positivistes du XIX^e siècle. Double échec observé sur autant de fronts. Pareille conjonction d'une éthique et d'une pratique témoigne d'un embarras à opérer une synthèse entre l'intention (intérieure) et la contrainte (extérieure), entre un volontarisme centré sur l'idée alors naissante du bonheur et un rationalisme qui absolutise la fonction intellectuelle. Cette vision du monde fut toutefois bien reçue chez les révolutionnaires américains, notamment Jefferson sympathisant des Idéologues qui leur aurait rendu visite à Auteuil selon Gusdorf (1978, 306), et chez les utilitaristes anglais (Bentham). On comprend qu'un tel programme ne fait pas qu'égaliser, mais il excède la simple poursuite de l'ambition encyclopédique des Lumières, eu égard à la dispersion de ses points d'appui, divisés entre l'incantation de l'omniscience, un savoir de la totalité et sa concrétisation dans le cours tumultueux des choses.

Il était peut-être inévitable, dans ce contexte, que les Idéologues se condamnent d'emblée à ne pas pouvoir accomplir ce projet de changer du tout au tout le visage de leur société, compte tenu de l'ampleur de leurs visées. Eussent-ils eu les moyens d'influer davantage sur la Révolution dont ils furent, en outre, les premiers à dénoncer le caractère despotique, qu'ils n'auraient pas été plus en mesure de tenir leur pari. Leur discours fut structuré de telle manière qu'ils se sont dotés de rêves suffisamment grands pour ne pas les perdre en les poursuivant. Plusieurs dimensions de leur vision du monde le démontrent : réforme de l'instruction publique — outil par excellence du dogme de la per-

fectibilité — en suivant visiblement l'inspiration du modèle de *L'Émile* de Rousseau et à laquelle Volney en particulier contribua sous le Directoire ; unification des divers champs de la connaissance dans une méthodologie qui puisse fusionner à la politique des apports aussi différents que les classifications de Lavoisier en chimie, du transformisme de Lamarck en biologie ; aspiration à un idéal de convivialité découlant du schéma utopique comme en témoigne la vénération de Condorcet pour Francis Bacon dont il perpétue l'espérance communautaire en écrivant un *Fragment sur l'Atlantide*. L'idéalisme comme effet et le pragmatisme d'intention, les Idéologues l'articulent, quelques années avant les thèses de Saint-Simon, dans le discours d'une transformation globale se réclamant des impératifs de la raison. L'ironie, c'est que tout résistants qu'ils furent aux doctrinaires de la Révolution, leur réputation en vint précisément à être identifiée à eux quand l'idéologie passa, au début du XIX^e siècle, d'un sens neutre à une connotation péjorative.

Hans Barth (1976, 1) souligne que la dévaluation de l'idéologie accompagne de façon significative le passage de la France d'un idéal [106] démocratique, celui de 1789, à une autocratie despotique, celle de Napoléon. « Malentendu » fondamental, « oubli injuste », Gusdorf (1978, 29) déplore la méprise dont les disciples de Condillac devinrent les victimes malgré eux et en appelle à une réhabilitation qui leur rendrait le lustre qu'il estime leur être dû. « Les Idéologues, remarque-t-il, n'ont pas failli à leur mission, encore que la postérité a failli à la sienne, qui est de rendre justice aux dignes serviteurs de la connaissance. » Pour soutenir leur défense, il rappelle (1978, 305) : « De 1794 à 1800, les Idéologues ont sauvé l'honneur de la République ; ils ont assuré la permanence de la Révolution de 1789. » Sans juger ce débat qui commanderait à lui seul une longue enquête historiographique sur l'école autant que sur la période des Idéologues, l'intérêt qu'il suscite dans l'élaboration d'une philosophie sur la question porte sur ses incidences en tant qu'elles débouchent principalement sur un nouveau *mode de pensée* et, en second lieu, sur une pratique singulière de la subjectivité. Et c'est sans doute par l'inscription dans le temps, dans une compréhension longitudinale du regard de l'homme sur lui-même que doit être situé, en continuité avec les Lumières, l'apport des « idéologistes » suivant leur propre désignation. Car ce qu'ils ont affirmé sur le plan philosophique avait souvent été

dit par d'autres avant eux ; ce qu'ils ont fait dans l'action n'a généralement pas dépassé la stricte défense des idéaux énoncés par ceux auxquels ils crurent de leur devoir de s'opposer. Par contre, leur façon de relier les éléments cognitifs et les contingences de la réalité a contribué à façonner l'impensé d'un sujet désormais activiste et dont le débarquement dans l'histoire allait devenir le parangon des philosophies du XIX^e siècle, le butoir de celles du XX^e.

Au-delà du mérite qu'on leur refuse, de la mésestime affligeant l'évocation de leur mémoire, le succès des Idéologues ne se mesure pas tant par les événements auxquels ils ont donné lieu que par la manière de lire ceux dont ils furent les témoins privilégiés, à l'occasion les acteurs et, le plus souvent, les critiques de circonstance. Dans cette configuration de la subjectivité qu'ils mettent en place à travers la tragédie et l'espérance, il faut noter, parmi toute une série de conséquences majeures, trois d'entre elles qui bouleversent les modalités de [107] la connaissance de soi et ne les réaménagent qu'en restructurant de fond en comble les interfaces conceptuelles entre le *sujet*, l'*histoire* et l'*idéologie*. Le discours philosophique des Idéologues se trouve enserré dans ce dispositif relationnel et fixé dans l'économie des valeurs. La subversion de leur procédé ne consiste pas simplement à inoculer le possible dans la connaissance, mais à y recueillir le langage ontologique de l'identité en le faisant reposer, en effet, sur cette trilogie dont les éléments, pris isolément, se révèlent contradictoires en théorie, complémentaires en pratique. D'abord, le sujet y apparaît à travers la singularité d'un *problème* à résoudre. Ensuite, l'histoire s'y conçoit par la totalité d'une *solution* à formuler davantage au niveau de la systématicité (abstraite) qu'on lui prête qu'à celui de sa phénoménalité (concrète). Puis, l'idéologie s'y érige dans l'effectivité d'un *argument* à promouvoir, afin de construire une pertinence globale par un rapport de nécessité entre le problème et sa solution. Ces catégories n'ont de pertinence que dans la mesure où elles correspondent non pas à une simple description, mais à une reconstruction interprétative du mode de pensée des Idéologues.

Ces mouvements réflexifs se confortent mutuellement et expriment, dans leur ensemble, le renversement épistémologique peut-être le plus crucial du XVIII^e siècle : celui par lequel l'idéologie devient une philosophie, lui fournit la syntaxe de sa justification, l'instrument d'absorption d'une normativité. Désormais, la nouveauté c'est que la

représentation du changement habite l'espace intellectuel et l'inféode à ses impératifs. L'âge des idéologies s'enclenche par un foisonnement des doctrines qui traduisent cette fusion. Il s'installe progressivement dans le champ du savoir, le bouleverse en s'imposant comme modèle à partir duquel une certaine conception des modes de subjectivation dans l'historicité commence à prédominer. Du sujet, c'est une façon de le représenter à lui-même qui entre en jeu, de ne lui reconnaître une existence que par un nivellement du fossé entre la prescription et le fait. Du temps, toute une façon de le réfléchir s'impose, de s'identifier à lui en tant que phénomène observé par une participation en quelque sorte à son écoulement. La procédure se différencie de celle de Descartes chez lequel l'idéologie n'était, avant la lettre bien sûr, non le [108] préalable, mais la dérivation de sa démarche. Il ne s'agissait pas, pour lui, de se détourner de l'existence, mais de l'assumer (« je suis ») en la déduisant des principes de l'entendement (« je pense ») selon sa méthode même.

En revanche, la fracture du sujet comme espace de développement de l'idéologie modifie ce schéma intellectuel, parce que la présomption de la mobilité des positions du sujet, de la volatilité des situations s'ouvre sur l'idée d'une disponibilité du monde pour le changement. Par exemple, c'est ce passage de la compréhension à la transformation, son axiomatisation dans la connaissance que Marx tentera d'élever à la crédibilité scientifique dans *L'Idéologie allemande*, quitte à prendre une distance avec les Idéologues, non sans avoir soigneusement intégré leurs prémisses, particulièrement la notion d'engagement de l'intellectuel et le thème de l'utilitarisme dans la pensée. Reléguée au même sort que l'utopie, l'idéologie est chassée aussitôt que son mode tend à se généraliser. Interprétée dans ses moments conceptuels et non dans le déroulement empirique de l'histoire, elle peut être saisie en suivant la ligne de suture qui referme la faille ouverte par la mise en doute du sujet. Et le suivi de ce tracé vise à comprendre comment s'articulent dans la philosophie le défi d'un problème, la logique d'une solution et la stratégie d'une argumentation.

LA FRACTURE DU SUJET : LE DÉFI D'UN PROBLÈME

[Retour à la table des matières](#)

Le problème désigne ici la *formulation objectivée d'une insatisfaction sur un mode de relation particulier entre une situation et une position*. À l'instar des autres notions utilisées, sa conceptualisation ne procède nullement par l'extraction d'une substance que l'on aurait recueillie dans le champ sémantique. Son opérativité ne sert qu'à décrire une façon d'appréhender le différé de la médiation. Il y a problème quand la *définition* d'une situation ne peut se traduire par la *conquête* d'une position. Sa réalité surgit de la perception d'un écart, de l'épreuve d'un inconfort devant un mode de relation que l'on juge [109] devoir amender. En tant que tel, aucun problème n'existe. Il n'appartient jamais au monde des faits, mais toujours à celui des interprétations, elles-mêmes sous-tendues par des intérêts qui en motivent l'exposition. La preuve en est, par exemple, qu'un problème pour Pierre n'en est pas un pour Paul, même lorsqu'ils considèrent le même objet. Le défi qui s'y rattache, c'est tout au plus d'en faire admettre la *vraisemblance* par les uns et par les autres, à faire partager son potentiel de signification, voire d'accomplissement. Il faut y voir un découpage des choses, un procédé de discrimination, dans une multiplicité de possibilités, d'une expérience tenue pour incompatible avec un certain régime d'attentes pour reprendre les catégories de Koselleck (1985). Ne pas être ceci ou cela ne comporte intrinsèquement aucun caractère problématique, sauf si on tend à le devenir : l'ambition est un retard des conditions sur un statut. Un vouloir-être « quelqu'un » au-delà de « quelque chose », l'assomption des contingences par une *res fictae*. Car tout problème est inspiré en amont par une lecture des circonstances et, pour cette raison, il balise implicitement en aval les possibilités d'une réponse, processus qui peut devenir une forme de conditionnement.

La naissance de l'idéologie de la réconciliation au XVIII^e siècle et sa mise en scène dans l'action permettent d'appréhender le sujet comme un problème en lui imputant une identité négative. Ainsi, elle

désigne une saisie de soi par laquelle il n'est plus possible de se contenter de sa position dans le monde, d'où le recours à l'histoire pour organiser un changement. *Le Poème sur le Bonheur* d'Helvétius, certes beaucoup lu à Auteuil, n'illustre bien cet esprit dix-huitiémiste d'une célébration anticipée du futur qu'en référence à ce qui est. Or, l'idéologie creuse la question de la subjectivité en semant d'abord le doute sur elle, en faisant sourdre l'insatisfaction dans sa représentation, un questionnement dans la pensée. Car elle en fait, en premier lieu, non plus une solution à honorer, mais une impasse à dissiper. C'est en ce sens qu'elle est insinuée dans le jeu de la philosophie par le recours à deux langages, non pas simplement celui du manque à connaître qui en appelle l'impulsion dans la production du savoir, mais également celui du manque à être qu'il faut combler en se lançant dans l'histoire.

[110] La dimension d'incomplétude contient donc une chance dont l'évolution est la promesse. Elle ne se réduit pas à un exercice de complaisance qui la rendrait équivalente à une revendication exclusivement idéaliste, mais à un devoir. Loin de la suffisance du sujet cartésien, qui n'a pas le sens pratique, réfractaire à l'irréductibilité de l'*homo noumenon* kantien que l'on retranche dans l'abstraction d'un référent dernier, l'évocation de soi suggérée par les Idéologues agit effectivement comme un appel à dissiper une figure inopportune de la subjectivité. Sa concrétisation est d'autant plus interpellée que la Révolution échoue sous leurs yeux à tenir le pari de la libération humaine qui l'avait inspirée. Plus implacable la contingence, plus attrayante la possibilité d'y échapper : la solidarité des termes, en leur négativité et positivité respectives, accroît plutôt qu'éloigne paradoxalement la séduction pour le discours idéologique.

Le savoir sur soi change de statut au moment où il acquiert une nouvelle fonction. À première vue, il modifie les configurations cognitives de l'idéologie et la relègue à l'impossibilité d'être un discours clair pour en faire un lieu de problématisation. Le discours paraît perdre, en effet, les certitudes dont il était le dépositaire et tirer de cette privation sa force propulsive. Résultat : le sujet s'assume désormais dans l'inachèvement. Toutefois, au-delà des apparences, il n'en est rien, car c'est en devenant un problème que les clartés se recomposent comme on le verra plus loin. Néanmoins, avec la Révolution, la subjectivité ne se dit plus en proférant une intuition inspirée, mais elle

s'exhibe dans la rue, se désigne massivement par les masses elles-mêmes faisant écho au langage des agents qui s'aventurent à dire ce qu'elles sont, à leur prescrire ce qu'elles doivent être. Expression de cette fête du sujet, la Déclaration des droits de 1789 promulgue l'individu titulaire juridique de sa conscience (intérieure) et acteur de l'obligation (extérieure) de se lier à celle des autres par le contrat social dans une mystique de la communion : « L'empire de la raison s'étend tous les jours davantage ; il nécessite de plus en plus la restitution des droits usurpés. Plus tôt ou plus tard il faudra que toutes les classes se referment dans les bornes du contrat social, contrat qui regarde et oblige tous les associés, les [111] uns envers les autres », écrit Sieyès (1988, 91). Ainsi, la médiation s'incarne. Elle se développe dans la faille d'un sujet réglant son rapport à soi sur le droit, aux autres dans le contrat, signe de l'autorité et de la maîtrise de tous et chacun par la fiction d'une signature sur le monde. Lorsque les doctrines pulluleront au début du XIX^e siècle, il ne s'agira plus de décrire l'arrachement à une existence primitive, la réparation d'un sujet tronqué, mais de caractériser les tenants du credo opposé, ces figures emblématiques de l'inaccomplissement.

L'abbé Sieyès (1988) fournit un exemple fort significatif de cette propension problématisante. Ce sympathisant des Idéologues signe en 1791 son *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, un petit texte incendiaire au retentissement immédiat dans lequel il (1988, 31-32) interpelle l'émergence d'un sujet en lui prêtant l'intention d'influer sur le cours des choses : « Qu'est-ce que le Tiers État ? — TOUT. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique ? — RIEN. Que demande-t-il ? — À ÊTRE QUELQUE CHOSE. » Tout ce qu'il faut retenir de l'idéologie s'y trouve : présomption de l'*incapacité* initiale du sujet à parler pour lui-même ; proclamation de la nécessité conséquente de discourir *en son nom* ; attribution d'une volonté qui serait la sienne de devenir *auteur*, de faire *autorité* sur l'événement ; incantation de la *nation* comme sujet collectif d'imputation. Cet énoncé par procuration rappelle que l'agent, Sieyès lui-même, ne gère la médiation que pour la faire disparaître, ne la reconnaît que pour mieux la supprimer : « Ne nous décourageons pas, observe-t-il (1988, 19), de ne rien voir dans l'histoire qui puisse correspondre à notre position. »

Le drame de la non-familiarité avec soi-même, c'est aussi, par transposition spéculaire, celui de l'étrangeté relative avec la phéno-

ménalité synchronique. Car la représentation des choses change aussi avec la figure du sujet. Le renvoi à l'expérience ne saurait être tolérable que s'il est lu à travers des garanties qui en déjouent les limites. L'idéologie, comme mode de pensée, structure un régime de digression de la contingence — par rapport non pas à une consistance qui lui serait propre, mais à des objectivations « déjà là ». Elle permet d'y mettre ce qui n'y est pas tout en plaçant ailleurs ce que l'on croit y voir, comme si l'attrait du « déjà devenu » cédait le pas devant les virtualités du devenir. Et c'est ce [112] en quoi il peut y avoir problème, dans ce glissement de l'immanentisme à la réconciliation dont Descartes et les Idéologues sont, sur cet aspect, des pôles antagoniques. Autrement dit, les statuts du savoir sur soi, du sujet lui-même et de la contingence se transforment simultanément. En corollaire, ils réinvestissent l'interprétation dans le dégagement de ses préséances, de ses accentuations, dans sa systématisation des objets, si ce n'est de l'objectivité elle-même.

Deux formes d'axiomatisation de la contingence résultent des interfaces entre la subjectivité moderne et l'idéologie. D'une part, quand la philosophie devint idéologique, incidemment et par la diffusion de l'esprit conquérant de la Renaissance, le besoin d'une contingence *stable* apparut pour prouver, par le recours à l'existence, la vérité d'un *eidos* de référence : « Je pense, donc je suis. » D'autre part, par un retournement, lorsque l'idéologie investit la philosophie et l'insère dans le mouvement d'une recherche à la fin du XVIII^e siècle, la nécessité d'un support ontologique naît également, mais cette fois pour démontrer que la contingence est mue par une *instabilité* fondamentale que régule une loi qui la dépasse. Fausse représentation, vraie contingence ou l'inverse ? Le basculement des références perpétue la pérennité de l'ontologie, laquelle enveloppe d'une certaine manière les variations sur la figure du sujet. Il fixe deux modèles dans un même paradoxe, régulé en outre par une stratégie discursive similaire. Par le statut qui le lie à la contingence, le problème lui-même, à l'instar de la solution qui l'abroge, est offert comme une *découverte*, mais résulte à l'examen d'une *invention* : celle du sujet dont la dimension fictive peut se renouveler autant par une proclamation de sa transparence que par le projet de la recouvrer. Deux avenues culminant sur une solution décisive.

L'UNITÉ DE L'HISTOIRE : LA LOGIQUE D'UNE SOLUTION

[Retour à la table des matières](#)

La solution désigne la *stabilisation définitive d'une réponse à un problème par suspension de l'historicité des contingences*. Sa fonction première consiste à restaurer l'indubitable. Elle ne nie pas la médiation, ni ne la [113] fait disparaître subitement, mais elle en surmonte les méfaits, du moins ceux qu'on lui impute. Son efficacité n'a pas d'autres objectifs que de supprimer un malaise, une irritation : celle de l'étrangeté à soi, aux autres et au monde. L'idéologie répond à la finitude du sujet et stabilise la manière dont on s'en accommode en créant une adéquation entre sa performativité et sa vérité. Une réponse est la formulation d'un mode de relation possible entre une situation et une position. Et une solution, l'expression d'une *satisfaction* définitive sur leur liaison. Un croisement jugé exemplaire entre des conditions et un statut, une optimisation de l'emprise des propriétés sur les contraintes. Si l'énoncé d'un problème vise simplement l'accession à la vraisemblance, la solution interrompt le mouvement, en l'occurrence la quête d'une identité que l'on veut proclamer close, même à travers une pratique de l'attente. Or, c'est par l'histoire que les modalités de cette réconciliation prennent forme au XVIII^e siècle. Son inscription dans un sens orienté referme la multiplicité des relations sur un récit dont l'homogénéité de la trame est postulée et l'avènement de la fin escompté.

La logique de la solution historique dans la modernité passe par un « étirement » de l'événement dans le temps (Koselleck, 1985) et par une sécularisation de l'eschatologie d'un parcours (Blumenberg, 1983). Les deux processus se présupposent mutuellement. Leur fonction revient à rédimier le fait par le sens. Et rédimier, c'est organiser une rédemption, l'assomption du monde pour qu'il puisse être à la hauteur. Sieyès (1988, 37-38) donne la mesure de ce projet : le Tiers État ne représente « RIEN » (problème) et doit être reconnu comme ce « TOUT » (solution) que l'on sous-estime à travers un « QUELQUE CHOSE » (argument), accréditation du caractère raisonnable du sujet

contre la déraison d'autrui : « Ainsi, qu'est-ce que le Tiers État ? Tout, mais un tout entravé et opprimé. Que serait-il sans l'ordre privilégié ? Tout, mais un tout libre et florissant. Rien ne peut aller sans lui ; tout irait infiniment mieux sans les autres. » La béance du manque à être ne s'ouvre que par la perspective d'un temps compensateur. L'histoire n'y est pas nouvelle à strictement parler, mais singulière en tant qu'elle se fait esquisse d'une conscience qui mise sur elle pour se retrouver. Sledziewski (1989, 274) résume bien cette relation inédite qui se forge [114] dans les trépidations de la Révolution entre le temps et son auteur : « Plus le sujet s'y fait sujet, plus cette histoire est histoire. Lui seul peut développer ce qu'elle contient d'historicité. Elle seule peut développer la capacité qu'il se reconnaît. »

La médiation fracture donc ce que l'histoire répare. Cependant, comment le problème qu'elle contient peut-il s'y dissoudre ? Par quelle procédure l'artifice de ne pas être soi se convertirait-il en une solution porteuse d'une prise de position qui sache être suffisamment satisfaisante pour inciter à l'acceptation d'un régime de contraintes ? La procédure engage une opposition relative. L'histoire et l'historicité s'y trouvent désarticulées, parce que ce qui se dit (sur la diachronie) déborde ce qui se fait (dans la synchronie). La première, avec ou sans la majuscule, se réfère à la narration d'une péripétie dont l'enchaînement lie en « système » (Kant) des phénomènes en tant qu'ils sont interprétés par l'engendrement d'un fil conducteur. Par contre, l'historicité peut être entendue ici comme la multiplicité discontinue des événements successifs. Elle constitue une histoire se faisant, un faire qui n'est pas encore « excédé » par un dire. Bref, un ensemble de virtualités dont on croit qu'elles « demandent » à être exploitées, selon la pétition de principes du préjugé historiciste. Or, il n'y a pas de discontinuité ontologique entre l'expérience et l'espérance, l'une n'étant pas une immanence, l'autre une transcendance. Ne s'agit-il nullement, par ailleurs, d'une transparence du fait opposable à l'opacité du sens ? Koselleck (1985, 272) récuse toute possibilité de réduire ces termes, parce que l'expérience n'est toujours qu'une histoire intégrée et l'espérance une extrapolation anticipatrice. Deux vocables, note-t-il, correspondant à la nuance qui sépare, en allemand, les sémantiques respectives de l'*Historie* (discours sur les faits) et la *Geschichte* (les événements eux-mêmes).

Cette remarque ne suggère donc ni exclusive, ni catégorie d'exception. Elle privilégie plutôt des renversements d'intensité, des inclinaisons plus ou moins prononcées d'un versant contre l'autre, du futur contre le présent, selon la démonstration de Koselleck (1985, 281-282). Suivant cette inspiration, il semble falloir en retenir quelques implications. D'abord, le sens de l'histoire, en tant qu'il est exprimé par des [115] identités massives, s'affirme toujours aux dépens de l'historicité. Il ne la supprime pas, mais lui prescrit les normes de sa régulation par une pratique de *dépassement*, notion cruciale de la philosophie moderne dont Nietzsche et Heidegger en particulier ont démontré les impasses, au moins les limites. Ensuite, ses incidences bouleversent la hiérarchie entre le discours et son référent. L'histoire y est érigée en *signe* dans la préséance duquel la fonction narrative soumet la variété et le mouvement incessant du phénomène. En un mot, elle laisse croire à l'existence empirique d'un ensemble de régularités qui se développeraient dans le temps à travers l'économie d'un destin. Cet historicisme correspond à la définition qu'en donne Popper (1956, 7 ; 1979, 15-16), lequel en dénonce les effets pervers, notamment la croyance à la déductibilité de l'expérience et à la prédictibilité du futur. Enfin, les prétentions rattachées à l'histoire relaient ce que la clarté était dans la philosophie de Descartes, à savoir une entreprise de dissipation des énigmes du devenir. La pensée de l'imminence d'un temps autre ruine la singularité du cas d'espèce. L'attente universalise la valeur, lui impartit une échéance. Elle confère à la totalité qu'elle incorpore — au sens de matérialiser dans le corps d'un sujet — une puissance délibérative, à la limite une capacité d'action sur le monde, tout en la désolidarisant considérablement de la survenance de l'événement inopiné.

Les Idéologues sont les hérauts, après Voltaire bien sûr, de cette conception de l'histoire en tant que cheminement d'une idée. Tout leur univers d'intelligibilité en dépend. L'une de ses principales implications consiste à prétendre sinon solutionner, au moins répondre aux redoutables questions « qui suis-je ? » et « où vais-je ? ». La réponse clôturait ici la représentation de soi. Et le problème de l'historicité se résorbe dans la solution de l'unité de l'histoire, principe d'une satisfaction. Qu'il suffise de dire pour l'instant que le thème de la fin de l'histoire procurera celui d'une satisfaction accomplie, particulièrement sous la plume d'un Hegel — lu par Kojève — et ex-

trapolant dans ses derniers retranchements la philosophie optimiste de Kant et l'idéalisme militant du groupe d'Auteuil. La possession du *modus operandi* sur la signification du temps qui passe dérive aussi sur un ensemble de conséquences : proclamation de la répétitivité de l'expérience par [116] l'itérabilité du sens qu'on lui impute ; contraction du temps ou dilatation du présent qui ne devient plus contemporain de lui-même par sa fusion avec le futur ; affirmation d'une capacité à déduire, à prévoir et à influencer le cours des choses ; réductibilité et identification de l'événement au savoir que l'on édifie sur lui.

Dans toute la littérature de la Révolution, Sieyès est encore celui qui se révèle le plus éclairant pour témoigner de ce rendez-vous où convergent l'esprit de l'*Aufklärung* avec la pratique de l'histoire chez les Idéologues. Son concept d'« adunation » (cf. Gusdorf, 1978, 175-177), néologisme décrivant l'omnipotence d'une réduction à l'unité, séduit par sa transposition dans la sphère politique. Cette création du langage circonscrit la syntaxe de la solution : « Toute société, prescrit-il (1988, 76), doit être réglée par des lois communes et soumises à un ordre commun. » Ou encore : « Il faut à la communauté une volonté commune ; sans l'unité de volonté, elle ne parviendrait point à faire un tout voulant et agissant » (1988, 124). Que l'on considère son pamphlet ou son *Essai sur les privilèges* publiés en 1788, les travaux de son confrère Volney, spécialement *Les Ruines ou méditation sur les révolutions des empires* (1791), les *Éléments d'idéologie* (1801) de Destutt de Tracy, les *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) de Cabanis, partout une même préoccupation : enjoindre l'esprit à une volonté de la totalité en le subordonnant à la visée d'une planification géométrique des relations humaines, niveler toute différence pour qu'un idéal supérieur de régulation advienne : « Je me figure la loi au centre d'un globe immense ; tous les citoyens sans exception sont à la même distance sur la circonférence et n'y occupent que des places égales » (Sieyès, 1988, 173). L'esprit algébrique des Idéologues leur attire les foudres d'un Chateaubriand (1903, 43-44) qui, dans son *Génie du christianisme* publié en 1802, observe que les « disciples de la nouvelle école flétrissent l'imagination avec je ne sais quelle vérité (...), mesurant les sentiments au compas, soumettant l'âme au calcul et réduisant l'univers, Dieu compris, à une soustraction passagère du néant ».

L'incantation d'un *eidos* de référence comme centre, le quadrillage des citoyens dans une équidistance et l'emmêlement d'une vision avec les contingences, d'une utopie avec un idéal de mathématisation de la [117] vie, tous ces aspects contradictoires alignent des modes d'argumentation incommensurables. Kant, admirateur de la Révolution, cherche à désintriquer ces dimensions, et Marx à renforcer leur confusion. Le premier semble s'accorder sur le plan politique avec les Idéologues — surtout avec l'humanisme universaliste d'un Condorcet —, mais non pas intellectuellement comme on le sait. Le second, pourfendeur de l'idéologie bourgeoise de 1789, reconduit leur pensée, non sans intégrer au passage la contribution d'un Saint-Simon qui pense l'industrie comme Sieyès la représentation politique, c'est-à-dire de façon comptable. Il extrapole leurs cadres philosophiques tout en maintenant une divergence, un net désaveu de leur lecture politique. En somme, l'indexation de l'idéologie à la philosophie se déploie par un déplacement consistant à exhiber la dérogation du sujet face à lui-même, puis à dérouler le fil d'Ariane du temps pour anticiper son terme. Le problème de la subjectivité et la solution de l'histoire ne sont liés dans une relation que par un langage qui en soutient la nécessité.

LE DISCOURS IDÉOLOGIQUE : LA STRATÉGIE D'UNE ARGUMENTATION

[Retour à la table des matières](#)

L'argumentation (idéologique) est un *discours de détermination de la nécessité d'un mode de relation entre un problème et une réponse*. La multiplicité des configurations possibles entre une situation et une position ne répond pas en elle-même au monisme d'une justification. La diversité virtuelle des thématisations de la subjectivité dans l'histoire ne se réduit pas non plus à un seul mode de formalisation. Le principe de la mobilité des situations et des positions, les variations dans les définitions et les conquêtes supposent que la construction de leurs correspondances se fasse à travers des dispositifs de liaison assez adaptables pour que soient permutées à tout moment les rationalités en fonction desquelles ils sont mis en œuvre. Les incidences interprétatives du schéma militent implicitement pour une reconnaissance de la

pluralité des modes argumentatifs. Il n'y a pas une seule façon d'établir un rapport entre un problème et une réponse, mais plusieurs. Argumenter, c'est justement témoigner d'une relation parmi d'autres en formulant des raisons susceptibles de conjoindre des énoncés dans une disposition particulière. Le procédé ouvre le cheminement d'une prémisse vers une conclusion ou d'une antécédence vers une conséquence. Il permet l'organisation de solidarités conceptuelles entre des énoncés par une variété de critères et de marqueurs sémantiques.

Les théories récentes de l'argumentation (cf. les travaux de Toulmin, de Perelman, de Meyer, etc.) — dont ce n'est ici ni l'objet, ni l'objectif de ce propos de discuter la contribution — ont néanmoins révélé son irréductibilité au domaine de la logique classique. Leur originalité est de montrer qu'argumenter implique certes que l'on donne *des* raisons, mais non plus *la* raison. La sortie du schéma rationaliste équivaut à une pluralisation des sphères d'inscription du discours argumentatif. Inspiré par différents auteurs, Carrilho (1992, 56) recense quatre usages de la notion d'argumentation : « Un sens *commun*, à élément général utilisé lors d'une discussion ; un sens *rhétorique* qui est un effort pour persuader ou convaincre quelqu'un d'une thèse donnée ; un sens *logique* qui se définit en termes d'implication et de preuve ; un sens *inductif* qui alimente des généralisations et des prévisions à partir de données connues. »

L'éclatement de la notion, sa migration vers différents espaces intellectuels forcent à admettre que l'idéologie comporte aussi une stratégie d'argumentation, voire qu'elle en est une forme parmi d'autres. Dès lors que la mise en vigueur d'une cohésion entre des énoncés s'y joue et qu'un appareil de renforcement de la valeur de leur relation s'y déploie, plus rien n'interdit d'y voir l'opération combinée d'un travail structuré cette fois sur le triple registre du sens commun (son champ), de la rhétorique (par son effet recherché) et de l'induction (sa procédure d'extrapolation). Bien qu'elle ne soit pas propre à la science, elle peut, dans certaines occurrences comme le discours technocratique par exemple (Larochelle, 1990), s'y confondre dans un univers indifférencié de perception. Encore que Destutt de Tracy, comme le rappelle Picavet (1971, 303) sans toutefois préciser ses sources, s'appliquerait minutieusement à annihiler toute distinction : « J'espère prouver par le [119] fait ce que Locke et Condillac ont fait voir par le

raisonnement, que la morale et la politique sont susceptibles de démonstration. » Pareille orientation contredit la méfiance cartésienne à l'égard des opinions reçues, de la « créance » populaire, mais encore elle prend également une distance vis-à-vis la mise en garde de Francis Bacon (1986, 137-138) qui, dans son *Novum Organum*, stipulait que la société est fondée sur le consensus et non pas sur des preuves. Il y a dans cette proposition des Idéologues une volonté d'indifférenciation entre la culture savante et la culture populaire, à la rigueur une intégration du sens commun dans l'espace philosophique.

Quoi qu'il en soit, l'idéologie ne sert à l'argumentation de la relation entre un problème et une solution qu'en limitant l'interrogativité du premier au profit de la seconde. Elle saborde la chance de son pluralisme et circonscrit la polyvalence de son historicité. Bref, l'idéologie ferme le problème en le posant. Qu'elle soit produite au nom d'une théodicée ou d'un théorème, la validité de son emploi ne se mesure guère par une propension à la démonstration, ni ne se développe par l'administration de la preuve. C'est plutôt sa performativité « doxique », sa capacité à entraîner l'auditoire dans l'aventure d'un credo qui en constitue le critère. Son efficacité nourrit le sens commun et s'insère de plein fouet dans la bataille pour en imposer les modes de production. Il faut alors défaire l'argumentation d'autrui, s'engager dans une agonistique de la résistance, redessiner la carte de ce qu'on appellera le réel et inventorier des stratégies dans le but de rallier la clientèle potentielle à l'objectivité d'un problème (phénomène) et à l'opportunité d'une solution (sens). L'accréditation consacre l'effectivité du lien entre un problème et une solution, et unit par les intérêts autant qu'elle rassemble par les idées.

La puissance de l'argument se jauge par la capacité de celui qui le formule à subsumer l'événement et à susciter un consensus le plus large possible sur sa signification. L'émergence de l'histoire à la fin du XVIII^e siècle — non pas en tant que telle, rappelons-le, mais comme conscience du sujet — relève assurément d'une rationalisation de l'historicité concrète qu'elle transforme en exprimant. Le langage de l'espérance agit ici comme une digression perpétuelle : « Que je vive [120] maintenant, car désormais je puis espérer » (cf. Gusdorf, 1978, 72), proclame Volney dans son livre *Les Ruines* dont le titre métaphorique indique à lui seul le butoir à partir duquel l'existence prendra son élan. Toutefois, les idées de perfectibilité et de rationalité démons-

trative sont, à l'analyse, nécessairement contradictoires. En effet, tout argument qui fait appel au futur ne peut être par définition qu'irréfutable, parce qu'il prend appui sur un référent non encore disponible pour la connaissance. Et ce qu'il traduit ne relève plus de la science, mais de la « doxa » — Condillac et Locke pour ne mentionner que deux sources d'inspiration du mode de pensée des Idéologues ayant institué le recours aux faits empiriques comme condition de la scientificité. Dès lors, son enjeu ne réside plus dans sa valeur intrinsèque, mais se fonde sur l'effet qu'il emporte, sur l'adhésion à la représentation de l'historicité. L'accréditation procède, au sens strict, par un report de la preuve, de la convergence ultérieure avec les faits, ce qui, on l'imagine, n'est pas la stratégie la moins efficace pour pouvoir l'imposer.

Un problème (idéologique) n'est donc reconnu comme tel que si l'argumentation réussit : il faut admettre sa définition, l'accueillir avec l'idée de ne pas en rester là avec lui. Son succès s'établit, avons-nous vu, par l'accession à la vraisemblance et son échec, par l'assimilation à la cohorte des « faux problèmes », selon cette expression populaire qui stigmatise un discours non reçu sur la réalité. Or, dans l'idéologie, il dépend toujours d'une opération préalable. Ce qui le procède constitue en même temps ce qui l'excède, car son principe d'engendrement lui vient d'ailleurs, nommément d'une délibération implicite. Dans cette ligne de compréhension, une situation n'apparaît problématique que si elle résiste aux solutions véhiculées dans le régime argumentatif de ceux qui conviennent de la définir ainsi. Du reste, peut-il exister un problème dont la formulation serait neutre ? Nullement, à moins d'en faire une positivité ontologique. Dans quelque secteur qu'on le considère, il résulte toujours d'une détermination, bien qu'il ne se révèle pas toujours déterminant. Il ne peut que répondre, en effet, d'un ensemble de motivations : l'*insatisfaction* dans l'exercice de la pensée, la recherche d'une *performativité* dans l'action, d'une *définition* dans la description des choses et d'une *conquête* de sens par l'exclusion apriorique de [121] toute autre interprétation. Penser, agir, représenter et exclure, l'idéologie de la réconciliation ou de la fracture du sujet sollicite conjointement, à partir de la fin du XVIII^e siècle, ces quatre opérations. Elle est une argumentation de l'attente dont l'originalité ne se limite pas à dire la réalité d'un sujet divisé, mais à le déproblématiser en le disant.

La connexité du questionnement et de la réponse dans une argumentation idéologique contribue à systématiser ces deux variables dans l'invariance d'une logique de nécessité. Cette contemporanéité du problème et de sa solution, le chevauchement de leurs séquences en un tout indifférencié revient, au fond, à intervenir sur deux tableaux par un seul et même raisonnement. Tout problème exposé par l'évocation d'une solution virtuelle participe de l'idéologie. Son usage n'est alors plus simplement d'interpeller une réponse, mais de faire taire la question, de manière à ce que se résorbe l'énigme qu'elle contient. Le croyant sait que la cohérence préexiste à sa vision et qu'elle n'est pas de son cru — sans vouloir jouer sur les mots ; le protagoniste d'une cause milite autant pour la continuité de ses exhortations que pour son objet, son souci étant également de ne pas « perdre » un argument ; bref un tel ordre du discours dénote une propension à la recherche d'une corroboration perpétuelle des *a priori* qui le fondent.

La vertu cardinale d'un problème serait de pouvoir être dégagé en dehors de toute objectivation, d'être énoncé à côté du « déjà là » pour que soit maximisé son potentiel heuristique. Dans la mesure où le problème ne sort pas des lieux communs et qu'il sert plutôt à les relancer dans un éternel retour sans les ouvrir sur une subjectivation critique, il a partie liée, dans l'idéologie, avec les solutions massives des doctrines, qui sont justement des réponses stabilisées. L'enserrement dans le « déjà là » de l'objectivation ou, dit plus simplement, l'impossibilité de pouvoir subjectiver autrement les représentations, les idées, les relations, etc., décrit l'un des critères peut-être les plus fondamentaux de l'idéologie. Les contempteurs de cette dernière ont longtemps laissé croire qu'elle n'était que l'exercice débridé d'un sujet totalitaire, un dilettantisme de l'imagination. Au contraire, ce n'est pas la fluidité, mais la stabilisation de l'objectivation dans l'interdépendance de ses termes qui abolit le potentiel critique. Par exemple, le « RIEN » de [122] Sieyès n'est intelligible que par rapport au « TOUT » dont il appelle de ses vœux le déploiement. Problème et solution : leur intimité survient en sortant du champ épistémique pour se couler dans l'action sous l'impulsion du discours qui l'y convoque. Position et situation : leur ajointement se produit en entrant dans le territoire de la philosophie à travers l'idéologie qui permet d'en proposer le projet. Contingence et nécessité : la permutation

de l'une par l'autre tient d'une ruse dans le déploiement de laquelle la réconciliation promet ce que son référent refuse, puisque l'on veut que le sujet soit ce qu'il n'est pas d'un côté, et que l'on ne peut jamais montrer concrètement ce qu'il sera de l'autre.

Interrogation, solution et argumentation : la philosophie dissocie donc ce que l'idéologie réunit. Toutefois, lorsqu'il s'agit de surmonter la fracture du sujet, non seulement la distinction s'affaiblit-elle, mais encore elle perd toute signification, parce que le problème devient satisfaisant (clarté, certitudes, identité, etc.). D'une part, elle laisse croire que l'argumentation et son effet recherché, l'accréditation, résultent d'abord et avant tout d'une description objective de la condition humaine dont le problème serait l'indicateur originaire et parfaitement autonome vis-à-vis toute interprétation. D'autre part, la solution ne surgit sous la forme d'une prescription que dans la mesure où elle s'inscrit dans un continuum et qu'elle est donnée comme une dérivation du problème, d'un état de fait, comme si le sens était une propriété du monde. Enfin, ces deux prémisses sanctionnent l'extériorité de l'énoncé à l'égard du locuteur qui les conjoint : celui-ci revendique contradictoirement, dans cette trame conceptuelle, à la fois l'acte de sa conscience et la représentation de la valeur des choses. Double prétention qui résume la versatilité du discours idéologique.

Sujet, histoire et idéologie : la trilogie s'ouvre donc par une problématisation qui, à l'usage, n'en est pas une. Cette dernière déborde la sphère épistémique dès qu'elle surgit comme moment d'une conquête. On peut traduire l'efficacité de cette logique à l'aide de certains concepts définis au premier chapitre. Dans la rhétorique de l'idéologie, le problème de ne pas être soi constitue, à l'analyse, un *mode d'incitation* à déterminer le sujet dans le temps. Cette propension [123] prend deux formes : d'abord, le *présent*, détaché de sa contemporanéité, devient le support d'un *positionnement* dans l'historicité ; ensuite, la *contingence*, orientée par une loi (historique) qui la régule, finit par exercer un *conditionnement* dans la lecture des choses. Ainsi, comprendre l'instant qui passe, c'est avoir le sentiment de la totalité, le situer comme l'annonce d'une position de soi encore inaccessible. En outre, saisir le devenir du monde, c'est connaître une situation en ce qu'elle pointe vers l'ordre fondamental des objets.

En somme, le problème incite (à faire l'histoire), le présent positionne (dans le futur), la contingence conditionne (par la loi) : l'enjeu,

disions-nous, est toujours de pouvoir produire une détermination. Car, la formulation d'un problème ne fait pas encore apparaître une subjectivité réelle, mais simplement diffuse. Elle ne s'effectue pas nommément, par imputation directe pour être plus précis, à travers la perspective de la responsabilité d'un locuteur, si ce n'est par dénonciation ou par opposition. Hormis certains cas d'exception et rarissimes au demeurant, personne ne s'incrimine de manière volontaire ou, plus simplement, ne soutient durablement sur la scène publique : « Je suis celui par qui les difficultés adviennent. » Toutefois, dans les doctrines, c'est le discours de l'autre qui engendre l'impasse : Paul est responsable du malheur de Pierre, la technologie du chômage structurel, le patronat de la misère ouvrière, etc. Bien qu'un problème ne désigne que virtuellement les locuteurs susceptibles de parler, il habilite, dans l'opinion publique, un dispositif de médiation, une instance de représentation.

L'agent est celui qui argumente pour nouer la relation en donnant des raisons pour la justifier : c'est Sieyès demandant « quelque chose » pour « quelqu'un ». Or, dans le Tiers État auquel il se réfère justement, qui veut ce que l'agent lui attribue ? *Toute* la population moins la noblesse et le clergé ? Pris à la lettre, et si tel était le cas, ce serait au mieux une cacophonie que nul ne saurait déchiffrer en une synthèse quelconque, au pire la prestation d'une volonté à des entités abstraites de l'esprit, la concession d'une existence à des fantômes à l'aide d'un système de signes condamnés à rester à jamais relativement extérieurs à leur référent. Le contrat social dépend de cette fiction pour qualifier la procédure de sa constitution et — il faudra y revenir — le sujet collectif [124] qui se construit en contractant censément avec lui-même. Il appartient à la panoplie des solutions de la fin du XVIII^e siècle dans l'esprit desquelles une position acceptable ne peut que se confondre avec le grand tout, et une situation tolérable émerger de la nature des choses tant célébrée par Montesquieu et par les physiocrates en général.

L'idéologie, à la fin du XVIII^e, relève ainsi le défi d'une prise en charge de soi par l'objectivation d'une subjectivité dans l'histoire. Pour la limpidité du propos, traçons la séquence conceptuelle que l'on peut dégager des propos précédents. D'un côté, l'incitation vise la *vraisemblance* : le problème, en tant que configuration reconnue dans une multiplicité de relations possibles, propose implicitement une

préfiguration du sujet. De l'autre, la construction de la relation elle-même incline vers l'*adhésion* : l'argumentation, en tant que médiation associant la définition d'une nécessité et la conquête d'un sens, repose sur des *intérêts*. Enfin, l'imputation culmine sur la *satisfaction* : la solution, en tant que réponse soustraite à l'historicité, transforme la vraisemblance en vérité, l'esquisse en figure, l'évocation en *finalité*, la position du locuteur en positivité suivant le principe de l'identité ontologique de la modernité. D'innombrables exemples pourraient être relevés dans la littérature des Idéologues pour démontrer l'opérativité de ce schéma que l'on retrouve souvent dans le vocabulaire de la réconciliation. Il s'est agi jusqu'ici d'en limiter l'exposé au minimum pour ne pas digresser de la visée de cet exposé, tourné qu'il est vers une compréhension théorique de l'idéologie. Les implications de certaines notions, notamment celles d'intérêt et de satisfaction feront l'objet, dans le chapitre suivant, d'un traitement moins sommaire. Une lecture globale paraissait utile d'emblée pour fournir les repères conceptuels dont le tableau de la fin de ce chapitre offre une synthèse, artificielle certes comme l'est en partie toute reconstruction, de la transformation des représentations à l'époque de la Révolution française.

La configuration d'un locuteur postule aussi celle d'un auditoire. Car toute idéologie est une communication dont le mode argumentatif revient toujours à dire quelque chose à quelqu'un en fonction d'une rationalité (la procédure) et d'une finalité intéressée (l'effet). Après 1789, les problèmes qui se posent dans les débats publics deviennent[125] l'affaire de tout le monde, justement parce que tous ont parties liées pour en relever les défis. Déjà en 1784 Kant assumait cette convocation universelle des êtres humains, sans distinction aucune, à s'élever vers la majorité et à se prendre en main, mieux à penser par soi-même, signe de l'émancipation. Dans son texte *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, il (1985, 209) étendait à tous l'usage de la libre pensée dans l'espace intersubjectif : « Les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. » Si avoir le courage de l'entendement représentait la « devise des Lumières » pour Kant, le précepte passe en France par la prestation d'une capacité à un sujet collectif d'user de son libre arbitre. Or, avec la nation, cette

conscience de la totalité à elle-même croit-on, le discours idéologique se trouve enserré dans une double dynamique : il ne sert plus simplement à parler en son nom, mais il lui parle, il s'adresse à elle en cherchant à la convaincre. La constitution de l'auditoire est le prérequis de l'idéologie, car les locuteurs y puiseront bientôt la sanction de leur autorité par une fonction testimoniale qui consiste à le révéler à lui-même. La notion d'opinion publique symbolise la réunion de toutes les voix dans la loi et l'élévation en auteurs de tous ceux que celle-ci affecte par la fiction d'un consensus sur une position de référence commune.

L'INVENTION DE L'OPINION PUBLIQUE : LOCUTEUR ET AUDITOIRE

[Retour à la table des matières](#)

L'opinion publique peut être comprise, aux fins de ce propos, comme une *représentation de la subjectivité par la fixation d'une relation commune entre des positions et des situations envisagées sous l'angle d'une totalité unitaire*. La notion repose essentiellement sur le présupposé d'une transparence de soi aux autres. Le principe de visibilité qui la fonde ne crée rien comme tel, bien que, par lui, tout puisse s'y dire. Il ne produit pas l'indubitable, contrairement à la logique de toute solu[126]tion, mais il permet d'en exprimer la reconnaissance. Loin d'une singularité *sui generis*, le phénomène décrit un corpus de représentations « déjà là », à la fois déterminées en amont par différentes stratégies d'argumentation et susceptibles d'en influencer d'autres en aval. Son intérêt philosophique émane de cette compréhension qu'il favorise de l'effectivité du discours idéologique. Alors que celui-ci sert à décréter « qui parle ? » et à imputer une responsabilité ultime à quelqu'un, l'opinion publique circonscrit, à l'inverse, le domaine des idées reçues, encore que ces deux polarités se confondent à l'occasion dans certains modes d'énonciation. Car elle découle, en effet, d'une convention accréditant la force de la meilleure argumentation possible pour orienter uniformément la suggestion d'une relation entre des positions et des situations. Il y a en elle, au premier abord, deux aspects : d'une part, l'opiner comme exercice d'une puissance délibérative débouchant sur l'exposé d'une appréciation ; d'autre part,

un processus d'échange avec autrui du résultat. Ainsi, le développement de l'opinion publique surgit *a priori* au croisement d'une idée et d'un jugement dont le rapport serait ensuite partagé par un consensus général. Il dépend de l'universalité de la libre pensée et de la massification sociologique de son emploi. Les prémisses prolongent celles des Lumières et de l'école idéologique : tous peuvent penser, dans la liberté et dans l'égalité au surplus, afin d'engendrer ce que Kant appelait, pour en désigner la manifestation, l'« accord des jugements ».

D'emblée, le critère de vérité s'appuie sur une harmonisation du rapport à autrui. Kant (1985, 210) observe : « Il est donc difficile pour l'individu de s'arracher tout seul à la minorité, devenue pour lui presque un état naturel. » Hier facteur de son isolement, maintenant indice de sa chance, l'entendement non seulement socialise la raison dans l'espace public, mais s'insère à la limite dans un pari anthropologique que Kant dégage par une inférence négative : « On ne l'a jamais laissé s'y essayer », dit-il de l'homme moyen. La sortie vers le collectif devient l'instrument d'une rupture des entraves. Ne pas être ce que l'on veut d'un côté, chercher à le devenir de l'autre ne peuvent plus être des gestes particuliers. De façon paradoxale, c'est l'universalité de la réconciliation qui garantit l'individualisme de son inspiration. Et plus [127] le sujet est avec autrui, plus il se reconnaît lui-même dans son *être-là*. Toutefois, le recours même à l'opinion publique et l'incantation de son existence comme variable agissant désormais dans la construction de l'histoire en imprègnent la notion, dès la fin du XVIII^e siècle, des propriétés individuelles. Jusqu'au langage lui-même qui, du reste, en transpose les attributs en hypostasiant des actes de locution, des visées intentionnelles, une conscience autonome, autant de dimensions calquées sur les gestes d'une personne physique et reprises à travers la présomption d'un parallélisme entre le tout et chacune de ses parties. « Le tiers état veut que... », « la France réclame que... », « la nation adresse ses doléances... » : de tels énoncés procurent des exemples d'une propension à investir l'opinion publique d'une substance, comme si elle avait une intériorité que l'on pouvait supputer, « sonder » dira-t-on plus tard. Les vocables kantien de « minorité » et de « majorité » sont des illustrations de cette homologie, le connoté d'une sorte de psychologisme qui reproduit, en dernier ressort, un modèle atomiste, base du discours contractualiste où tous sont en principe égaux dans l'unité et l'anonymat du *corpus mysticum*.

L'opinion publique est à l'idéologie ce que le progrès représente pour la raison : la mesure de son succès, l'éclaircie ouverte par une stratégie d'argumentation reconnue. Ces catégories mêlent en réalité leurs consonances, puisque l'idéologie contribue à amplifier, surtout en France, les retentissements pratiques de la raison, de même que l'assomption de la culture savante en répercute l'évolution. Sieyès (1988, 182) formule une règle d'équivalence où l'on retrouve une coextension naturelle entre ces registres : « La raison, d'ailleurs, n'aime point le mystère ; elle n'est puissante en œuvres que par une grande expansion ; ce n'est qu'en frappant partout qu'elle frappe juste, parce que c'est ainsi que se forme l'opinion publique, à laquelle on doit peut-être attribuer la plupart des changements vraiment avantageux aux peuples et à laquelle seule il appartient d'être utile aux peuples libres. » Le critère de la rationalité dans l'espace intersubjectif se transmet donc par son corrélat : la transparence politique.

Turgot d'abord, Sieyès après lui exercent les premiers la fonction d'agent de l'opinion publique en déplorant l'absence d'une loi qui, [128] abstraite autant que générale, s'assumât par un discours acclamatif, exigeance d'une rencontre réussie entre le juste, le bien et le vrai. Dans le paysage des idées de la fin du XVIII^e et, principalement, dans la conception physiocratique du droit, l'interpellation de cette libre pensée ne se réduit pas qu'à l'expression d'une rationalité en acte ; elle incarne aussi l'ordre des choses elles-mêmes et, par extrapolation, celui des sujets : la démocratie. À cet égard, « l'effet miroir » de Bacon, la spécularité du raisonnement qui avait été le lot de la philosophie à la Renaissance investit désormais la sphère publique par la suggestion d'une équation entre la raison et l'ordre politique. La procédure cautionne la convergence du savoir et du pouvoir dans un *voulu* suprême — nommément dans la volonté générale — et, à ce titre, elle constitue un redoutable moyen pour élever la sagesse conventionnelle au rang de la connaissance théorique. Agrégation de la rationalité et d'une normativité offerte dans la conscience propre d'elle-même, l'usage de l'opinion publique annonce déjà les caractéristiques de la *praxis*, catégorie tirée, comme on le sait, du lexique aristotélicien que Hegel et Marx revitaliseront dans le développement de leur pensée pour désigner le savoir immanent d'une totalité en marche et, bien sûr, guidée par le miroitement d'un *eidos* de référence.

Dans la pratique de l'idéologie comme projet philosophique, faire l'histoire paraît indissociable de l'objectivation de l'opinion publique sur elle. Et comment l'intersubjectivité dont on en fait l'expression peut-elle être constituée en une représentation, uniforme par surcroît ? L'explication suggérée ne cesse d'osciller entre le spontanéisme naturaliste d'un Rousseau et l'élitisme, prétentieux sur le plan moral, des Lumières. Kant (1985, 210) lui-même semble hésiter un temps, puis glisse vers la contradiction : « La possibilité qu'un public s'éclaire lui-même est plus réelle ; cela est même à peu près inévitable, pourvu qu'on lui en laisse la liberté. Car il se trouvera toujours, même parmi les tuteurs attitrés de la masse, quelques hommes qui pensent par eux-mêmes et qui, après avoir personnellement secoué le joug de leur minorité, répandront autour d'eux un état d'esprit où la valeur de chaque homme et sa vocation à penser par soi-même seront estimées raisonnablement. »

[129] Un public qui dispose de lui-même à la condition que quelqu'un dispose de lui : l'assertion résume bien toute l'ambiguïté des tiraillements entre l'égalité et la liberté au XVIII^e siècle. Sur un versant, l'incantation de l'opinion publique délimite un régime interlocutif où tous ont censément quelque chose à dire. Cette participation universelle à la « conversation » se donne à travers une soustraction à ce qui à la fois détermine la conquête d'une position de référence commune et différencie l'interprétation des situations. Sur l'autre, l'opinion publique comme pratique de délibération suppose, dans le cadre de son émergence, une certaine idée de l'éducation dont on sait le rôle qu'elle joue dans le thème de la perfectibilité idéologique et condorcienne notamment. Or, si éduquer consiste à élever quelqu'un vers la « majorité », l'entreprise, niveleuse au départ, finit par faire reposer sur l'éclairage des uns la mise au jour de la représentation des autres. De là surgit l'une des apories du système kantien qui subordonne l'intelligibilité et l'universalité de la conscience nouménale à un processus particulier d'unification des subjectivités phénoménales. Parce que la médiation entre ces deux instances ne peut pas être prise en charge autrement que par des « tuteurs attitrés », le principe du « penser par soi-même » perd sa substance et entre dans la contingence d'une dynamique, singulière au demeurant, dont dépend en dernier ressort l'élaboration de l'opinion publique.

Cependant, un dispositif qui vise tout le monde en général ne concerne plus personne en particulier : c'est l'impersonnalité du locuteur et de l'auditoire qui devient l'horizon de sa représentation. L'impasse du « penser par soi-même » a comme corollaire la nécessité de généraliser le mécanisme du « parler au nom de ». Dès que le rapport à soi ne peut plus être assumé dans l'autonomie délibérative, une modulation sur le discours d'autrui ou une délégation de la libre pensée apparaît inévitable pour que soit sauvegardée une philosophie fondée sur le renvoi à l'autorité de tous, sur le recueil de la volonté générale comme figure centrale de la subjectivité. Le discours par procuration tend donc à s'imposer avec la constitution de l'espace intersubjectif comme instance autorisée dans le jugement sur la *res publica*. Son institutionnalisation accompagne historiquement la mon[130]tée du parlementarisme, de la démocratie libérale dite bourgeoise, des partis politiques et, surtout au XIX^e siècle, la mise en scène de l'intellectuel qui incarnera « l'usage public de la raison » pour reprendre la terminologie kantienne.

L'acte de naissance même de l'opinion publique conjoint les germes de cette greffe du « parler au nom de » sur le « penser par soi-même ». Si la date la plus plausible pour en situer l'origine, en France, est le 1^{er} mai 1789, jour fixé par Louis XVI pour la convocation des états généraux, l'avis du Conseil du roi n'universalise l'invitation à la revendication populaire qu'en conviant « toutes les personnes instruites du royaume » (cf. Bredin, 1988, 9) à soumettre des mémoires. Les Cahiers des doléances inaugurent, dans les annales de la démocratie moderne, le premier sondage d'opinion. Ils préparent de nouvelles règles de légitimité, délétores, on le sait, pour l'institution monarchique. Mais encore, ils assoient la représentation sur le recours à la médiation de locuteurs « instruits » qui, désormais, ne parleront plus pour eux-mêmes.

Le défi de tout discours idéologique est d'assumer la traductibilité de sa référence. Et traduire, c'est toujours faire reconnaître une forme dans une autre par le présupposé de la réductibilité des situations et de l'homogénéité des positions. Le rapport d'équivalence qui lie l'opinion publique à ses agents emprunte à cet ordre de prétentions. Le différé de la médiation inhérente au « parler au nom de » déplace le principe d'identité et instaure celui de l'interchangeabilité des locuteurs : « Si tous veulent et disent la même chose, alors peu importe qui

le dit. » Le sujet n'y est plus pour lui-même ni ne se présente comme le titulaire de la subjectivité dont il parle dans la mesure où il ne fait que traduire celle des autres. La dépersonnalisation de la légitimité à la fin du XVIII^e siècle et son détachement avec la personne physique du roi contribuent au décuplement des agents, voire des « corps intermédiaires » qui, bientôt, vont rivaliser entre eux pour exprimer de la réalité d'autrui certes, mais celle de la nation en particulier. Malgré le monolithisme par lequel l'opinion publique est perçue, le dédoublement dont dépend sa représentation ouvre la subjectivité sur une polyvalence qui lui était jusque-là inconnue. Par un renversement [131] radical de ce que veut dire « être sujet » — exprimer un *voulu* plutôt que de vivre un *subi* selon une autre acception du *subjectum* —, il s'agit plutôt de créer ce que l'on pourrait appeler une « alternance restreinte » des positions dans laquelle le sujet est tour à tour instancié comme locuteur et partie de l'auditoire. L'usage de l'opinion publique ressortit à cette ambivalence dont l'effet confine à « fracturer » les modes d'accomplissement du sujet dans les énoncés philosophiques et idéologiques et sur la scène politique où ils sont vécus.

Le régime du dédoublement accompagne tout discours fondé sur l'opinion publique. Les équivoques de cette notion ne sont tolérables que par une sollicitation de plusieurs figures en même temps pour que puissent s'harmoniser les rapports à soi et à autrui. Bref, le sujet doit désormais être multiple pour que les institutions fonctionnent, car leur référent devient insaisissable en s'universalisant (Gautier, 1993 ; Thériault, 1985) et requiert la tenue de différentes positions pour que la cohérence des stratégies d'argumentation soit maintenue. Par exemple, le citoyen est celui qui à la fois proclame la loi et accepte de s'y soumettre en subsumant sa conduite sous deux registres de subjectivité. De même, les locuteurs publics tiennent un langage en vertu duquel ils érigent simultanément l'intersubjectivité en une instance à qui et de qui on parle : leur médiation suppose qu'ils s'excluent de la production de l'opinion, voire de la possibilité d'en avoir une pour eux-mêmes.

Le déplacement des postes d'observation en relègue le phénomène à un processus de recomposition du corps social, même si on le donne comme une réverbération de la conscience des sujets. Instrument de résistance aux lois et législatrice, critique du pouvoir (John Locke) et expression du conformisme de la majorité (Tocqueville), l'opinion

publique n'existe que par une objectivation inassimilable à une sommation additive de la pensée de chacun. Plutôt, elle permet de problématiser la différence entre les uns et les autres, parce qu'elle corrobore le discours clair de l'idéologie en attestant de sa réussite à suspendre le doute et le questionnement. Fondée sur le triomphe de la représentabilité, elle accule toute philosophie qui s'appuie sur elle à dépendre d'un recours massif à des objectivations susceptibles de défaire [132] la tension problématisante. À la limite, la catégorie même d'opinion publique paraît contradictoire, parce qu'elle « transcontextualise » des processus et des références incompatibles. Comment un million de personnes peuvent-elles avoir *une* opinion en pensant par soi-même ?

Rien n'est donc plus contraire à la libre pensée que l'idée de la déléguer. Aucun phénomène ne la nie davantage que le projet de l'imposer. Tout peut lui convenir *a priori*, si l'on excepte l'ambition d'en faire respecter le contenu par ceux qui ne l'exercent pas dans le même sens que d'autres. Observons en passant que la « majorité » kantienne est contrefaite dès qu'elle se heurte, dans la démocratie, à la notion de majorité politique, car son accomplissement qualitatif s'y voit subjugué par une comptabilisation numérique des opinions, comme si le libre entendement par soi ne pouvait être recevable qu'avec le consentement d'autrui. Il ne s'agit nullement ici de discuter la vertu des institutions, mais simplement la rigueur des concepts.

Dans cette foulée, deux perspectives se développent, eu égard à la menace de contradiction qui pointe. Pour l'une, les Lumières, telles que vues à travers l'injonction kantienne, achoppent sur une question : comment penser par soi-même avec d'autres ? On sait que le dilemme naît de l'impossibilité de concilier l'intériorité de sa référence et l'extériorité de son partage. Pour l'autre, l'idéologie, telle que forgée philosophiquement par la confrérie d'Auteuil, inverse en réalité l'interrogation, bien que son apparition historique ait été un prolongement direct, sinon une reprise des idéaux de la tolérance et de la libre pensée. Ses implications emportent néanmoins une interprétation différente qu'il ne faut cependant pas réduire à un contresens : comment ne penser autrement que par soi-même ? D'où les mécanismes de la médiation et de la représentation qui servent à interpellier la neutralité d'un tiers symbolisant pour rendre la transparence à elle-même. Les deux avenues exhibent des modalités différentes d'une même on-

tologie, d'une orientation pareillement essentialiste où la vérité du penser n'est que redispisée dans son lieu d'émergence et de réalisation.

Le mouvement que décrit l'idéologie correspond à un glissement vers la *vox populi* pour l'écoute de laquelle il y a littéralement une descente du savoir dans la rue, de la philosophie dans l'histoire, du pou[133]voir dans le suffrage universel. Son rattachement à l'idée d'une délibération générale par l'intermédiaire de quelques-uns postule une vulgarisation permanente, puisque la dignité de la connaissance est désormais une possibilité indiscriminée. Du reste, Helvétius (1989, 16) avait toutefois précédé Kant de treize ans à cet égard, écrivant en 1771 dans ce qui allait devenir un livre posthume l'année suivante : « Tous les hommes communément bien organisés ont une égale aptitude à l'esprit. »

Le défi du philosophe ne consiste plus alors seulement à connaître, mais à disséminer ou à vulgariser pour que le savoir soit accessible. Or, c'est la confiance faite au sens commun qui différencie les Idéologues des Lumières (Holthoon et Olson, 1987, 1-2). Le sens commun peut être défini, dans la perspective de ce propos, comme le *partage intersubjectif des solutions reconnues à des problèmes*. Élément du consensus, il s'insère dans l'opinion publique à travers l'établissement d'une relation commune entre des positions et des situations.

Le sens commun est la jurisprudence de l'opinion publique. Avec son intégration dans les espaces philosophique par l'idéologie, politique par la démocratie, deux grandes tendances se manifestent. D'un côté, à un Voltaire qui le dédaigne et le considère comme le stade primitif de l'esprit, Hegel fait écho en 1821 dans ses *Principes de la philosophie du droit* en refusant de lui reconnaître la consistance d'une vraie connaissance. Aussi, dans son optique (1940, 350), les sciences « ne rentrent pas dans la catégorie de ce qui constitue l'opinion publique ». Les savants doivent parler au nom de l'universel, du rationnel et du substantiel. En corollaire, le peuple, « dans la mesure où ce mot désigne une fraction particulière des membres de l'État, représente la partie qui ne sait pas ce qu'elle veut » (1940, 332). En conséquence, il faut donc le lui dire et ne plus simplement parler en son nom. D'un autre côté, Thomas Paine, qui fut l'un des rares hommes politiques, sinon le seul, à avoir une influence à la fois dans la Révolution américaine avec son ouvrage publié

en 1776 *Le sens commun* (1983) et dans la Révolution française en devenant délégué à la Convention, préconise la montée d'une pensée qui puisse être la traduction de l'opinion publique. Il réclame pour les citoyens [134] d'Amérique ce que Sieyès requiert pour le Tiers État : l'émancipation politique. À l'instar des Idéologues dont il partage le sort de plusieurs d'entre eux en subissant l'incarcération sous Robespierre, il assoit sa lecture sur les droits naturels qu'exprime le sens commun et duquel découlent, pour lui, tant la justesse de ses idées que la justice de sa résistance aux divers despotismes qu'il combat.

Bien que le discours de la réconciliation prenne deux formes au demeurant complémentaires en pratique, celles du « penser par soi-même » et du « parler au nom de », des Lumières ou des Idéologues, de Hegel ou, avant lui, de Paine, il faut signaler que l'enjeu reste le même : c'est de faire émerger la réalité du sujet par des locuteurs abstraits, fussent-ils le savant parlant depuis l'universel ou l'universel parlant savamment : l'opinion publique. Malgré que cette dernière ait toujours existé, les êtres humains n'ayant jamais cessé d'avoir une réflexion sur autrui, elle fut souvent conçue comme le repoussoir de la vérité philosophique : Platon l'assimile à la *doxa*. Aristote lui est plus sensible, et sa notion de « prudence » — la *phronésis* — suggère implicitement la nécessité d'en tenir compte. Cicéron y voit un support autant qu'un danger pour l'autorité. Machiavel cherche à l'utiliser pour redorer l'image du prince. Descartes la pourfend et fait de son exclusion l'un de ses principes philosophiques, préférant au sens commun (péjoratif) l'idée du « bon sens (qui) est la chose du monde la mieux partagée » (1953, 126). Pascal vilipende « l'opinion des écoutants » (1948, 80), force qui gouverne le monde par les chimères de l'imagination. Bacon (1986, 138) renchérit : « Le pire de tous les présages (est) celui qui se tire du consentement dans les choses intellectuelles. » L'absolutisme de Hobbes se révèle incompatible avec toute considération de l'opinion de ses sujets. Rousseau en fait toutefois la base de l'autorité légitime. Locke institue les *laws of opinions*, la sanction d'autrui comme un mode de régulation aussi importante que les règles divines et civiles. Et le mode de pensée des Idéologues ne vient que renforcer cette tendance ; il consacre l'incertitude des frontières entre le savoir et le sens commun et permet ainsi à la philosophie de gagner en extension ce qu'elle perdra en crédibilité. L'idéalisme hégélien, le matérialisme de Marx, le positivisme scienti-

fique et le scepti[135]cisme de Nietzsche ne manqueront pas, au XIX^e siècle, de chercher à réinventer une philosophie non idéologique ou, dans certains cas, une idéologie de la non-philosophie.

Résumons : l'âge des idéologies se fonde sur une nouvelle représentation de la subjectivité. Il surgit lorsque cesse de prévaloir la certitude de l'immanence du rapport à soi. Il se caractérise par une pensée de la non-coïncidence entre une situation contingente et une position possible. Sa justification est de tout mettre en œuvre pour que soit comblé le différé entre la définition des conditions et la conquête d'un statut. D'ailleurs, le thème de l'inachèvement du sujet prouve *a contrario* l'optimisme du XVIII^e siècle et procure l'impulsion nécessaire au fonctionnement de l'idéologie. Tributaire à la fois de la procédure du dépassement et du projet de la réconciliation, sa prise en compte suppose la reconnaissance de la médiation et le recours à une représentation unifiée du temps. Toutefois, vouloir devenir ce que l'on n'est pas comporte aussi ses exigences. Pour articuler la conscience fracturée du sujet à l'impératif de son recouvrement, le discours idéologique doit se développer sur deux tableaux, précisément au croisement d'un savoir et d'une pratique, de la philosophie et de la politique. En effet, le groupe des Idéologues, qui en popularise le mot et le mode de pensée, emprunte à l'inspiration de l'*Aufklärung* tout en répondant au défi historique que posent les idéaux de la Révolution de 1789. Si leur visée est d'utiliser pleinement la raison afin de remodeler l'espace public, ni leur réflexion philosophique ni leur action politique ne leur épargnent le discrédit qu'ils subissent de toutes parts. Cependant, plus significative que leur influence dans l'histoire se faisant, la singularité de leur questionnement est d'articuler le sujet, l'histoire et l'idéologie en les proposant respectivement comme un problème, une solution et une stratégie d'argumentation.

La configuration intellectuelle qui s'ébauche ainsi paraît, à première vue, réintroduire le doute et la problématique au cœur de la philosophie. En seconde analyse, le débordement du champ épistémique et le glissement vers un activisme de la pensée reposent plutôt sur le principe d'une satisfaction généralisée par laquelle s'insinuent l'in[136]

jonction d'une réponse stabilisée et l'anticipation d'une figure identitaire. Ce façonnement d'un locuteur à la fin du XVIII^e siècle se réalise également à travers la désignation d'un auditoire : l'invention de l'opinion publique fixe une relation commune entre des positions et des situations. Et les Idéologues y corroborent la clarté de leur discours au point d'intersection de la philosophie et du sens commun, cet ensem[137]ble de solutions reconnues à des problèmes. Le XIX^e siècle va chercher à redéfinir les rapports entre l'idéologie et la philosophie, exacerbant la méfiance corrosive que Napoléon exprimait (cf. Picavet, 1971, 124), après ses salutations d'usage, à chaque fois qu'il rencontrait Roederer : « Comment va la métaphysique ? » Le quatrième chapitre examinera les mécanismes par lesquels la philosophie est réinvestie en dehors de la péjorativité de l'idéologie. Et cette réaffectation des relations entre les discours, seule la référence à la science permettra de la réaliser. Au-delà des prétentions qui s'y rattachent, elle renouvellera le lien entre le *telos* et l'*eidos*, subordonnant désormais le recours à l'historicité au principe d'heuristique d'une connaissance fondée sur la finitude et la satisfaction d'une familiarité avec le monde.

[139]

**Philosophie de l'idéologie.
Théorie de l'intersubjectivité.**

IV. Heuristique

La connaissance idéologique : finitude et satisfaction

[Retour à la table des matières](#)

Au début du XIX^e siècle, la philosophie ne se suffit plus à elle-même. Une double dynamique l'emporte vers l'excès de ses limites. La transformation que l'idéologie lui impose l'introduit dans un processus d'incarnation au monde. Dès lors, les conditions de son régime d'assertabilité entrent sous la dépendance à la fois de la réflexivité épistémique et de l'objectivation historique. De même, le kantisme pousse aussi vers l'élargissement de sa fonction en lui concédant toutefois le privilège du jugement plutôt qu'une responsabilité dans l'action. La philosophie y prend la forme d'un tribunal de la Raison dont la tâche est de fonder les autres savoirs et de dicter les modalités de la relation à l'expérience sensible. Or, ces deux mouvements, l'un tendu vers le concret, l'autre vers l'abstrait, portés tantôt par des actes de foi sur des modèles d'existence, tantôt par la quête d'une rationalité pure, l'hégélianisme les conjugue. Pensée de la réconciliation permanente, il vise autant la phénoménalité de l'« esprit du monde » que la production d'une topique philosophique susceptible d'épuiser la spéculation qui l'a fait naître. Le syndrome hégélien ouvre l'ère de l'achèvement. Par l'idée de *finitude*, il suggère une résorption de tou-

tes les positions dans le devenir d'une situation. Par celle de *satisfaction*, il met en scène un ordre de solutions qui aurait vaincu toute la problématique du rapport à soi et à l'histoire. Et de Marx à Nietzsche, même les discours qui le réfutent finissent par en dépendre.

[140] Le discrédit de l'idéologie qui s'ensuit repose sur l'idée que la médiation doit être sinon résorbée, au moins supportée par une nouvelle légitimité. En effet, il emprunte désormais à la science son mode de reconnaissance de l'indubitable. Et c'est par elle que se redéfinit l'enjeu d'une philosophie par trop compromise avec le sens commun : lier l'acceptabilité de toute argumentation à la correspondance entre l'idée et la chose certes, mais surtout entre l'*intimum* du sujet et le *summum* de son effectivité. Non sans paradoxe, la justification de tout énoncé philosophique par l'exigence d'une connexité au réel débouchera, avec le marxisme notamment, sur l'utopie de son déploiement. Il faut comprendre dans ce chapitre comment le désaveu de l'idéologie demeure un moment de son triomphe, les savoirs qui l'excluent se forgeant toujours sur la réflexivité d'un *eidos* de référence et sur l'objectivation d'une pédagogie pour le peuple.

Que dire à la nation et comment la représenter avec exactitude ? Prescription et description procurent une même impulsion à la philosophie qui, accrochée à la science, ne fait disparaître l'infâme qu'en pérennisant son mode de pensée. De l'idéologie, il s'agit donc d'examiner comment elle se perd, plutôt se renouvelle en se fondant dans la logique de discours qui ne s'identifient pas à elle. Alors que les trois chapitres précédents ont respectivement permis d'étudier d'abord le sujet (son titulaire), puis la modernité (son cadre d'émergence) et, enfin, l'histoire (son principe d'accomplissement), le propos développé dans les pages qui suivent vise l'analyse de la connaissance qu'elle produit (son résultat). Ses étapes sont marquées par ce questionnement : comment fonctionne le « parler au nom de » dans le contexte d'une péjorativité de l'idéologie ? Celle-ci a-t-elle une correspondance quelconque à la réalité, à la rationalité et à l'universalité ? Quel est le rapport entre la science, l'idéologie et la philosophie ? Ou en quoi l'heuristicité du savoir scientifique vient-elle à la rescousse de l'historicité du sujet pour cautionner le discours philosophique ? Comment se prépare l'épuisement de la médiation et de la subjectivité de Hegel à Nietzsche ? Par quelles prémisses le passage

de la réconciliation à l'immanentisme prélude-t-il les discours de promotion d'une fin de l'idéologie ?

***LE « PARLER AU NOM DE » AU XIX^e SIÈCLE :
L'AUTRE EN SOI***

[Retour à la table des matières](#)

[141] La naissance de l'idéologie est inséparable de la nation qu'elle sert à exprimer. Toutefois, très tôt au XIX^e siècle, le terme devient le déshonneur de son objet. Une connotation péjorative s'installe définitivement dans le lexique des idées politiques en même temps que commence à se généraliser le principe de la délégation dans la démocratie. En conséquence, l'effet de la *médiation* se révèle donc incompatible avec l'exigence de la *représentation*. Plutôt, son interprétation se déploie sur les deux registres d'une acceptation et d'une dénégation. Acceptation, parce que l'orientation vers un futur exemplaire exerce toujours une séduction que provoque le différé entre l'existence et son devoir-être. Dénégation, puisque la qualité de la représentation dépend désormais de sa transparence, de la capacité du locuteur à s'effacer devant son référent pour laisser croire que le langage qu'il tient est celui du peuple lui-même. Dans ce contexte, il convient de définir les conditions de possibilité du « parler au nom de » en se penchant d'abord sur le statut de la connaissance qu'il produit, puis sur les critères de reconnaissance de l'idéologie, son véhicule, et enfin, sur les mécanismes d'incarnation de l'autre en soi.

Tout discours idéologique est construit sur la revendication d'une familiarité avec le monde. Il ne sert à le révéler que pour se confondre ultimement avec lui. Même la subjectivité qu'il manifeste répond de cette ambition. Être soi ne veut pas dire simplement que l'on se reconnaît un destin exceptionnel. Ni que le *primum mobile* de toute identité ne se réduit qu'à un inlassable report dans la conquête d'une position. Les impératifs de la modernité se constituent par la complémentarité de deux axes : devenir plus, c'est aussi connaître mieux. Se réaliser dans l'histoire, c'est également bâtir un savoir sur l'environnement, cultiver une sorte d'intimité avec lui afin d'y corroborer la représentation de soi. Bref, l'idéologie prodigue non seulement une injonction à être ce que l'on n'est pas, mais un code

d'explication des relations [142] humaines comportant une forme de rationalité (Manning et Robinson, 1985, 34-35). Les termes de la polarité se présupposent mutuellement. Ils articulent un *ethos* et un *logos*, une projection ontologique et une procédure gnoséologique. On sait, pour l'avoir vu antérieurement, que l'impulsion de l'action et la production de son concept se résorbent, dans ce schéma, en un seul raisonnement. La multiplication à l'aube du XIX^e siècle des vocables à consonance idéologique — individualisme, collectivisme, socialisme, communisme, libéralisme, utilitarisme, conservatisme, égalitarisme, nationalisme, romantisme, capitalisme, etc. (Höpfl, 1989, 9) — consolide la constitution en paradigme de l'interface entre le devoir et le savoir, procédé par lequel un programme s'insinue dans le rapport aux choses.

Dès lors, le défi qui surgit ici consiste à distinguer la familiarité de l'idéologie avec celle qu'engendre la philosophie. L'une et l'autre sont des manières de domestiquer l'univers, de se le rendre accessible. Le nationalisme et la phénoménologie, par exemple, fournissent tous deux un rapport à l'expérience et ils véhiculent, bien que par des protocoles fort différents, une dimension cognitive qu'il faut évidemment circonscrire. Or, le fonctionnement de la connaissance idéologique ne peut être saisi au-delà du projet qui l'exprime, mais seulement dans son arrimage avec lui. L'appréciation du savoir par son efficacité politique pose effectivement toute une série de difficultés dans lesquelles vont s'empêtrer la plupart des grandes pensées du XIX^e siècle. L'ambivalence de cette assimilation est qu'elle cultive l'indifférenciation entre l'explication et la justification, ramenant tout énoncé à un moment de l'opinion publique, la culture savante à une paraphrase du sens commun. La philosophie se voit ainsi vouée à l'indiscipline et à la déportation de ses fondements au profit de la prédominance idéologique.

À première vue, il y a autant de naïveté à séparer qu'à fusionner ces deux modes de représentation que sont le croire et le savoir. D'un côté, croire implique que l'on connaisse quelque chose de son contenu, sans quoi nul n'en tirerait une certitude. De l'autre, tout savoir ne peut être su qu'en rapport à des présuppositions qui permettent d'en dire la valeur en l'insérant, jusqu'à un certain point, dans une hiérarchie symbolique. Cependant, le redressement de la philosophie, au XIX^e siècle, [143] requiert le bris de l'équivalence entre les appréhen-

sions normative et cognitive des choses. Elle coïncide en fait avec la préséance que lui accordent Kant et Hegel dont la pensée, dans les deux cas, suggère une renonciation à une vulgarisation tous azimuts. L'exhortation à soutenir que le vrai sort du juste se heurte à ces deux ordres de discours. Pour l'un, les kantiens vont instaurer, par l'exercice du criticisme, des distinctions de substance entre la morale et la connaissance, de manière à ce que l'hypostase des *a priori* puisse emmurer la philosophie contre l'idéologie. Pour l'autre, les hégéliens ignorent le savoir non absolu et dissocient le principe d'espérance du devoir de la réalisation de soi. « L'histoire, note Hegel (1988, 116), n'est pas le lieu de la félicité. Les périodes de bonheur y sont ses pages blanches. » La vérité, pour lui, émerge plus de l'ingratitude que de la démocratie.

La dévaluation de l'idéologie ne peut donc survenir qu'en référence à la primordialité de la philosophie. Bien qu'il n'y ait, entre ces champs intellectuels, aucun rapport de cause à effet dont la trace serait repérable dans un événement, la simultanéité de ces deux dynamiques paraît significative d'une même résistance. Elle se produit sur le fond d'une sécularisation de la pensée, de son arrachement à l'emprise de la métaphysique en général, des actes de foi en particulier. Si réfléchir n'est pas croire, ni philosopher espérer, tout le pari de cette préoccupation dépend de la formulation d'une critériologie à partir de laquelle il deviendrait possible de dire « ceci relève de l'idéologie et cela n'en est pas ».

Une telle convocation réclame une faculté de juger dont le principe ne doit pas être interne ou découler de ce qui est jugé par elle. Le piège de la circularité du regard sur lui-même, rappelons-le, menace toute philosophie stipulant ses conditions épistémiques et, en corollaire, les raisons d'exclure ce qui échappe à ses fondements. Que dire d'une réflexivité qui ramène à soi les modalités de tout rapport à l'autre ? Ou d'une connaissance qui fournit la norme de fixation de sa valeur ? Kant postule une forme de transcendance pour décider des frontières du savoir, là où Hegel ne s'embarrasse guère de s'affranchir de l'autoréférentialité : « C'est sa propre clarté que l'Esprit veut regarder ; ainsi passera-t-il à la conscience de soi » (1988, 279).

[144] Le privilège de la philosophie comporte les mêmes écueils que son contraire. La réduction au « tout est idéologique », telle qu'elle se trouve affirmée sans la lettre dans le perspectivisme de

Nietzsche et dans le consensualisme de Rorty (1989, 1990), verse pareillement dans un enfermement argumentatif. Si tout est illusion et chimère pour le premier, la proposition qui l'énonce devient autoréfulgente, parce qu'elle subit, en cohérence déductive, le même jugement qu'elle sert à mettre de l'avant. Que toute pensée résulte d'un accord normatif pour le second, d'une justification qu'exprimerait la solidarité d'une communauté quelconque suppose qu'il faille en sortir pour le savoir et, ainsi, admettre un dédoublement de l'observateur, son placement dans une posture extraordinaire, voire la transcendance de son interprétation. Si la vérité est ce qui « satisfait les standards de notre communauté » (Rorty, 1989, 18), le précepte qui l'expose a partie liée avec ce constat, d'où la difficulté d'expliquer le développement du sens critique et la production d'un discours qui ne serait pas idéologique.

Le paradoxe est qu'en voulant récuser l'aspiration même à tenir un point de vue sublime sur le monde — en l'occurrence de nature philosophique — Rorty finit par la réinstaurer à travers une métaphysique du sens commun. Tant la suprématie de la philosophie que le confinement dans l'idéologie interpellent un discours qui n'ait que lui-même pour fondement. Malgré ces apparentements qui n'élucident pas tout, ni ne nivellent pour autant toute différence dans les modes d'intelligibilité, la tâche d'arrêter un protocole pouvant différencier les genres reste entière. Toutefois, la récursivité de la médiation dans l'idéologie n'est plus opposable à l'immanence d'une philosophie dont la supériorité du statut surgirait d'une capacité à faire se correspondre les idées et les choses sans l'interférence de l'inobjectivable, d'une axiomatique.

Mais le désaveu de l'idéologie tient pourtant par le dualisme de la pensée. Il faudrait remonter au Platon du *Gorgias* pour en comprendre l'origine. Sa puissance de négation participe d'un discernement des règles sur la manière dont l'esprit se donne le monde. Les apports qui l'alimentent pullulent. La théorie du préjudice de Francis Bacon et la méfiance qu'il prescrit à l'égard des idoles ne désignent l'imposture, on [145] le sait, que par le projet d'une réverbération de l'expérience dans la conscience. En outre, les philosophes des Lumières exacerbent sinon le mépris, au moins la réticence envers la superstition, les représentations religieuses et tout ce qui en dérive *in extenso*. Enfin, le marxisme radicalise le scepticisme envers les Idéologues qui espé-

raient pouvoir bâtir rien de moins qu'une « science de la croyance » (Minogue, 1989, 29). Ces trois modèles de partition de l'erreur et de la vérité offrent, selon Reinhard Bendix (1976, IX-X), les prémisses à la disqualification de l'idéologie. De plus, la réprobation de celle-ci prend place dans un mouvement qui déborde la désignation de diverses doctrines.

Le basculement de l'intériorité vers l'extériorité, déjà observable à partir de Locke, tend à recentrer la caution de tout discours et à mesurer sa pertinence non pas en regard de la seule affirmation de soi, mais d'une capacité à révéler les faits. D'ailleurs, le sensualisme de la fin du XVIII^e siècle commandait en lui-même l'amorce d'un déplacement de la référence ontologique et non pas simplement une refonte des catégories intellectuelles. Le renvoi aux sens comme moyen d'accès au monde laisse entendre que le savoir se corrobore par les sollicitations de l'extériorité, par une saisie, tactile à la limite, des objets. L'ouverture à l'expérimentation et la poussée de la science contribuent, au XIX^e siècle surtout, à entamer les représentations de l'intériorité et à faire reculer les idées philosophiques non fondées sur une caution empirique. D'où l'intérêt des théories, comme celle de Marx par exemple, à faire passer la pensée pour scientifique aux dépens de l'idéologie, devenue entre-temps le domaine de l'illusion.

D'une certaine façon, toute connaissance exige que l'on sache ce qui n'est pas elle, sans quoi il n'y aurait aucune raison de chercher à démêler les types de discours et les familiarités respectives qui en découlent. Or, la détermination d'une borne dans l'esprit ne peut être qu'arbitraire pour réaliser cette opération. Elle revient à proclamer qu'il y aurait des classifications intellectuelles naturellement construites pour témoigner de l'existence d'un monde « là ». Un tel postulat, en revanche, comporte son antithèse par l'évocation d'une subjectivité associée à l'errance de l'espace mental, à la déroute de la réflexivité. Conséquence de ce schéma, le savoir qui ne rend pas l'intégralité de [146] l'objet n'en est pas un. Si l'étrangeté (de l'idéologie) certifie *a contrario* — dualisme oblige — la familiarité (de la philosophie), l'accomplissement du sujet doit tendre vers sa délivrance, tout en gardant la réconciliation comme finalité.

La philosophie dix-neuviémiste s'astreint à ce défi et à une ambition paradoxale : se débarrasser de l'idéologie sans abandonner l'espérance qui la fonde. De Saint-Simon à Comte, de Proudhon à

Marx, de l'empirisme à l'évolutionnisme, un même souci traverse de part en part le paysage de la pensée : trouver le concept d'une vraie connaissance des choses et y dégager une didactique pour instruire le « bon peuple ». Cette exigence se développe en trois temps. D'une part, le glissement vers la péjorativité contribue à la saturation du différencié, à son partage entre une « bonne » et une « mauvaise » façon de le concevoir. Il implique, sinon postule, que la médiation dans l'historicité du sujet n'est admissible que par une non-médiation dans le rapport au monde et à autrui. Exemple : la fameuse métaphore de la *camera obscura* chez Marx (1982, 1056) exprime la nécessité d'un renversement de l'idéologie. En d'autres mots, plus forte la connexité (heuristique) au réel, plus crédible le report de soi (historique). D'autre part, l'appui de la philosophie sur la science pour renforcer la réalisation de soi ne cesse nullement de faire coexister la connaissance conceptuelle et la normativité de l'action. Il permet, on le voit avec Marx (1982, 1057), d'en réorganiser le croisement, d'en raffiner l'articulation. Autre exemple : « Là où cesse la spéculation, dans la vie réelle, commence donc la science réelle, positive, la présentation de l'activité pratique, du processus pratique de l'évolution des hommes. Les phrases sur la conscience prennent fin, il faut que le savoir réel prenne leur place. Avec la présentation de la réalité, la philosophie autonome perd le milieu nécessaire à son existence. » Enfin, la dynamique du « parler au nom de » amalgame ces différentes dimensions en visant une régulation du différencié, c'est-à-dire une annulation de l'influence du locuteur par la revendication du caractère scientifique de sa représentation. Ainsi, s'annonce une tendance qui apparaît à la suture de la philosophie et de la science : faire de l'idéologie sans le vouloir ou, mieux, sans le savoir. Et le repérage de la spécificité de l'idéologie devient une tâche d'autant plus nécessaire que l'intrication des perspectives tend à s'en détacher.

LE REPÉRAGE DE L'IDÉOLOGIE : RÉALITÉ, RATIONALITÉ ET TOTALITÉ

[Retour à la table des matières](#)

[147] L'enjeu d'une compréhension des genres de discours n'est pas de déclarer les uns indignes des autres, mais d'étudier les rapports qu'ils entretiennent entre eux. Paraît-il encore moins opportun de conforter les postulats de la péjorativité à la façon d'Istvan Meszaros (1986, 1989) en reconnaissant dans l'idéologie le signe d'une pensée réductrice, laissant ainsi entendre qu'il pourrait y en avoir une qui ne le soit pas ! Indice d'une « mystification » (1986, x) en référence, chez lui, à une ontologie néo-marxiste, un langage ne déchoit en une telle déformation de la vraie conscience que s'il répond à trois critères identifiés comme suit : *a* / s'il n'émerge que d'une situation historique spécifique ; *b* / s'il ne résulte que d'un point de vue social — que l'on devine classiste ; *c* / s'il procède de valeurs et d'intérêts. À ce discrédit politique, Gilles Gaston-Granger (1991, 95) ajoute l'inanité intellectuelle de la notion d'idéologie dont l'usage ne permet guère de fonctionner en concepts, mais « en mythes et en images », car, précise-t-il, « elle sélectionne des fragments concrets de l'expérience qu'elle combine en tableaux et en récits significatifs ». Jürgen Habermas (1976, 313), théoricien de la célèbre École de Francfort, avait antérieurement pavé la voie à ces conceptions en soutenant, pour moderniser la vision marxienne, que l'idéologie représente une « communication déformée » par laquelle aucun consensus n'est possible, du moins en référence à une « situation discursive idéale » (1970, 360-375). La liste des détracteurs de l'idéologie semble inversement proportionnelle à la diversité des arguments avancés. Au hasard de ce foisonnement, les noms d'Aron (1968) et de Gabel (1970) en France, de Welton (1953) et d'Oakeshott (1967) dans l'univers anglophone figurent au panthéon de la résistance, malgré l'invocation de doctrines parfois différentes, sinon opposées.

Les rubriques du réquisitoire sont effectivement récurrentes : inaptitude à refléter le réel, à le transcrire en termes rationnels et à s'arracher aux déterminations locales. Toutefois, peut-on se dégager de [148] l'incantation de ces unités de mesure, de ces critères

d'évaluation de l'idéologie ? Comment recentrer l'examen de son statut non pas à partir de catégories révélées, mais d'une démarcation contingente des relations entre les discours ? Réalité, rationalité et totalité, un éclairage critique de ces trois axes de renvoi devrait faciliter la poursuite de cette préoccupation en vue de produire un mode de reconnaissance de l'idéologie.

L'appréciation de ce discours par une capacité à témoigner du réel ne s'impose qu'avec la présomption de pouvoir construire une correspondance adéquate entre les idées et le monde, comme s'il y avait entre ces deux pôles une familiarité en attente d'être dégagée. Sa justification n'est pas simplement tributaire d'une ségrégation entre le vrai et le faux. Elle reprend la prémisse cartésienne selon laquelle l'esprit est supérieur aux choses et se révèle en exerçant sur elles sa puissance de captation, son appropriation conceptuelle. De même, la célébration de la rationalité pour dévaluer l'idéologie implique que les oppositions classiques telles que vérité/erreur, réalité/illusion, etc., soient confortées par la croyance en l'existence d'une seule manière de faire référence aux choses et d'en rendre compte. Qui plus est, l'évocation d'une totalité vient montrer qu'une représentation partielle ne peut être que partielle, la pensée trahissant ainsi, comme le soutenait Mannheim (1985, 3) dans une lignée marxienne, sa subordination à des intérêts sociaux. Il faut aligner, en somme, toute une série de postulats pour établir le statut péjoratif de l'idéologie sur cette base, soit l'indépendance du réel, l'univocité de la rationalité et la singularité de la totalité.

Plusieurs lectures récentes rivalisent pour revoir le rapport entre l'idéologie et la philosophie en tentant de parfaire un accès privilégié à la réalité, à la rationalité ou à la totalité. Les *néo-réalistes* comme David Ruben (1989) et W. H. Newton-Smith (1989) disent que l'on doit préserver le système de la confrontation empirique pour savoir si un discours peut être déclaré vrai ou faux. Leur démarche consiste moins à sauver la vérité qu'à se doter de moyens pour reconnaître l'erreur : le « faillibilisme » (Ruben, 1989, 63) passe par le maintien, plutôt par la standardisation d'une référence à la réalité pour parer au relativisme [149] où tout entre en équivalence. Les *néo-kantiens* proposent, pour leur part, de pallier au chaos de l'indifférenciation par une recatégorisation à l'infini dans le but de réactiver les fondements de la rationalité et de démêler les ordres de la représentation. Enfin,

les *kuhniens radicaux*, comme Rorty (1990) par exemple, tantôt assouplissent la distinction entre la science et la non-science, tantôt destituent la spécificité de la philosophie pour adopter le langage holiste du culturalisme. Alors tout ce que l'on peut espérer, dans cette optique, se limite à l'humilité d'une « conversation » nommément « ethnocentrique » (Rorty, 1989, 11), puisque l'on ne parle jamais de l'autre qu'à travers soi-même et surtout pas en son nom. Sauf que la « translocation » y est réinvestie dans la mesure où l'assertabilité philosophique est garantie par toute la communauté d'argumentation.

La spécification du discours idéologique peut être réalisée sans égard au référentialisme ou à une stipulation apriorique. Qu'elle survienne après coup présente même l'avantage de contourner l'impasse de la critériologie et de réserver sa classification pour un repérage pragmatique. Le refus d'une frontière préfabriquée n'est qu'une manière parmi d'autres pour éviter l'essentialisme ou certaines formes de « véhémence ontologique » selon le mot de Paul Ricœur. Toutefois, une nuance s'impose. Nulle transparence ne doit être insinuée, ni entrevue la possibilité de triompher des présuppositions. La dissolution ne se réalise pas à ce niveau, ni ne fonctionne selon l'inversion négative de Rorty, laquelle milite pour dire qu'il n'y a pas *en soi* de problème proprement philosophique, excepté peut-être celui qui proclame son inexistence. Postphilosophie du dernier homme... philosophe. Loin de l'apesanteur des grands congédiements, il importe de souligner que ce n'est pas l'absence d'*a priori* qui se joue ici, mais le rejet de leur constitution en fondement pour discriminer l'idéologie de la philosophie.

La préférence pour une interrogation de l'usage plutôt que de la substance renvoie la reconnaissance des discours à un jugement *in situ*. Elle repose sur la proposition selon laquelle on ne peut décider du genre de langage qu'à travers l'emploi qui en est fait. Ce report à la contingence et à l'historicité génère des configurations qui perdent [150] leur sens en dehors de la spécificité des circonstances. En regard de la terminologie de ce propos, les rapports heuristiques entre les problèmes et les réponses et ceux, historiques, entre les positions et les situations permettent d'opérationnaliser cette différenciation. Il fut montré antérieurement que les lignes de traverse, le cas échéant, entre ces deux sphères s'avèrent perpétuellement mouvantes et que seule l'interprétation de leur mobilité et des interférences qui s'y dévelop-

pent mène à une identification des discours. On a vu, avec le cartésianisme, que la philosophie devient idéologique par une valorisation programmatique de l'indubitable et, avec le groupe d'Auteuil, que l'idéologie débouche, au premier abord, sur un projet philosophique par l'insatisfaction ou la problématisation de la place du sujet dans l'histoire. Bref, à la fin du XVIII^e siècle, *la position fait problème* (Sieyès, Volney, Condorcet, etc.), parce que le sujet éprouve le drame de son inaccomplissement et nourrit l'espérance d'y remédier. Or, au XIX^e siècle, la procédure se renverse, bien que le résultat demeure le même. Désormais, *le problème fait la position* (Hegel, Marx, Freud, Comte) : il se déduit non plus du sujet, mais d'une connaissance de celui-ci que l'on fait passer pour un acte de rationalité (Hegel) ou d'observation empirique (Marx).

Qu'elle provienne d'une proclamation politique ou d'une revendication scientifique, l'idéologie surgit toujours comme une *pratique de l'autre*. Son point d'Archimède, elle le dégage par un travail de débordement. Prendre appui sur « ceci » pour absorber « cela », dire que ce qui vaut ici a aussi valeur ailleurs, la dynamique met en place une transitivity générale, du concept à l'expérience, de la norme à l'action, d'un problème à une solution. La considération de l'autre n'y est pertinente qu'en tant qu'il apparaît réductible à soi. Par exemple, Paul parle en lieu et place de Pierre et, en conséquence, Paul est Pierre. Le raisonnement finit par créer des similitudes qui, au mépris des différences, excèdent l'historicité des situations et des positions respectives de Paul et de Pierre. Par le fait même, il néglige de dire en quoi Paul peut ne pas être Pierre et n'explicite nullement comment la convergence entre eux débouche sur une entreprise de totalisation ontologique en passant d'une imputation circonstancielle à l'identité.

[151] L'autre n'est, en outre, pas simplement autrui. Le vocable désigne, en l'occurrence, une normativité dont le renvoi outrepassa le domaine d'application pour la signification duquel elle fut conçue. Cette balise sémantique reprend la notion augustinienne du *summum*, ainsi que son principe d'extrapolation formulé dans *La Cité de Dieu* : le pouvoir temporel doit venir au secours de l'orbe spirituel pour faire prévaloir, au besoin, la foi par la loi. Les deux aspects de ce schéma, l'autre et la nécessité de son expansion, se complètent. La coextension de la norme et de son partage était aussi au cœur des *Confessions* : on y a vu, au deuxième chapitre, que le recours à une altérité de référen-

ce, bref au sublime était inséparable d'un témoignage destiné à autrui, à la communauté humaine : « Pour qui ce récit ? Non certes pour toi, mon Dieu, mais pour ma race » (1982, 57). De même, l'idéologie est une reprise sécularisée de cette règle. Et son efficacité se délimite aussi par une adresse à la sociabilité humaine. Elle donne à voir, de manière générale, le recouvrement de l'idée sur les faits, le processus par lequel ceux-ci acquièrent un sens, une potentialité qu'ils n'ont pas en eux-mêmes. Du reste, cette logique se manifeste dans divers champs d'application, bien que sa forme varie avec la contingence. Dans la description de l'histoire moderne chez Koselleck (1985), rappelons-nous, l'assomption de l'expérience dans l'ordre des attentes rendait la première justiciable devant les secondes. La narrativité de l'histoire était à la fois l'instrument d'une diffusion de la normativité et un moyen pour faire de l'événement quelque chose qu'il n'est pas en lui-même. Or, cette pratique de l'autre ne se limite ni à autrui, ni à l'incantation d'une normativité, mais elle caractérise corrélativement les rapports entre les discours, la hiérarchisation entre les types de savoirs.

Philosophie, science et programme politique, pour un siècle qui ne les mêle que trop souvent (Hegel, Marx, Comte, etc.), le chambarde-ment sémantique de la notion d'idéologie favorise des transferts de registre, des permutations d'enseigne. Il ne s'agit plus, en effet, de s'y référer pour broser un tableau du monde, la péjorativité lui retirant toute consistance propre. Après la disparition de la dernière génération des Idéologues, soit entre 1820 et 1830, elle ne se reconnaît plus par un contenu, par un corpus de connaissances scolastiques. Plutôt, elle tient [152] lieu de contenant et se renouvelle en procurant des formes idéologiques à des discours qui, *a priori*, ne le sont pas. Et c'est cet amalgame qui se produit chez Marx par exemple, lequel énonce à la fois une philosophie critique (*L'idéologie allemande*), un recours systématique à la science (*Le Capital*) et une prise de position idéologique du sujet dans l'histoire (*Le Manifeste du Parti communiste*). Le procédé est d'ordre métonymique, puisqu'il consiste à faire voir une idée dans une autre, à révéler une représentation par ce qu'elle n'est pas, bref à induire de la science ce qu'elle ne dit pas. Il ne défait la légitimité de l'idéologie que pour en recycler les formes sous une autre bannière. Dans cette perspective, n'importe quel discours est susceptible de devenir l'objet d'une pratique de l'autre, donc idéologique,

parce que l'anticipation d'une position dans l'histoire peut surgir de n'importe quelle sphère de représentation.

La philosophie moderne, note Picavet (1971, 271), a souvent démontré que « juger, c'est reconnaître une idée dans une autre ». L'assertion repose sur le postulat d'une commensurabilité universelle des discours. Un tel point de vue demeure conservateur ; il suggère que le jugement n'est pas en lui-même une idée parmi d'autres, mais une référence transcendantale. Or, l'idéologie radicalise ce principe. Son déploiement ne sert pas simplement à créer une multiplicité de relations entre des idées, mais à soumettre les unes aux autres, à supporter, en somme, le jugement par une justification. On retrouve, au XIX^e siècle, cette prétention à la traductibilité générale autant dans la réduction de la philosophie à la science, le scientisme (Sorell, 1991), que dans le rabattement des connaissances à la mouvance de l'idéologie, le sens commun (Luckmann, 1987). Dans ces deux cas de figure, les certitudes *a priori* ne résolvent aucun problème. La présence d'un discours sur les autres les renforce, parce qu'elle condense une justification préalable et atténue d'autant l'interrogativité de la philosophie. À travers elle, ce n'est pas seulement l'affaïssement du questionnement qui survient, mais encore l'idéologie permet d'opérer le marquage de rapports de forces, notamment par le privilège du locuteur sur l'auditoire, même si la rhétorique de la démocratie préconise plutôt l'effet contraire.

[153] La thématization de l'idéologie proposée dans ce chapitre a jusqu'ici, en somme, cherché à montrer que la connaissance qui en découle résiste au décret de sa péjorativité. Il s'est agi, ensuite, de soutenir que ce mode de représentation ne déroge à aucune substance qui aurait pour cadre la réalité, la rationalité et la totalité. Enfin, les paramètres de son identification furent logés dans la dynamique d'une pratique de l'autre, processus d'extrapolation et surtout de justification par lequel un rapport symbolique est noué à autrui, à la normativité et entre différents discours. Toutefois, une difficulté, voire une menace de contradiction, pointe en toile de fond de la lecture retenue dans cet exposé. Si l'idéologie est un langage de revendication d'une familiarité avec le monde, comment celle-ci peut-elle, en toute logique, émerger d'une pratique de l'autre ? Par quels artifices débouche-t-elle sur une connaissance qui ne serait pas en même temps le compte rendu de quelque chose de réel, de rationnel et de total ?

La distinction de Paul Kripke (1980, 24-26) entre l'*a priori* et la *nécessité* comporte une utilité pour expliquer cet amalgame de la familiarité et de l'altérité dans le savoir idéologique. En effet, Kripke contrevient à un postulat de la philosophie classique selon lequel tout ce qui est su *a priori* se révèle automatiquement vrai dans tous les « mondes possibles ». On a raisonné longtemps comme si une pensée qui convient à une chose convenait aussi à cette même chose sous toutes ses formes. Le questionnement qu'il (1980, 24) oppose à cette évidence est le suivant : « Si quelque chose est vrai, aurait-il pu en être autrement ? Le monde aurait-il pu, sous cet aspect, être différent de ce qu'il est ? Si la réponse est "non", alors ce fait concernant le monde est nécessaire, si la réponse est "oui", il est contingent. » À rebours d'une synonymie qu'il considère comme « l'invention d'un mauvais philosophe » (1980, 29), Kripke mise plutôt sur l'inversion catégorielle en indiquant qu'il y a des propositions *contingentes a priori* qui deviennent des vérités *nécessaires a posteriori*. Or, c'est ce qui arrive dans l'idéologie. Les énoncés n'y sont toujours que le *découpage* d'une relation significative parmi une multiplicité de possibilités. Tout pourrait d'abord en être autrement, pourvu que ce [154] discours soit soumis à ce que Kripke (1980, 170) appelle, dans son optique, une « situation contrefactuelle ». Le développement de l'objectivation, qui rend accessible ce qui ne l'est pas, a pour efficacité de convertir l'arbitraire en convention, la contingence en nécessité. Ainsi, la pratique de l'autre ne contrarie pas la familiarité ; elle permet de la faire advenir en tant que *construction* au second degré.

La production de la connaissance idéologique s'effectue donc en tirant d'une stratégie épistémique une conclusion métaphysique. Paul est sujet du roi : voilà une assertion dénotative qui propose un *savoir* sur lui. Par contre, si l'on en déduit que Paul doit être sujet du roi, alors l'énoncé ferme toutes les autres possibilités sur la formulation d'un *devoir*. Une contingence *a priori* (Paul aurait pu être n'importe quoi d'autre dans des « mondes possibles ») se transforme en nécessité *a posteriori* (Paul ne peut plus être n'importe quoi). La pratique de l'autre, disions-nous, est la caractéristique de l'idéologie comme *débordement* ; toutefois, elle débouche aussi paradoxalement sur une *restriction*, parce qu'elle est constituée par la sélection d'une relation identitaire réduisant Paul à n'avoir que la seule figure d'un sujet du roi. Débordement et restriction non pas en regard d'une authenticité

première, mais plutôt de la sphère normative d'un discours. Par ailleurs, quoique l'idéologie n'ait guère pour référent ontologique le monde en soi, ses incidences sont justement d'en constituer un. Elles mènent à la désignation d'une réalité, d'une rationalité et d'une totalité. Pour employer la terminologie de Deleuze et Guattari (1991, 38-59), le modèle d'existence qui s'y développe tend à coïncider avec un « plan d'immanence » (Hegel + Marx). Ainsi, il s'agit donc de comprendre comment se produit cette fusion de l'altérité dans un monde en soi. Et dans le cadre de l'idéologie, c'est la position objectiviste du locuteur vis-à-vis son auditoire qui permet de l'accomplir. Car elle s'échafaude sur le langage d'une vérité-correspondance, mais à partir d'un réseau de croyances intégrées.

SYNTAXE DE LA FAMILIARITÉ IDÉOLOGIQUE

[Retour à la table des matières](#)

[155] Le destin de toute médiation est de se faire prendre pour naturelle. Du moins, la familiarité dans le discours idéologique se conquiert-elle en visant l'annulation de son effet par l'engendrement d'un savoir sur les relations humaines. La propension à « parler au nom de » engage implicitement une série de mécanismes d'incarnation de l'autre en soi à partir du postulat de l'intimité de l'orateur avec son référent dans les représentations de la société. Elle y relaie non seulement une épistémologie de la spécularité entre les mots et les choses, mais également la métaphysique de l'humanisme entre la nation et ceux qui l'expriment. D'une certaine manière, elle prolonge le rêve cartésien de domestiquer l'univers en le transposant à celui, son corollaire politique, de maîtriser la circonscription de l'identité collective. Si la nation devient au XIX^e siècle ce que la nature était à la Renaissance, un lieu par excellence d'enracinement de la normativité dans le monde, son existence phénoménale doit être pensée à travers ce passage de la médiation à l'immanence, de la représentation à la correspondance.

Pour transcrire en concepts le déroulement de cette métamorphose, il paraît sans doute utile de retenir différentes catégories pour montrer comment se produit rien de moins que l'avènement d'une familiarité avec *un* monde par le dégagement d'une connaissance idéologique.

D'emblée, précisons qu'une telle initiative n'a pas d'autre prétention que d'offrir une reconstruction interprétative, puisque la vocation du concept, du moins selon Deleuze et Guattari (1991, 36), « ne se confond pas avec l'état des choses dans lequel il s'incarne ». L'objectif visé se situe donc à mille lieux de tout objectivisme de remplacement : « Chaque concept taille l'événement, le retaille à sa façon », ajoute Deleuze et Guattari (1991, 37). Il faut tout au plus chercher à instrumenter une appréhension de ce que la lecture critique du premier chapitre appelait, réitérons-le, la « logique de l'incarnation » ou de l'identification au phénomène observé. Car c'est là le fondement de toute idéologie, le support de son accomplissement : le rêve de la [156] non-médiation dans la capture des choses. De plus, au lieu d'en étendre la portée à toutes les sphères de représentation en lorgnant ainsi vers une théorie générale, ce travail de conceptualisation se limite volontiers à l'étude non pas des incidences de tout discours, mais simplement de leur inscription dans une pratique idéologique le cas échéant.

Les modalités par lesquelles s'exerce la confusion entre la description et la prescription, entre le fait et la valeur peuvent être classées en quatre volets : *processus*, *fonction*, *statut* et *programme*. Chacun d'eux comporte une série de concepts qui sont toujours, en partie du moins, arbitraires et dont la pertinence ne se justifie que par la place qu'ils occupent dans un environnement intellectuel. À cet égard, la question centrale qui encadre le recours à ces catégories n'est pas seulement de saisir le dispositif par l'influence duquel se perd l'interrogativité d'une philosophie. Du reste, cette préoccupation fut abordée au chapitre précédent. De préférence, il s'agit de poursuivre un cheminement vers l'amont de tout problème pour repérer ce qui, dans son énonciation et dans son utilisation pragmatique, le détermine à se transformer d'une interprétation (contingente *a priori*) en une solution (nécessaire *a posteriori*).

a / De la nomination à la problématisation. Un problème passe d'abord par des mots et, en particulier, par la façon dont il sert à nommer les choses. Sa détermination le doit en premier lieu au choix d'un vocabulaire, à la sélection de marqueurs sémantiques pour baliser l'interrogation. La *nomination* est l'acte préalable à toute problématisation du monde et, par voie de conséquence, à la définition d'une situation et à la conquête d'une position. En effet, problématiser, c'est

nommer, parce que l'opération repose primordialement sur la rétention d'un régime de mots et de phrases pour esquisser une architecture du phénomène à partir d'un angle de perspective. Le processus recèle la possibilité même d'une configuration de la réalité, le moment initial de son émergence. Il ne se confond pas avec un référent, mais il permet de le faire advenir. Par exemple, la première initiative des révolutionnaires lorsqu'ils prennent le pouvoir est de donner des noms nouveaux à des choses anciennes, de manière à ce qu'ils puissent assumer, au-delà de leur fonction dénotative habituelle, une connotation du système de légitimité en vigueur. Telle rue, tel boulevard ou cette « place de la Révolution » fournissent des représentations qui débordent, à l'évidence, la géométrie des lieux, car ils tiennent d'une réorganisation mentale par laquelle le lexique devient un répertoire d'images pour les idées. On sait que la Révolution française fut une vaste entreprise de restructuration linguistique qui aligna les dénominations vers la promesse du présent et l'exemplarité du futur, sécularisant la constellation des significations dans des corps de doctrine en « isme » pour que les masses saisissent le réel comme une perpétuelle convocation (cf. Koselleck, 1985, 78-79).

Nommer n'est cependant pas révéler une substance, mais adopter une stratégie communicationnelle. La transparence du nom à la chose n'épuise pas le langage ; elle recouvre davantage une certaine modalité de sa pratique. À preuve : les Esquimaux ont vingt-cinq mots pour décrire la neige, alors que nous n'en avons qu'un seul. Les possibilités de problématisation se trouvent décuplées, de même que les situations qui en émergent : neige granuleuse, poudreuse, etc., autant d'occurrences spécifiant chaque circonstance. Au découpage social se double également l'emploi que l'on fait des mots. La naissance d'une nécessité se produit lorsque les noms deviennent plus que des mots et que le simple fait de les prononcer suffit à procurer une garantie sur l'objet nommé. Le savoir idéologique se construit sur cette correspondance par laquelle le mot sert à dire : « Je suis la chose. » Sa condition d'objectivation n'est remplie qu'à travers une tentative d'annulation de la médiation dans l'incarnation au réel.

L'intellectuel, par exemple, qui parle au nom de la nation ne spécifie généralement pas que son discours provient, de façon plus ou moins directe, de ce que Bourdieu (1987, 70) appelle un « pouvoir symbolique », une lutte sur la nomination du monde dans le but de

fixer des représentations stables. Au contraire, le consensus qu'il vise et dont l'accord sur la discrimination des mots reste toujours le premier indicateur permet de créer toute une série d'amalgames. Son exercice tient à la fois de la philosophie (la libre pensée), de la science (corroboration de ses énoncés par l'expérience) et de l'idéologie (parole de l'autre en soi). Résultat : sur le fond d'une ambiance de suggestion, [158] plutôt de confusion entre un locuteur et son objet, l'idée qu'il soit le particulier dans lequel l'universel a élu domicile surgit. Sauf exception, une telle stratégie d'argumentation équivaut à inculquer une perception à l'auditoire : « Je suis le peuple lui-même qui, par moi, s'exprime. » Prétention que nourrit, d'ailleurs, toute primauté inconditionnelle de la philosophie, sinon du philosophe qui la réclame. La thématization sartrienne de l'intellectuel en est une illustration que confirme ironiquement l'autobiographie du philosophe au titre justement si bien choisi : *Les mots*.

Les noms servent à supporter la fiction d'une coïncidence avec soi-même, les autres et les choses. Ils contribuent à dissiper l'inquiétude sur ce que l'on est en donnant l'assurance d'une identité. Et celle-ci ne s'applique jamais qu'à des choses dont l'existence est incertaine (Sledziewski, 1991, 42). « Moi, Paul, je suis sujet du roi » : l'exemple de cette proposition, représentative de l'utilisation courante des mots, repose sur la tautologie du « Moi, Paul » par laquelle le nom bascule du côté de son référent, à la limite s'indifférencie avec lui comme s'il s'agissait d'un décalque. L'intériorisation de cette redondance n'a de signification que par un rapport aux autres, à l'occasion par la représentation d'une hiérarchie symbolique qu'emporte la seule déclinaison d'un nom. Si l'« on n'est jamais soi seul » selon la raillerie d'Alain, c'est en partie parce que les mots affichent l'image que l'on se fait de son être-avec-autrui et, ultimement, aident à tirer de sa reconnaissance, du moins dans l'idéologie, des substances extralinguistiques : la France, la Nation, maintenant la Communauté européenne, etc.

Dans cette ligne d'observation sur l'incantation de l'« esprit du peuple » (*Volksgeist*), Hegel soutient que la nomination est inséparable non seulement de la constitution même du monde, mais de l'établissement d'un rapport de domination des uns sur les autres. Son référentialisme, duquel procède l'essentialisme de sa pensée, revient tout simplement à dire que nommer c'est littéralement créer, assumer une subjectivité d'auteur et d'autorité. Par son commentaire célèbre

d'un passage de la *Genèse*, il explicite le fondement de sa proclamation d'une familiarité consubstantielle entre le nom et l'objet : « Adam a [159] donné un nom à toutes choses : c'est le droit de majesté et la première appropriation de la nature entière ou l'acte de créer cette nature à partir de l'esprit » (Hegel, 1982, 16).

Pour récapituler le propos développé sur cet aspect, précisons que la *nomination* (processus) n'est pas une exclusivité de l'idéologie ; d'autres genres de discours en procèdent aussi. Toutefois, elle y fraie le chemin à une stratégie de *référentialité* (fonction) dans la foulée de laquelle apparaît un *principe de réalité* (statut), la fondation d'une évidence à travers la représentation de quelqu'un par quelqu'un d'autre. Au surplus, elle ne devient le langage d'une *problématicité* idéologique (programme) que dans la mesure où celle-ci est énoncée par le renvoi à un répondant ontologique et par la sanction d'un projet d'action dans l'historicité.

Même la volonté d'échapper à tout nom et de livrer le monde à lui-même comporte le risque de reproduire, sur un mode négatif, tous les volets de ce mécanisme de construction de la familiarité idéologique. Elle revient en fait à insinuer la plausibilité d'un espace neutre, d'un rapport non médiatisé aux choses. Le refus du nom est aussi l'une des variations de l'objectivisme. Il peut également préfigurer, dans certains cas, la restitution d'une innocence perdue par un excès de vocabulaire. Pareille tentative de contournement de l'idéologie n'est possible qu'à la condition d'interpeller simultanément la suffisance du devenir comme principe de réalité. Et de n'excuser la présence du locuteur, au mieux, que par l'absence de toute fonction référentielle. L'antinominalisme radical introduit un mode de résistance à la subjectivité de l'auteur, une confusion de sa trace, la signature, un démenti à son procès de signification.

L'exemple du nihilisme, classique et contemporain, peut servir à montrer que la délivrance de tout recours aux noms pose un problème (idéologique), quelquefois convoque un programme en catimini. Heidegger (1964, 43) : « Si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'Être, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom. » Et avant lui Nietzsche (1974, 130), peut-être plus critique encore : « Le droit des maîtres de donner des noms va si loin qu'il devrait être permis de considérer l'origine même du langage comme [160] émanant d'un acte d'autorité des dominants. » Dans *Le gai sa-*

voir (1950, 199), il surenchérit en écrivant que la pensée elle-même est réductrice, puisqu'elle consiste à « prendre les choses avec plus de simplicité qu'elles n'en ont ». D'où cette idée qu'il (1973, 282) élève au rang d'une règle générale : « L'histoire du langage est l'histoire d'un processus d'abréviation. » Dans son optique, le concept fonctionne en ramenant à l'égalité ce qui ne l'est pas (Booth, 1985, 126), nivelant la multiplicité intraduisible des objets sous une dénomination abstraite et nécessairement artificielle. Bref, le nom est toujours de trop et le système de la référence brise en quelque sorte, selon lui, ce dont il vise la compréhension en tentant de l'enserrer dans le langage.

La modestie nietzschéenne ne relève peut-être, cependant, que d'un effet de rhétorique. Dès lors que la déflation du nom passe par le langage, n'est-elle pas soumise à ce qu'elle dénonce ? Toujours le paradoxe de la circularité du regard sur lui-même fût-il pour dire l'impuissance du discours. La sortie de cette procédure exige davantage que la seule inversion des références. Autrement dit, la disqualification du nom serait-elle aussi un « processus d'abréviation » ? Dans l'affirmative, on ne s'affranchit pas de la réduction, même en parlant pour la dénoncer comme Nietzsche le fait. Suivant cette hypothèse, rien ne différencie plus alors une telle critique de ce qu'elle interroge. Dans le cas contraire, il faut donc admettre que la déconstruction n'est plus équivalente à toutes les autres interprétations qui lui font concurrence. Elle se fait synonyme de la revendication d'une supériorité, d'un dépassement inégalé dans l'histoire de la connaissance. Elle suppose ce raisonnement : « Voyez comment la perfection s'obtient par l'entropie du verbe. » Une forme de sublimité surgit ainsi comme le moteur d'une impulsion nouvelle, sinon d'une représentation privilégiée : « Je me suis choisi le titre d'immoraliste comme un emblème et une distinction ; je suis heureux de prendre ce nom qui me met en relief en face de toute l'humanité. Personne encore n'avait considéré la morale chrétienne comme au-dessous de soi : cette attitude exigeait une hauteur formidable... » (Nietzsche, 1988, 150).

L'expérience de la négativité ne permet nullement à la pensée d'éviter de se compromettre. Les chemins de son accomplissement [161] sont multiples. Non sans paradoxe, elle apparaît parfois comme un détour dans une opération de réinvestissement de la nomination. À cet égard, le rejet de tous les noms ou leur acceptation sans réserve ont exactement les mêmes implications. Tout nihilisme conséquent

conduit effectivement soit à une apologie du silence, soit à une retraite dans l'univers des mots, de la conversation.

La controverse nourrie ces dernières années entre Lyotard et Rorty peut être lue dans la perspective où chacun s'accuse en principe mais s'accommode en pratique d'être plus nihiliste l'un que l'autre. Leur divergence intellectuelle porte, au fond, sur la façon de gérer l'incrustation de l'idéologie dans le langage. Pour Lyotard, parler, c'est s'isoler dans un différend auquel nul ne se soustrait (1983, 1993). Puisqu'il n'y a pas de jugement capable de subsumer la pluralité et le conflit des représentations, aucune tradition à prétention universaliste ne sied. L'extension du référent se résorbe à l'échelle de singularités locales. Il s'ensuit que personne ne dispose plus du droit de parler en lieu et place de quelqu'un d'autre. Le fait se dérobe à l'hégémonie d'un « régime de phrases » (Lyotard). Le concept reste une entreprise sans fondement possible, faute du critère de décidabilité qui lui manque. L'insoutenable justification de la transcendance de toute légitimité présuppose un corollaire : la déchéance de toute pratique de l'autre sous quelque figure qu'elle se manifeste ou, pour reprendre la terminologie de la philosophie analytique, l'incommensurabilité des « jeux de langage » (Wittgenstein).

Pour Rorty, par contre, parler, c'est persuader, s'associer avec d'autres en assumant le discours comme le champ d'approfondissement d'une convivialité. Le concept est borné chez lui, disions-nous déjà, par les frontières de la communauté. Il en constitue le « miroir », le choix du mot étant en l'occurrence d'un emploi ironique, indice peut-être d'un soupçon sur un déplacement de la specularité. En ce sens, les commensurabilités entre les différentes nominations se révèlent ici toutes bonnes, parce que le caractère idéologique dont elles participent indistinctement paraît indépassable, y compris en science. Alors qu'elles entretiennent la suspicion de Lyotard, leur développement s'insère, chez Rorty, dans ce que l'on pourrait appeler un « œcu[162]ménisme à consensus restreint », la représentation demeurant invariablement opposable à la circonscription de certaines solidarités.

Ce type d'antifondamentalisme se limite lui-même moins par ce qu'il récuse que par ce qu'il fonde à nouveau. Le savoir dont il aménage les conditions de production n'emprunte plus cette fois à l'épistémologie de la connaissance, mais à ce que l'on désignait autre-

fois par les vocables emphatiques d'« œuvres de civilisation » (Newton-Smith, 1989, 41-42). En « kuhnien de gauche » pour utiliser sa propre qualification (1989, 10), Rorty ne se contente pas de reconnaître une philosophie dans la science — contrairement au XIX^e siècle où l'on voyait plutôt une science dans la philosophie. Encore ramène-t-il furtivement la pensée à un exercice d'approbation de tous les actes de nomination en assumant la présomption que le cadre social de leur émergence répond d'une propension à l'action raisonnable (Newton-Smith, 1989, 40). On se retrouve étrangement en présence d'un néo-traditionalisme dans la mesure où l'être humain *reçoit* de sa communauté davantage que *produit* ses modes de signification, fussent-ils à travers la multiplicité des stratégies d'argumentation qui s'offrent à lui. Pour aller vite, son discours finit par évoquer une acceptation de l'état des choses, nommément de la démocratie libérale, pour ne pas dire du pragmatisme américain. La fin de la philosophie, dans la conception rortienne, ne se réduit pas à une série d'observations sur l'impasse que soulèvent les catégories de la métaphysique classique ; elle ne s'accomplit pleinement que par la consonance politique d'une « fin de l'histoire » au sens kojévien du terme. La finitude de cette connaissance est donc l'expression d'une satisfaction sur le statu quo.

L'adéquation de la science à la fraternité humaine ressortit à un témoignage sur une familiarité idéologique. Elle en présente tous les traits : une nomination par l'accueil indifférencié de toutes les interprétations ; une référentialité par le renvoi perpétuel à l'espace social qui s'y rattache et en restreint *de facto* les possibilités ; un principe de réalité découlant de l'autonomisation des significations, lesquelles ont virtuellement le même statut qu'un fait ; enfin, un programme inexplicité de cautionnement de la cohésion sociale. Lyotard considère, à juste titre sans doute, que la disposition de son « partenaire bizarre » [163] (1993, 111-130) à « miser sur la discussion pour étendre le *nous* à tous les noms propres possibles » implique un « préconsensus interlocutoire » (1993, 122). Une telle remarque serait une description d'espèce si son propre discours ne cédait pas lui-même implicitement à une règle au demeurant similaire.

La critique lyotardienne ne supporte aucune espérance *prima facie*. Elle se développe plutôt contre elle. La vraisemblance d'une règle dont une entente communautaire serait l'incarnation semble, en effet, totalement absente dans le champ intellectuel défini entre *Le différend*

(1983) et les *Moralités postmodernes* (1993). Or, si la réconciliation n'apparaît plus à l'ordre du jour, ni la spéculation dans l'ambition de sa philosophie, une formule de régulation demeure néanmoins sous-jacente à cette pensée des irréductibilités. D'une part, elle est liée, en sa forme du moins, à l'application dans le discours du thème de la *contradiction* que le marxisme réservait à l'ordre social par l'impulsion d'une théodicée séculière. Bien qu'il soit épuré de tout millénarisme politique, ce principe inspire visiblement la compréhension des actes de langage et, à travers elle, culmine sur l'hypostase d'un dissensus comme horizon ontologique. La différence s'y vit, surtout s'y dit par un *telos* de la négativité. D'autre part, de son exacerbation, en tant que modèle de raisonnement, jusqu'à l'épuisement de son contenu, c'est désormais dans le paradigme de l'esthétique qu'il prend toutes ses virtualités explicatives. Ce domaine constitue, par définition, celui de l'incommensurabilité et de la commutativité infinie des discours. Tout y est affaire de goût : *de gustibus non est disputandum*.

Les noms ne répondent alors que d'eux-mêmes. Ils excèdent les virtualités résolutives de la discussion. Les rapports interlocutoires sont confrontés, de cette manière, à l'équivalence de toutes les références, de tous les jugements. Ils engagent une délibération, voire une culture de l'éristique dont serait exclue l'éventualité de pouvoir envisager une clôture du débat. Destin d'une variation sur le désenchantement : « L'esthétique est le mode d'une civilisation désertée par ses idéaux » (1993, 199). Le recours à ce genre de discours témoigne du manque d'absolu de la société autant que de l'impuissance de la philosophie à déterminer ses concepts. Par contre, en confortant l'instauration d'un [164] différend généralisé, elle devient une autre manière de coder la bigarrure des liens sociaux à partir d'un nouveau schème organisateur. Si l'on accepte l'idée que le dissensus n'est qu'un moment de la représentation, sa perpétuation ne peut que reposer paradoxalement sur un métaconsensus : une entente métaphysique sur la fatalité de ne pas s'entendre en parlant ; une finalité — faut-il dire commune ? — consistant à ne pas en avoir ! Le « babélisme » de tous les noms entraîne une nomination dernière, l'efficacité structurante d'un concept, sans quoi nul ne pourrait le reconnaître pour ce qu'il est. Au surplus, dans la tour de Babel, personne ne se doit de coopérer avec autrui, ne fût-ce qu'accidentellement.

Ni l'identité, ni l'altérité des règles interlocutoires ne garantissent la résorption de la médiation. Poussées dans leurs derniers retranchements, elles sont toutes deux les ultimes remparts d'un effet de langage. Autant le nihilisme classique, avons-nous vu, que ses prolongements contemporains à travers les discours de Rorty et de Lyotard reviennent à instaurer un prédicat qualitatif unique pour cerner ce que parler veut dire. À la limite, c'est encore une façon de se donner l'autre qui entre en jeu, malgré leurs divergences sur les fonctions du nominal. Par exemple, les pédagogies hégélienne et heideggérienne finissent curieusement par se ressembler, mieux par s'équivaloir. Pour l'une, l'acte de nommer et son référent s'identifient dans une même positivité : « L'esprit va en soi à partir de cet *être* du nom » (Hegel, 1982, 18). Et dans la production des noms, complète-t-il, « le moi est parvenu à l'*être* » (1982, 20). Pour l'autre, si la proximité de l'être commande une existence « dans ce qui n'a pas de nom », le précepte d'un tel voisinage signifie simplement qu'il faut apprendre à s'incarner dans le phénomène observé. Ces interpellations confinent à briser l'interposition de la médiation par l'accomplissement d'un programme d'authenticité que dévoilerait une appréciation finale.

Les considérations précédentes sur la relation entre les mots et les choses, entre les noms et les représentations n'avaient nullement pour objectif de faire une incursion dans la philosophie du langage. Les débats intellectuels dont il fut question n'appuyèrent pas non plus une quelconque volonté de tout subordonner à l'invasion de l'idéologie, [165] encore moins d'insinuer que les combats qui s'y livrent ne comportent que cet enjeu. Leur examen a permis d'y débusquer au passage les symptômes d'une pensée suggestive, les philosophies en présence y étant, toutefois, récalcitrantes. Il invite à deux conclusions. D'abord, le nom n'a aucune dignité, ni celle d'instruire, ni celle de distraire. Ensuite, si son éloge et sa dérision versent pareillement dans des apories, c'est qu'il ne porte pas en lui-même des qualités intrinsèques, des propriétés qui autoriseraient à prendre ou à lever une hypothèque sur les choses. Il est davantage un lieu de transaction dans l'aire duquel se négocient des interprétations, des intérêts divers, sinon des rapports de pouvoir ou de contrôle sur la conduite d'autrui. Or, la connaissance idéologique ne coule par des mots et par des noms qu'en raison de l'ouverture de ces derniers non seulement sur une convocation, mais sur un élargissement constant des significations.

Toute familiarité avec le monde commence par un exercice de vocabulaire et ne se détermine véritablement que par une certaine modalité de son emploi. Dans l'idéologie, elle apparaît dans une intrication avec d'autres facteurs qui, selon l'explication privilégiée par cet exposé, tiennent, répétons-le, de la subjectivité d'un agent (le sujet), d'un contexte (la modernité) et d'une procédure d'accomplissement (l'histoire). Cependant, son développement n'est jamais que l'aboutissement du pouvoir des mots. Il dépend de leur insertion dans une pratique de représentation et dans le circuit de forces qui y prévalent. Dans cette perspective, il convient de pousser l'interrogation en se demandant à quoi sert le processus de nomination ? De quels autres mécanismes est-il le préalable dans l'incarnation de l'autre en soi ?

b / De l'ordination à l'intérêt. Les noms ne seraient d'aucune utilité et leur prolifération stérile s'ils ne renforçaient pas la perception sur l'organisation de leurs référents. À cet égard, le combat que l'on mène pour les imposer ressortit directement à la reconnaissance d'une série de problèmes et, en corollaire, de l'ordre social lui-même. On peut appeler *ordination* — au sens le plus strict de mise en ordre — ce processus par lequel l'emploi du nom assure, au-delà de la disponibilité de l'objet, sa disposition dans un ensemble qui lui confère une portée symbolique. L'exemple précité des révolutionnaires débarquant au [166] pouvoir et dont l'une des initiatives premières est de renouveler les désignations topographiques suffit à montrer que l'enjeu ne se réduit généralement pas à faire progresser les catégories de la linguistique, ni celles de la géographie. De plus, ces dernières ne deviennent collectivement pertinentes qu'en annexant, dans la nomenclature, d'autres problèmes dans un complexe de significations le plus large possible. La puissance virtuelle du nom, c'est qu'elle donne à voir, par l'investissement que l'on y met, un agencement objectivé de situations et de positions. En d'autres termes, elle permet de tracer la frontière, dans le champ de bataille dont elle est le lieu, entre les définitions admises et les conquêtes concédées par les uns et par les autres.

L'ordre constitué dans l'idéologie est le théâtre de toutes les agglomérations et de toutes les exclusions. Il n'y a de sens que si les problèmes et les solutions s'engendrent mutuellement dans une sorte de concomitance des énoncés. Le nationalisme, l'adhésion religieuse, le conservatisme politique, l'activisme écologique, pour ne prendre que ces exemples, ne fournissent guère d'indications sur les possibili-

tés de contingenter la stratégie de nomination qui y est retenue. Dans les faits, ils sont tous des potentialités de l'universel. Par ailleurs, ils dessinent sans cesse les contours de l'espace collectif en délinéant l'intérieur et l'extérieur, l'allié et l'adversaire, opération inhérente à toute ordination du monde. Edelman (1991, 157) observe : « Nommer des ennemies spécifiques équivaut à évoquer des idéologies spécifiques. » Le procédé revient à ériger d'autres locuteurs en préservateurs de l'ordre public, postulant ce que Rodinson appelle « la transparence des instances de la lutte par rapport au projet » (1993, 179-180).

L'attribution des noms engage donc un dispositif de classement des représentations et des agents eux-mêmes. Nommer n'est ordonner que si la systématisation des références (problèmes et solutions ; situations et positions) conduit à rendre familière la syntaxe des causes et des effets. Et cette perception s'avère impensable sans une fonction de *normalisation* des médiations pour atteindre les choses. Elle ne se différencie que rarement de l'importance de la place de ceux qui l'orientent. Toutefois, aucune catégorie du lexique ne se prête autant à l'arbitraire que celle de normalité. Elle suppose un jugement dont il semble toujours périlleux de fonder la recevabilité et, par surcroît, dans un domaine pour le moins délicat : celui des valeurs. Or, dans l'efficacité du discours idéologique, la norme — *nomoi* : ordre — ne peut exister que par le soutien d'un *principe de rationalité* au niveau duquel se construit une forme d'argumentation. Sa caractéristique dominante est qu'elle ne doit qu'à elle-même les raisons qui la justifient : « Paul doit être sujet du roi, parce que Paul doit être sujet du roi. » Tout langage normatif transpose les difficultés de l'autoréférentialité : il n'existe qu'en ayant lui-même pour détermination. Que son occurrence se manifeste par l'incantation d'une Raison fiduciaire de sa propre légitimité, par une consigne destinée à guider la vie collective ou par les deux à la fois comme au début du XIX^e siècle avec l'amalgame de la science et de la philosophie, le mode de pensée ne change pas. Seul diffère son champ d'application.

Néanmoins, la parole « au nom de » et la propension à l'incarnation de l'autre en soi présentent une contradiction apparente dans les mécanismes qui en composent le développement. À la rigueur, la référentialité et la normalisation ne s'articulent qu'à la manière de fonctions antinomiques. Leurs prémisses respectives paraissent se repousser davantage que se compléter. D'un côté, la nomina-

tion conforte constamment le principe d'une réalité extérieure au discours et à ses locuteurs. Toute logique de représentation (ou de délégation dans la nation) se déploie à partir de l'idée que l'on parle de l'objet du dehors. D'un autre côté, elle se limite, en l'occurrence, par le fait que l'ordre dont elle propose une traduction a lui-même une causalité langagière. L'étonnement, au sens aristotélicien du terme, que soulève la familiarité idéologique est qu'elle produit ce qu'elle représente et inversement. Cette interdépendance s'organise selon le croisement de cette figure de rhétorique qu'on appelle le chiasme : la nomination de l'ordre consolide l'ordre de la nomination.

Un idiome est dit *performatif* lorsqu'il provoque la conséquence recherchée en la nommant. Dans l'idéologie, il se développe dans le mouvement de l'objectivation et de sa relance infinie. La performativité est justement la confirmation d'un argument par son effectivité. On peut être tenté, au premier abord, de reléguer la production de ce [168] mystère épistémique au domaine de la croyance. Dans un ouvrage dédié à l'étude de l'expérimentation de la pensée en science et en philosophie, Norton (1991, 129-148) a plutôt établi que la validation empirique ne constitue, au fond, qu'un moment de l'argumentation. Si le présupposé d'une « nouvelle fenêtre mystérieuse sur le monde physique » (1991, 142) lui semble non seulement insoutenable, mais illusoire, c'est parce qu'il ne saurait y avoir de rencontre ultime avec la matière. Eu égard aux exigences de la corroboration qui ne se satisfont, selon lui, que par l'exclusion des aspects susceptibles d'entraîner sa négation, plus rien ne sépare alors la procédure scientifique d'un exercice de rhétorique, la preuve d'une ruse de persuasion. Le raisonnement s'appuie sur une radicalisation des conceptions kantienne de forme *a priori*, kuhnienne de paradigme et rortienne d'herméneutique dans laquelle tous les types d'argumentation jouissent d'une reconnaissance virtuelle. Le problème est de savoir si le discours de Norton se situe au niveau de l'argumentation ou de la démonstration et, dans les deux cas, la circularité sévit à nouveau.

Dans un repérage pragmatique de l'idéologie, les indices de la performativité du nom et de l'ordre, des causes et des effets ne se trouvent qu'en considération de la notion d'*intérêt*. S'il n'y a guère de pensée (Helvétius, 1989 ; Marx, 1982 ; Mannheim, 1985), ni de morale (Nietzsche, 1974), voire de connaissance (Habermas, 1976) qui

n'en procède, il faut donc admettre que ressurgit ainsi l'une des questions liminaires du début de ce chapitre : qu'est-ce qui différencie la compréhension de l'intérêt dans l'idéologie et dans son vis-à-vis, la philosophie ? L'interrogation en ramène une autre, plus fondamentale peut-être : à quelle nécessité obéit la construction d'une familiarité avec le monde ? On connaît l'offensive qu'ont livrée les critiques de la phénoménologie contre le recours aux supputations de l'intentionnalité pour soutenir une réponse à ce genre de préoccupation. L'insuccès des interprétations psychologues qui rabattent sur l'examen de motivations conscientes ou inconscientes la provenance d'une telle impulsion est suffisamment notoire pour que l'on se dispense d'y revenir.

L'intérêt et la connaissance sont, en pratique, des instances en permutation constante. Nul ne peut établir la prévalence de l'un sur [169] l'autre. Sauf dans les ordres de la *légitimation* où la connaissance est revendiquée contre l'intérêt et de la *justification* où l'affirmation de l'intérêt prime sur la connaissance. De plus, les interfaces entre l'idéologie et la science, entre le calcul et la rationalité ne s'inscrivent pas dans une séquence nécessairement fixée d'avance. Un exemple significatif : Rodinson (1993, 121-122) a bien montré que le souci éthique chez Marx précède ses propositions philosophiques en même temps que ce dernier use d'une méthode scientifique pour défendre ses thèses politiques : « Il y a donc une philosophie marxienne en dépendance maxima de son idéologie. Il est "idéaliste" (au sens marxiste traditionnel) de poser, comme le font beaucoup de marxistes, qu'à l'inverse l'idéologie de Marx dépendait de ses options philosophiques » (1993, 121). Dire comme le firent la plupart des théoriciens du XIX^e siècle que le problème fait la position, c'est se déplacer vers le domaine de la légitimation pour engager la justification sur la pente de l'indubitable.

De cette façon, l'ordination idéologique émerge au carrefour de divers intérêts. Pour l'historicité certes, mais aussi pour l'heuristique d'une connaissance des choses. Sa spécificité n'est pas de lier plusieurs facteurs, mais de vouloir les réconcilier. Et c'est dans ce cadre que la performativité s'accomplit : l'ambition de *devenir plus* légitime la perspective de *connaître mieux*, de même que la seconde justifie, en retour, la première. Du reste, la convergence de ces dimensions laisse entrevoir l'observation d'une régularité fonctionnelle : plus la corres-

pondance entre les mots et le monde est forte, du moins telle que définie par la nomination et par l'ordination, plus l'acceptation du différé entre l'être et le devoir-être peut se révéler normalisée ou normalisable. La certitude que les représentations des humains jaillissent d'une « émanation directe de leur conduite matérielle », comme Marx (1982, 1056) la formulait dans *L'idéologie allemande*, fortifie le point de vue historiciste. De toute évidence, l'intrication de la science et de la philosophie, surtout avec le marxisme, favorise une indifférenciation de l'intérêt entre les plans épistémique (la correspondance) et politique (le différé).

Toutefois, la considération du kantisme apporte sinon un démenti, au minimum une nuance à cette proposition. En effet, voilà une pensée destituant toute symétrie entre l'abstrait et le concret et qui fut, [170] avant celle de Marx, le théâtre d'un rapprochement entre la science et la philosophie. Dans la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Kant (1980, 739) souhaite que le destin de l'entendement prenne « le chemin sûr d'une science ». Or, en seconde analyse, sa conception du rapport entre la connaissance et l'intérêt ne semble pas à l'abri du dispositif de l'énonciation performative, bien qu'il s'exerce sur un mode particulier. On sait qu'il loge les vérités apodictiques dans les structures *a priori* de l'intellection. Grâce à elles, l'ordre empirique se constitue à l'ombre des catégorisations que l'on forge sur lui. Par contre, ce refuge ultime ne semble pas redevable, à son tour, d'une stratégie cognitive. Il ne résulte de rien, malgré qu'il soit la cause de tout. Dès lors, une interrogation apparaît ici sans qu'il faille croire à la plausibilité d'une réponse péremptoire : l'établissement de cette objectivité finale participe-t-il d'un acte de connaissance ou de la manifestation d'un intérêt ? Certes, le problème kantien implique que nul ne saura jamais si c'est l'un ou l'autre qui prédomine dans la juridiction des autres savoirs par le tribunal des *a priori*.

Les modalités de la séparation entre ces deux sphères, de Kant à Marx, de la philosophie à la science, suggèrent un *eidos* de référence dans le contraste duquel les figures de l'intérêt se prêteraient à un dévoilement. Le plaidoyer formulé dans ce propos visant à instruire le non-lieu d'un tel pourvoi, la seule démarcation que l'on puisse retenir à cet égard entre la philosophie et l'idéologie porte non pas sur l'existence de l'intérêt, mais sur les formes de son acheminement.

L'insertion dans un *programme* d'historicité demeure le premier instrument de la spécification idéologique par rapport à tout autre système d'idées. Ainsi, il faut chercher, en premier lieu, de quelles finalités dans l'action historique la connaissance offre-t-elle le projet pour pouvoir circonscrire l'intérêt. En second lieu, celui-ci n'émerge dans une configuration idéologique que par un travail sur la manière d'organiser la société et de s'en faire une image. Lefort (1978, 231) observe : « L'intérêt ne s'avère efficace (...) que changé en représentation. » Ajoutons qu'il n'est pleinement performatif que dans la confusion avec les choses elles-mêmes. Bref, son développement se fait en créant des déterminations par la nomination et par l'ordi[171]nation ; ensuite, en les invoquant pour asseoir la légitimité des prétentions qui s'y rattachent. De plus, son usage ne paraît satisfaisant que s'il débouche sur une totalité.

c / De l'extrapolation à la satisfaction. L'interprétation avancée jusqu'ici pour comprendre la syntaxe de la familiarité idéologique fut articulée autour de deux lignes directrices. Les énoncés suivants peuvent en rappeler schématiquement l'orientation. D'une part, la promesse du nom, c'est l'ordre qu'il engendre. D'autre part, la stabilité de celui-ci, en tant que référent, c'est paradoxalement le nom qui la sauve en rationalisant la contingence des faits. La réciprocité noue les termes de la correspondance entre les mots et la réalité. Cependant, elle ne se clôt guère sur elle-même. Elle s'exerce, en pratique, par une domestication de la différence au bénéfice d'une identification en chaîne dont les noms font office de pierres angulaires. Cette transposition *ad infinitum* d'une connaissance, la catégorie d'*extrapolation* permet d'en rendre compte sur le plan conceptuel. Boudon (1986, 151) l'a appliquée à l'étude de l'idéologie en la décrivant comme une opération intellectuelle par laquelle il y a passage du connu à l'inconnu. Ainsi, dans la visée théorique de cet exposé, la notion décrit ce processus de diffusion et, surtout, de sauvegarde du rapport entre le nom et l'ordre contre la fluctuation de l'événement.

Selon une acception générale du mot, l'extrapolation désigne la capacité de faire rayonner une idée en conservant un discours de correspondance avec un répondant empirique. « La continuité "verbale", note Canfora (1989, 94), est la caractéristique des grands mouvements à base idéologique et doctrinale : les églises et le mouvement communiste en sont d'imposants exemples. » L'enjeu se définit toujours,

ajoute-t-il, par « l'analyse du changement sous l'uniformité ». Le développement du léninisme dans l'ancienne Union soviétique l'illustre abondamment : une même transcendance argumentative préserve le langage contre le désaveu des faits et relance la validation de son principe de rationalité en dépit d'un recours à des stratégies d'action différentes, contradictoires à l'occasion. 1917 : le dépérissement de l'État paraît à portée de main dans l'horizon révolutionnaire et devient une condition du triomphe de la philosophie [172] marxiste autant que de l'émancipation de la classe ouvrière. Quelques années plus tard : le centralisme bureaucratique, la dictature du prolétariat au sein du parti unique, le façonnement d'une volonté commune du peuple par le peuple font dire à Lénine, comme le rapporte Colas (1982, 144) : « L'État, c'est nous. » Aucun soupçon sur une saturation de la théorie elle-même. La vérité du croyant vainc n'importe quelle dénégation de la pratique. Le problème se prête à un renouvellement infini, parce que l'exercice rhétorique dont sa nomination est la procédure et l'intérêt son impulsion éclipse d'avance tout doute sur les solutions possibles.

L'expansion du nom et de l'ordre emporte ainsi une fonction d'*omnicohérence*. L'espérance de parvenir à une explication entièrement satisfaisante de l'historicité en regard de quelques propositions anhistoriques constitue la particularité de toutes les théodicées séculières, du moins de celles dont les XIX^e et XX^e siècles offrirent le spectacle. Néanmoins, il serait sans doute trop facile de n'y voir que l'expression des enthousiasmes idéologiques et des fanatismes de tout acabit. Car, des théories en apparence aussi indiscutablement scientifiques que le fonctionnalisme, le systémisme, le structuralisme et, de toute évidence, le marxisme lui-même ont pareillement été de redoutables machines d'homogénéisation, au minimum de réduction des phénomènes à partir d'un nombre, somme toute restreint, d'assertions fondamentales. Leur similarité avec l'idéologie ne se situe pas dans une simple équivalence avec elle. Elle se détecte plutôt dans cette propension à ramener les polymorphies et les résistances à des vocables dont l'extrapolation les rend homologues à des mots d'ordre dans l'univers épistémique. Boudon (1986) a d'ailleurs montré que des théories rigoureuses — celles de Foucault et de Habermas pour ne relever que deux exemples — agglomèrent des idées reçues qui ont

d'autant plus de chance de se révéler fortes qu'elles logent à l'enseigne de la science.

La quête d'une cohérence pour elle-même est la signature de toute familiarité idéologique. Elle prouve la validité de la correspondance performative par cette « continuité verbale » dont parle Canfora. Hegel (1982, 20) la faisait sienne à sa manière : « Le nom est signe stabilisé, relation permanente, une relation universelle. » La cohérence [173] fait tenir dans l'ordre l'ensemble des problèmes et des positions possibles en les rendant universellement commensurables. Elle contribue corrélativement à magnifier l'exigence de la cohésion entre tous et chacun, sans quoi nul n'éprouverait le besoin de départager l'allié de l'ennemi. De plus, l'extrapolation conceptuelle du nom et l'argumentation des motifs pour en justifier l'application potentielle à tous les référents renvoient le discours à un *principe de totalité*. Quand parler consiste à assigner toute une communauté derrière un locuteur pour dire en un sens « ne sommes-nous pas tous pareils au fond », ou encore, « n'y a-t-il pas une même interpellation qui se manifeste entre nous ? », c'est en général parce que l'on pratique des inférences spontanées en suggérant que la constitution de la totalité précède plutôt que suit la séduction que l'on expérimente devant elle. Il s'ensuit que l'origine de la cohérence devient perçue hors de tout doute comme interne au monde.

L'incarnation de l'autre en soi surgit, avons-nous vu, dès que l'esprit se donne comme étant la chose par l'indifférenciation discursive d'un agent. Si la nation est l'exemple historique de ce langage, la construction de l'heuristique en sciences humaines n'échappe pas toujours non plus à cette attirance d'une cohérence finalisée sur elle-même. Goode (1986, 40-41) signale que même les scientifiques ont tendance à assimiler le sens et l'ordre dans une sorte d'équation, comme si la nature elle-même ne pouvait s'exprimer de manière chaotique. L'apparement de cet axiome avec la philosophie du XVIII^e siècle ne paraît que trop éloquent. Il se traduit par un formalisme à consonance ontologique que renforcent, d'ailleurs, les affirmations de sens commun : « Si tout se tient, il faut donc croire que c'est vrai. » Pareil souci esthétique dans lequel la forme recèle à elle seule toute la puissance démonstrative du contenu procure le cadre de réalisation d'un programme de *satisfaction* : il s'agit de parachever l'effusion d'une connaissance qui jamais ne dépayse celui qui la diffu-

se ou même la produit. Le discours hégélien illustre fort bien le fonctionnement de ces mécanismes de la familiarité idéologique.

Nul autre philosophe autant que Hegel n'a cherché à porter à son paroxysme l'ambition de parfaire les conditions de l'éclosion de la raison et celles de l'objectivation de sa cohérence dans l'histoire. La satisfaction dont sa pensée est la recherche repose sur l'exigence d'une correspondance entre la *réalité*, la *rationalité* et la *totalité*, trois balises du repérage de l'idéologie. On connaît l'équivalence qu'il instaure entre le réel et le rationnel, entre la vérité et la totalité (Hegel, 1954a ; 1954b). La modélisation de discours se définit, par surcroît, à la croisée de la philosophie et de la politique, toutes deux portées dans leurs derniers retranchements par un même mode d'appréhension. Aussi, elle introduit une théorie des limites, une méditation sur elles, spécialement par l'hypostase du sujet, de la modernité, de l'histoire et de la connaissance, autant de volets retenus dans cette étude de l'idéologie.

Un bref passage par Hegel n'est pas un détour dans la présente analyse. Encore moins se présente-t-il comme une étape dans le circuit touristique des grandes théories de l'idéologie. Les itinéraires, s'il en est, relèvent pareillement d'un découpage, d'une convention que subordonnent des objectifs de compréhension dans l'abordage d'une question spécifique. Le recours à ce symbole de l'esprit spéculatif allemand s'insère dans une saisie des fondements du discours idéologique. Il laisse surtout entrevoir l'amorce d'un lent et décisif basculement vers son épuisement. Alors que saint Augustin fut nécessaire pour cerner le langage de la réconciliation, Descartes pour débusquer la formation de l'indubitable et d'une conception programmatique de la pensée, Hegel dispose en quelque sorte l'épistémè dans l'historicité, afin de dégager une ultime éclaircie dans les espérances de la modernité. La pertinence de sa critique, en regard de ce propos, réside assurément dans la double articulation qu'il tente de parfaire entre la réconciliation augustinienne et le schéma cartésien par lequel, on le sait, la pensée et l'existence sont confondues. Chez lui, l'apothéose coïncide avec l'achèvement. De cette manière, les contradictions convergent. L'histoire n'est une « félicité » qu'à la fin, quand la réconciliation cède à une forme d'immanentisme et que toutes les oppositions s'effacent. Deux aspects demeurent à considérer dans ce chapitre : il s'agit de savoir comment le traitement de la médiation change le statut

de la représentation d'une part, et d'autre part, par quel dispositif est instaurée la fin de l'histoire — que des épigones transcriront à celle de l'idéologie.

HEGEL ET LA RÉCONCILIATION PERMANENTE AVEC L'ALTÉRITÉ

[Retour à la table des matières](#)

[175] L'hégélianisme fournit à la fois un code de déchiffrement et une illustration exceptionnelle du fonctionnement de toute idéologie : « *La vérité est une (...). Une seule philosophie peut donc être vraie. Or, comme les philosophies sont diverses, on en conclut que les autres sont nécessairement erronées* » (Hegel, 1954a, 42). La représentation n'est privilégiée que par le privilège de son titulaire : « C'est donc en Occident seulement que la philosophie peut exister » (1954b, 23). La pluralité atteste ainsi du désordre. Toute prolifération ne semble tolérable que si elle culmine sur l'unité. Le triomphe de celle-ci ne vient que par la raison qui, au terme de son déploiement, s'indifférencie avec l'ordre des choses, pris au second degré pour ainsi dire. La satisfaction découle de la reconnaissance de cette vérité accomplie dans l'histoire par une réconciliation entre soi et l'autre (Hardimon, 1994) : « La fin de la pensée consiste à se retrouver dans la religion, comme dans la réalité profane. Si ce but est atteint, la réconciliation a lieu » (1954b, 204). L'instrumentation que Hegel met en place pour y arriver se développe selon la logique de l'identification au phénomène observé : « Pour chacun, le *but* c'est de *se* contempler dans l'autre » (Hegel, 1982, 47). Tel est l'archétype de cette pratique de l'idéologie.

Imputation d'un nom : le monde est le « *royaume des noms* » (Hegel, 1982, 17). D'un ordre : « Le moi est d'abord en *possession* des noms » (1982, 19). « Il est libre de la représentation — l'ordre qui fixe et l'ordre fixé » (1982, 20). Enfin, d'une omnicohérence : « Le signe a une extension illimitée » (1982, 44). Ou mieux encore : « Penser, c'est généraliser » (1954b, 14). Nommer, ordonner et extrapoler ne constituent également les trois processus de la familiarité hégélienne que sous un régime d'entremêlement de l'explication et de la justification, du rationnel et de son effectivité. Cette intimité du sens et de l'objet ne se réalise qu'en transformant l'arbitraire en obligation. D'abord, la

contingence caractérise l'état du monde [176] avant la traversée de la raison : « Il n'y a en réalité rien d'immédiat » (1954a, 128). Puis, la contrainte d'un destin s'impose *a posteriori* : « Dès que quelque chose est vrai, il s'y trouve la médiation » (1954a, 128). Et la philosophie est cette « science des pensées nécessaires dont l'enchaînement et le système est la connaissance de ce qui est vrai » (1954a, 37). Dans cette optique, la pratique de l'autre — au sens précédemment défini — ou la célébration d'une altérité de référence paraît relever d'une théologie par laquelle la contingence *a priori* devient nécessité *a posteriori* (cf. Kripke) : « La raison ne peut admettre une satisfaction qui lui serait opposée » (1954a, 225). Au surplus, avec ces déplorations d'un style quelquefois biblique : « Quand les hommes disent du mal du savoir, ils ne savent pas ce qu'ils font » (1954a, 127).

La philosophie hégélienne s'inscrit dans cet effort d'arrimage d'une possibilité (l'histoire) avec une fatalité (la raison). Sa mise en œuvre s'accomplit par le passage de la conscience à l'esprit, d'un discernement de l'intériorité à son placement en position d'extériorité ou d'action sur le monde. Bienenstock (1992, 125) note que l'un des arguments du jeune Hegel fut, en effet, d'essayer de résoudre l'antagonisme classique entre l'idéalisme et le réalisme, de manière à pouvoir contourner autant la spéculation transcendantale pure que le sensualisme réducteur des théories naturalistes. Selon la thèse que l'auteur développe, c'est en 1803 et 1804 qu'apparaît chez lui l'aspiration à démanteler la rigidité de ce qu'il désignait, rappelle Bienenstock (1992, 125), comme « le point de vue de l'opposition ». Un tel dénouement vise à circonscrire la médiation susceptible d'opérer la fusion de la nature avec la culture, de l'univers *ab initio* avec ce qu'il advient *ex post*. La finalité de sa démarche ressortit à celle dont il investit la philosophie occidentale, précisément en tant qu'elle lui semble promise à l'obtention de cette « unité du fini et du divin » (Hegel, 1988, 161). Elle s'appuie donc sur la causalité métaphysique de l'esprit non pas au seul titre d'un référent spéculatif, mais également parce qu'il est le principe d'enracinement phénoménologique dans le monde vécu : « La Raison divine universelle est aussi la puissance capable de se réaliser » (Hegel, 1988, 100).

[177] La tâche de la réconciliation s'impose aux confins d'un *mouvement* et d'une *méthode*. Le mouvement qualifie ce qui est en tant qu'il devient. Hegel le conçoit, pour le dire de façon moins abs-

traite, à travers la tension du dépassement qui conjoint l'infériorité présumée de l'antérieur à la supériorité virtuelle de l'ultérieur : « Le commencement, dit-il (1954*b*, 159), est ce qu'il y a *de plus pauvre*. » Toutefois, la particularité de ce qui vient au début consiste à être orienté vers autre chose que lui-même : « Le vrai en sa concrète totalité ne peut jamais se montrer qu'à la fin » (1954*b*, 117). Ces polarités ne se réduisent pas au jeu de leur affrontement. Leur existence est toujours subsumée par l'impulsion d'une force qui les lie ensemble : « Le cours du monde a été *rationnel* » (1954*b*, 159). Cette rationalité se fait promesse : « L'histoire, on l'a dit, montre la réconciliation » (1954*b*, 204). Le fondement d'une telle vérité, pour Hegel, n'a rien de symbolique : « Ce qui est tenu pour Vrai ne supporte pas la figuration » (1988, 159). La continuité au-delà de toute diversité se dessine par la médiation de l'esprit (1988, 11) dont le travail confine à faire se développer des latences, des prédispositions. Les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* étalent l'exemple du germe dont le devenir contient en puissance l'arbre qui en résultera. Bref, chaque moment de l'évolution à la fois contient l'autre, le nie parce qu'il s'en détache et le parachève à la fin dans toutes ses possibilités.

La méthode repose sur la trilogie thèse-antithèse-synthèse par laquelle une réconciliation permanente est envisagée dans une sorte d'effectivité perpétuelle. Son usage n'a de sens que par le mouvement dont les différents moments renvoient toujours à l'éventualité de pouvoir surmonter les extrêmes qu'il recèle. Cette dialectique, Marx va la rejeter en sa forme pour lui préférer l'irréductibilité au moins temporaire des oppositions, notamment entre les classes possédante et laborieuse. Cependant, il conservera le principe eschatologique qui lui est rattaché avec une « félicité » terminale aussi glorieuse que celle de son prédécesseur. Rodinson (1993, 240) note qu'il n'a fait que transférer « la métaphore du cheminement de l'Esprit universel à celui de la Révolution ». Chez Hegel, la conception de la médiation (moyen : *Mitte* en allemand) le doit, néanmoins, à la problématique aristotélicienne du moyen terme telle que formulée dans *Les Premières Analytiques*. Elle signifie que la coexistence de deux idées contradictoires est nécessairement déterminée par une plus grande qui les englobe.

La médiation hégélienne sert à constituer la familiarité des oppositions et, à la limite, à exhiber leur cohérence. Son efficacité passe par

une combinaison des contraires et finit par tirer de leur relation un troisième élément qui, en l'occurrence, est jugé le plus déterminant. « Le tout est le moyen terme, l'esprit libre de ces extrêmes eux-mêmes parfaitement stabilisés » (Hegel, 1982, 95). Cette désignation d'une tierce référence ou d'un tiers exclu ne revient guère, malgré l'impression qu'emporte parfois la lecture des œuvres de Hegel, à isoler une entité abstraite indépendamment de ses composantes. Elle participe en fait d'une entreprise dynamique dans laquelle l'unité et la distinction s'amalgament dans la réciprocité et l'interdépendance (Hegel, 1969, 89). Autrement dit, les opposés ne peuvent être posés qu'en fonction d'une position commune dont la consistance, à son tour, dépend de l'antithèse dont elle provient. Les extrêmes, affirme Hegel (1982, 25), « sont référés l'un à l'autre, et puisque chacun des deux est un autre que ces deux, c'est leur moyen terme qui les réfère. Leur *sylogisme* est posé ; dans la mesure où ils sont opposés, ils sont un dans un tiers, et dans la mesure où ils sont égaux, leur opposition, ce qui les divise, est de même un tiers ».

Pareil raisonnement suppose que tout est médiation. La figure ternaire qui ressort du syllogisme comme règle de méthode garantit la raison « dans son infinité » (Hegel, 1982, 27). Les extrêmes y sont scindés et réconciliés, de sorte que tant la contradiction que la cohérence prennent une part entière dans une élaboration performative de la connaissance. La difficulté du système hégélien, c'est qu'il inclut ses contre-indications dans la même heuristique. Un exemple : « La singularité absolue doit s'accomplir et supprimer l'opposition absolue. Mais en s'élevant elle-même pratiquement à la totalité absolue, cette singularité absolue redevient alors le contraire d'elle-même » (Hegel, 1969, 96).

L'usage hégélien de la médiation ne se révèle pertinent que dans la mesure où il permet de comprendre l'émergence d'une configuration de l'idéologie par l'extrapolation d'une méthode philosophique sur la [179] scène de la politique. Le « *principe supérieur des Temps modernes* », pour Hegel (1982, 95), se déduit précisément de la conjonction de la singularité individuelle et de la totalité organique de la communauté. À la différence des Anciens, qui ne valorisaient que la fusion mécanique de chacun dans le tout, la modernité serait fondée sur la reconnaissance de « la singularité de se savoir absolument soi-même » et sur une capacité, non moins grande, à s'intégrer dans cette

mouvance que représente l'« esprit du peuple ». Le raccordement de ces deux références montre tout le rôle de la médiation dans la structuration du rapport entre soi et l'autre : « Le moyen terme — ou comme on l'appelle le *Medium* — est ce par quoi et à *travers quoi* l'homme agit sur un autre » (1982, 72). Davantage, c'est par lui seulement que la valeur peut être reconnue : « L'être-là (...) non médiatisé ne vaut plus » (1982, 77).

Pour Jarczyk et Labarrière (1989, 26-27), le syllogisme hégélien traduit la logique du pouvoir dans la démocratie représentative. Il se découpe sur la toile de fond du panorama de 1789 dans le cadre duquel une scission est apparue entre la figure du *prince* et celle du *peuple*. L'originalité philosophique de Hegel, selon ces auteurs, aurait été de « n'avoir mésestimé ni l'une ni l'autre de ces réalités, mais de les avoir comprises comme les extrêmes d'un syllogisme dont le moyen terme — instance essentielle et médiatisante — est constitué par des “corps intermédiaires” ». Au surplus, il faut considérer ces derniers, observent-ils (1989, 26), comme « la particularité qui dit et qui opère l'unité réflexive du singulier et de l'universel ». Jarczyk et Labarrière (1989, 26-27) remarquent que la force de cette contribution fut de souligner le danger de l'isolement d'un élément contre l'autre : « Le prince contre le peuple engendre le despotisme, le peuple contre le prince l'anarchie. »

Au-delà d'une quête de l'équilibre, constitutive des exigences d'un certain libéralisme, deux propositions inversement corrélatives sur la formation du discours idéologique peuvent être dégagées de ces observations sur l'hégélianisme. D'une part, la médiation est conçue pour que la représentation devienne complètement familière. Sa mise en œuvre vise la transparence des extrêmes, notamment entre le prince et le peuple, de manière à ce que la communauté et l'État soient « l'effec[180]tivité du royaume céleste » (Hegel, 1982, 117). La volonté singulière ne vaut donc qu'en relation à la totalité : « La famille du Prince est la seule positive, il faut abandonner les autres » (1982, 96). Dès son séjour à Iéna, le jeune Hegel entrevit l'existence politique « dans la perspective englobante d'un ordre cosmique général, un ordre qui rendrait compte non seulement de l'histoire, mais aussi de la nature elle-même ; et il crut que l'individu peut établir son identité précisément en s'intégrant à cet ordre » (Bienenstock, 1992, 10). Cette anticipation implique que la médiation acquiert une telle efficacité

qu'elle annule, en pratique, l'altérité de la norme pour faire évoluer l'énoncé et son référent dans l'en-soi des choses.

D'autre part, la représentation consiste, en revanche, à rendre la médiation familière jusqu'à ce qu'elle disparaisse comme moyen terme pour ne laisser subsister, à la fin, que la correspondance tautologique du discours avec lui-même : « Valoir est la médiation de l'immédiat, laquelle est devenue de même immédiate » (Hegel, 1982, 77). Eu égard à son inscription dans un mouvement, la pratique de la médiation, du moins dans la méthodologie hégélienne, comporte non seulement le principe de sa transformation, mais aussi celui de sa résorption. La représentation finit par s'affranchir du procédé dont elle résulte. Le paradoxe atteint ici sa limite : lorsque tout devient médiatisé, plus rien ne l'est. L'omniprésence de la médiation équivaut, en pratique, à son annulation. Plus forte la cohérence qu'elle suscite, moins visible son rôle dans la construction du discours. Plus extensive sa généralisation, moins discutable la transparence de son effet. Plus effervescente la multiplicité des positions qu'elle favorise par l'application du syllogisme, moins contestable leur unicité, de l'individu au prince. Bref, plus contingente *a priori* la médiation, plus nécessaire *a posteriori* la familiarité de l'incarnation qui l'assigne ainsi à l'immanence. L'hégélianisme déblaie, en somme, les bases de l'idéologie avec un redoutable potentiel d'adaptabilité : habilitation de tout locuteur à « parler au nom de » par incorporation dans le phénomène ; investissement des « corps intermédiaires » comme instance de définition des commensurabilités universelles ; nivellement final des contradictions par une humanisation de la nature (pour que [181] la volonté se transforme en concept) et par une naturalisation de l'esprit (pour que le concept soit représentatif).

La naissance du moyen terme ouvre le commencement de la fin, parce qu'elle contient en germe l'aboutissement de la réconciliation. D'emblée, elle fait apparaître, en une série de moments, ce que Cooper (1984, 81) appelle des « vérités provisionnelles ». Tant que perdurer le mouvement en sa réalisation sur un mode syllogistique, la nouveauté arrive par étapes dans un cheminement inachevé. En un second regard, elle porte, néanmoins, la promesse de recouvrer une espèce de plénitude ontologique. Pour y parvenir, le travail épistémique doit servir la primordialité de l'objectivation : « L'acte de reconnaître, pour Hegel (1982, 45), est donc la première chose qui doit devenir. »

L'assertion suggère que l'actualité de la connaissance se fonde sur une reconnaissance politique : « L'homme n'est libre que s'il se sait » (Hegel, 1954a, 127).

C'est à la fin de l'histoire qu'un tel arrimage se produit, quand l'incarnation métamorphose la métaphysique en ontologie, la médiation en discours de correspondance d'une représentation et que s'éclipsent le différé avec soi-même et l'opposition à autrui. La promulgation de cet acte de clôture constitue le stade par excellence d'une saturation de la subjectivité et de la dissolution de toute la problématique qui en découlait. Non seulement l'histoire y est-elle l'enjeu, mais aussi le savoir sur elle dès lors que le « connaître devient reconnaître » (Hegel, 1982, 49). Il ne s'agit pas de refaire la route, mille fois foulée par une multitude d'auteurs, qui mène de Kojève à Cooper, de Fukuyama à ses critiques, des vaticinations de la « fin » de ceci aux aruspices du « retour » de cela. L'objectif n'est pas de s'insérer abruptement dans une polémique pour s'en retirer hâtivement, ni de prétendre la trancher de quelque façon que ce soit. Il importe davantage, en conclusion de ce chapitre, d'y saisir *ex hypothesi* le syndrome d'un bouleversement, sinon d'une transfiguration du discours idéologique.

TRIOMPHE DE LA MÉDIATION ET FIN DE L'HISTOIRE

[Retour à la table des matières](#)

[182] La sortie de l'histoire signifie que la liaison entre le monde et le temps cesse de prévaloir. L'existence de l'un joint à l'écoulement de l'autre pouvait toujours laisser présager, pour Hegel, que la conscience parle par l'articulation de ces deux volets et qu'elle indique le chemin vers la réconciliation : « C'est l'Esprit, note-t-il (1988, 190), qui a déclenché l'histoire. » Sous l'impulsion de ce mouvement vers l'altérité et de la méthode qui en permettait la quête, la médiation du dépassement signait l'œuvre d'une rationalité substantielle et agissante sur le déroulement des choses. Son développement engageait le devoir de se mettre en disponibilité pour porter attention à l'inexorabilité de ce destin. La reconnaissance de cette positivité allait non seulement déboucher sur une dissolution du scepticisme, mais conduire au règne

d'une satisfaction définitive au-delà de la tragédie de l'histoire : « À la base de cet immense sacrifice de l'Esprit doit se trouver une fin ultime » (Hegel, 1988, 55).

Refusant à la philosophie le privilège d'une connaissance qui n'eût été primordialement tournée que vers elle-même, Hegel préconisait, à l'opposé de Kant et de son intellectualisme, qu'elle se coule dans l'historicité au point de lui être subordonnée, y compris dans son aboutissement. « La question de la détermination de la Raison en elle-même dans son rapport avec le monde, remarque-t-il (1988, 70), se confond avec la fin ultime du monde. » Si le savoir ne traduit jamais que la condition d'une époque (Hegel, 1954*b*, 177 ; 1988, 148), son ouverture sur l'universalité relève alors certes moins d'une sommation (quantitative) des variations de l'histoire (1988, 96) que du *summum* (qualitatif) de son accomplissement : « La philosophie comme telle, celle d'aujourd'hui, la dernière, contient tout ce qu'a produit le travail des millénaires ; elle est le résultat de tout ce qui l'a précédée » (Hegel, 1954*a*, 140). Marx, par la formulation des lois du développement économique, et Nietzsche, par la théorie de la volonté de puissance comme moteur du devenir, vont tous deux reconduire cette idée que la fin de [183] la philosophie se joue sur le théâtre de l'action. De même, Heidegger soutiendra aussi la justesse d'une telle conclusion, mais par la dissociation radicale de l'être et du temps, libérant le premier du second, symbole de la métaphysique occidentale et de ses avatars.

Kojève est sans doute celui qui, avec le plus de vigueur, a inscrit l'hégélianisme dans une logique de révélation. Son *Introduction à la philosophie de Hegel* (1968) propose une réinterprétation de sa pensée en fonction de cette tendance vers une forme d'apocalypse. Encore que les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* fournissent plus d'éléments qu'il n'en faut pour entrevoir un dénouement flamboyant dans l'aventure de l'esprit. La construction de l'ontologie historique, sa mise en système ne s'expliquent que par le renvoi, en filigrane, à une finalité qui pourrait outrepasser la finitude de son mode de réalisation : « La fin du monde consiste à penser l'Absolu comme Esprit » (Hegel, 1954*b*, 45). La philosophie est, à ce titre, moins une pensée des limites que de leur débordement. L'éventualité de cette occurrence fait partie de son projet, à la rigueur lui donne toute sa pertinence : « Il est absurde, lance Hegel (1988, 126), de croire qu'on puisse entreprendre quoique ce soit sans chercher la satisfaction. »

Avec la fin de l'histoire s'estompent aussi les signes de son mouvement. Le schéma hobbesien qui avait présidé à son déroulement entre en désuétude. Il reposait moins sur la peur que sur la lutte pour la reconnaissance qui, selon Hegel, détermine la course de l'odyssée humaine. Les affrontements périlient. Le prestige qui suscite la convoitise de tous et la passion dont procède sa recherche (1988, 120-130) perdent leur pouvoir de convocation. Dans la mesure où « il n'y a d'intérêt que là où il y a opposition » (1988, 90), lui est alors substituée la prédominance de la rationalité et de la raisonnabilité, la rencontre de l'*eidōs* et du *telos* : « C'est la fin de l'histoire que le monde soit raisonnable, en profondeur comme en réalité, et que la philosophie sache cela » (Hegel, 1954b, 204). Pour Cooper (1984, 177), la compréhension kojévienne de la « dialectique des idéologies historiques » conduirait à cette même observation suggérant tant l'échéance de leur procédure d'opposition que l'émergence d'une normalité unitaire. Puisque l'auteur de l'*Introduction* conçoit l'idéologie comme [184] l'expression d'une représentation partielle (donc fausse) de la réalité, l'hégélianisme ne pouvait que stipuler son exclusion en anticipant une restauration de la vérité au terme de l'histoire.

Bien que Hegel lui-même ne tint guère compte de l'idéologie, ne la ramenant qu'à la « réduction de la pensée aux sensations » (Barth, 1976, 15) selon l'empirisme de Locke et de Condillac, Kojève montre, dans son exégèse, que toutes les composantes nécessaires à son épuisement sont déjà en place. Il souligne que la théorisation hégélienne de l'altérité religieuse et de sa manifestation dans le monde aurait fourni l'instrumentation requise pour comprendre comment l'idéologie peut être vécue et surtout vaincue (Cooper, 1984, 187-212). Aussi longtemps que dure le procès du dépassement (*Aufhebung*), l'histoire demeure en instance d'inachèvement, inspirée par l'idéologie et répondant de son mobile, l'intérêt. Or, c'est la correspondance entre les mots et les choses qui, équivalent fonctionnel du principe d'incarnation, sape les bases de l'idéologie : « Tant que la réalité, écrit Hegel (1988, 90), n'est pas encore adéquate à son concept, tant que le concept interne n'est pas encore parvenu à la conscience de soi, il y a opposition. » Cooper (1984, 177-179) note que la catégorie de correspondance ou d'incarnation tient, au fond, d'une transposition de la figure chrétienne de la divinité à l'ordre séculier. Dieu s'étant fait homme, la médiation a été surmontée. Un tiers

exclu apparut et, avec lui, la représentation d'un monde raisonnable devint pensable à travers la solidarité de tous. Selon lui, Kojève aurait tiré toutes les conséquences du schéma eschatologique. Du reste, Hegel (1988, 65) note : « Dieu s'est révélé dans la religion chrétienne, c'est-à-dire qu'il s'est fait connaître à l'homme et n'est plus une chose cachée, secrète. » Il précise que « la grandeur de la religion chrétienne, c'est qu'avec elle ce temps (d'une connaissance de Dieu) est venu ».

La fin de l'histoire n'est pas seulement l'acte négatif d'une cessation des oppositions. Elle désigne également celui, positif, du parallélisme entre les mots et les choses et, en corollaire, de la commensurabilité de tous les noms. Elle survient comme l'apogée d'une longue quête à la saint Augustin par laquelle la révélation élève vers une sorte d'homme-Dieu, cette apothéose de la subjectivité que Marx anticipera [185] en utilisant le même vocabulaire que le prédicateur d'Hippone, parlant de la victoire de l'*homo novus* sur l'*homo vetus*. La révocation de l'histoire couronne l'effort de réconciliation par l'immanence du sujet à lui-même qui, à l'image du divin, « fixe l'ordre des noms » (Hegel, 1982, 20) et rassemble les langages dans l'unité : « Dieu est *un* — est ceci et cela — a une infinité de noms » (Hegel, 1954b, 162). On sait qu'il y a un danger à transférer le schéma religieux en philosophie (référence exclusive aux similitudes et négation des différences). Néanmoins, l'hégélianisme est appuyé sur une thématization de la temporalité culminant sur un jugement dernier. Un jugement autoréférentiel subsumant tout discours dans un seul vocabulaire. Il s'y dégage le postulat d'une disparition des médiations, plutôt du triomphe de l'une d'entre elles, deux options qui, dans l'absolu, s'avèrent interchangeables chez Hegel. En somme, la fin de l'histoire est une familiarité réussie : hégémonie d'une stratégie de *nomination*, normalisation d'un *ordre* et libération des entraves à sa *cohérence*.

Le dégrèvement du temps de la chronologie mène à ce que Nietzsche appelait un « éternel présent ». Une histoire sans épisode, qui n'en est donc plus une. Sa connaissance n'a plus d'intérêt, dans tous les sens du terme. L'existence, dans le régime de sa fin, s'y révèle complètement déproblématisée, tout comme dans l'utopie. À la différence de cette dernière toutefois, elle ne repose plus sur l'évocation d'une altérité de référence insaisissable, mais sur la conviction de l'avoir apprivoisée, mieux réalisée. Plus d'opposition, plus de pro-

blème. Si l'historicisme ne fut jamais (cf. chapitre précédent) que l'énonciation d'une problématique circonscrite par un ordre de solutions posées *a priori*, la proclamation d'une fin de l'histoire revient à parfaire les mêmes prémisses par la dissolution du doute, de l'interrogativité et, nommément, de la philosophie elle-même. En ce sens, le « dernier homme » de Fukuyama (1992) n'est qu'une révélation parmi d'autres de l'*homo novus*. Nullement l'héritage de la désillusion vis-à-vis les idéaux, mais la sublimation, elle-même historiciste, des espérances que l'on y avait investies.

Devenir égal à soi-même et s'en satisfaire pleinement : la correspondance annule l'idéologie pour Hegel/Kojève, alors qu'elle la [186] consacre donc dans la perspective de ce propos. Le débat sur la fin de l'histoire semble renouveler l'hégélianisme, même chez ceux qui en désavouent le constat. Les *hégéliens de droite*, pour reprendre la dénomination d'Habermas (1988), présupposent que la pensée détermine le monde et que l'histoire s'arrête dès lors qu'elle intègre toutes les médiations possibles dans une représentation finale. En contrepartie, les *hégéliens de gauche* soutiennent que la réconciliation n'a pas eu lieu, le réel étant encore en proie à des contradictions non résorbées. Ils exhibent des situations empiriques pour prouver que l'histoire n'est pas terminée — l'actuelle explosion nationalitaire réfutant le sens de la chute du mur de Berlin ! Pour eux, nulle position transcendante, car l'opposition n'a pas été récupérée, du moins jusqu'à présent. Toutes les médiations ne sont pas incluses dans la représentation d'une fin de l'histoire, d'où l'irrecevabilité de cette thèse (ex. Castoriadis, 1992, 62-72). Or, les deux camps paraissent penser tantôt avec, tantôt contre Hegel, mais toujours de façon hégélienne. On retrouve ce même fondement selon lequel le savoir se mesure par son emprise sur l'histoire, bref que l'assertabilité épistémique ne vaut que par son objectivation politique.

Quelque sévères que soient ces rivalités d'école, la théodicée hégélienne a paradoxalement mis en place, par l'identification de la connaissance à l'intérêt, les éléments nécessaires à l'amorce d'une nouvelle désarticulation du *telos* et de l'*eidos*. À force d'objectiver l'esprit dans la chose, de l'y incarner dans son mouvement, c'est l'autonomie de la finalité elle-même qui perd toute signification. Le phénomène observé se suffit donc à lui seul. Il cumule à la fois les conditions de son appréhension et de sa spécificité en tant que réf-

rent. Cette disposition part de l'idéalisme et débouche sur une forme de positivisme, aspect par lequel Hegel fut assurément de son siècle. En d'autres termes, la finalité n'a plus de légitimité à exister indépendamment de son accomplissement. En se réalisant, l'idée cesse d'être une idée. Destituée comme projet, elle sort du champ des possibilités abstraites. Or, dans la mesure où son actualisation livre la preuve de sa pertinence, au moins en tient lieu, la méthode contribue indirectement à jeter un doute sur toutes les idées non [187] encore réalisées. Dans cette optique, l'immanentisme de Hegel pave la voie au scepticisme qu'il détestait tant et à un relativisme sur toutes les finalités, y compris celles de la modernité dans la multiplicité de ses dérivations conceptuelles.

Résumons : soi et l'autre sont des catégories arbitraires. Le discours idéologique permet de les constituer, puis d'abolir toute différenciation entre elles. L'efficacité de son dispositif apparaît avec le « parler au nom de », dont la propension première vise à optimiser la transparence entre un locuteur et un auditoire. Toutefois, au XIX^e siècle, la péjorativité de l'idéologie entame définitivement sa reconnaissance et commande une nouvelle légitimité pour supporter la production des savoirs et les adresser au peuple. La suture de la philosophie à la science devait, en effet, pourfendre les reliquats de l'idéologie et oblitérer ses traces. Sa mise en place se développe sur deux registres : rompre à jamais avec l'infâme d'une part, mais sans abandonner l'espérance de l'émancipation qui s'y rattache d'autre part. Le glissement de la philosophie vers la science, inspiré par Kant et par Hegel bien que pour des raisons tout à fait différentes, aboutit à verser dans l'idéologie sans le vouloir ni le savoir.

Dès lors, qu'est-ce qui différencie la familiarité de la philosophie (scientifique) de celle de l'idéologie (politique), puisqu'elles deviennent pareillement interchangeables dans leur ambition téléologique ? Ni le constat de la péjorativité, ni son corollaire, l'établissement des formes *a priori* de l'entendement, n'autorisent, à l'examen, la reconduction d'un dualisme de type platonicien entre le savoir et le non-savoir. À l'opposé d'une telle démarcation, le repérage de l'idéologie, loin de se mesurer par une dérogation à la réalité, à la rationalité et à la totalité, dépend plutôt d'une capacité à les reconduire, à les faire advenir selon un certain angle de perspective. La modalité pragmati-

que de cette appréhension récuse d'emblée toute critériologie abstraite. Elle invite davantage à identifier dans la *pratique de l'autre* l'instrument de qualification de toute idéologie. Il s'agit, en effet, d'une procédure qui s'exerce, du moins dans la lecture proposée, par un triple rapport à la normativité, à autrui et entre différents discours.

[189]

De cette façon, l'idéologie s'insère dans une logique d'expansion d'une position sur toute situation dans l'ordre historique, d'une solution sur tout problème dans l'ordre heuristique.

L'inclination de toute familiarité idéologique porte à *connaître mieux* pour *devenir plus*. L'association de l'image du monde avec celle [189] de soi sert à faire voir l'émancipation comme un destin. Elle ne peut se produire que par l'effritement de la médiation devant la représentation pour laisser entendre que son déploiement est coextensif aux choses elles-mêmes. Aussi, la rencontre de cette exigence passe par l'alchimie d'une correspondance entre les mots et les choses, caractéristique de toute idéologie (pour une opinion contraire défendant la théorie de la correspondance, voir David, 1994 ; Davidson, 1986). Or, pour en comprendre les fondements et les articulations, la conceptualisation a mis de l'avant différentes catégories répertoriées en *processus* (nomination, ordination, extrapolation), *fonction* (référentialité, normalisation, omnicohérence), *statut* (réalité, rationalité, totalité) et *programme* (problématisation, intérêt, satisfaction). L'hégélianisme demeure l'illustration la plus notoire de cette incantation de la correspondance ou de la familiarité absolue. Certes, son impulsion revient à faire sans cesse se résorber la médiation dans un éternel mouvement de réconciliation. La confusion avec le monde qui en résulte ressortit à un immanentisme dont l'effet non seulement consacre l'épuisement du procès de dépassement ininterrompu, mais présage d'une fin de l'histoire selon l'interprétation kojévienne de Hegel. Le chapitre suivant permettra de tirer les conséquences de cette désactivation du *devenir plus* et de son mouvement. Il montrera que la modernité prépare sa propre relativisation en saturant les médiations qui la fondent. Ainsi, les discours philosophiques auxquels elle est rattachée paraîtront-ils céder à un scepticisme d'abord sur soi, puis sur toute altérité et, enfin, sur le projet idéologique de leur relation.

[190]

[191]

Philosophie de l'idéologie.
Théorie de l'intersubjectivité.

V. Scepticisme

Le crépuscule de la modernité : l'achèvement des médiations

[Retour à la table des matières](#)

La modernité fut animée par l'espérance que les êtres humains puissent ne devoir la détermination de leur existence qu'à eux-mêmes. L'aspiration qu'elle souleva fit préjudice à l'autorité divine et favorisa le renvoi du *telos* dans le monde séculier. Aussi, l'héritage qu'elle lègue en témoigne-t-il : son *modèle* de référence, c'est la nature ; son *projet*, la conquérir ; sa *pratique*, l'expérimentation ; sa *méthode*, la rationalité ; son *responsable*, l'individu ; son *résultat*, l'humanisme. Son développement le dut au principe d'une coïncidence avec soi-même, tantôt médiatement (saint Augustin), tantôt immédiatement (Descartes), mais en y repliant toujours la pensée (Kant : « Penser par soi-même ») ou en l'assimilant à celle d'autrui (les Idéologues : « Parler au nom de »). La constitution des espaces intérieur (l'autoréférentialité) et extérieur (l'essentialisme des lois) permit d'axiomatiser la correspondance entre eux comme dispositif de validation des représentations. Descartes ouvrit ce que Hegel tenta de compléter, l'immanence de la réflexivité et la maîtrise de l'univers par la seule force de l'esprit. Ces deux philosophies consolidèrent l'indubitable par la suppression de tout décalage entre la pensée et la

chose. Entre leur formulation respective, la conception moderne de l'histoire advint comme possibilité de vaincre le différé du sujet et de concilier l'inachèvement de sa réalisation avec la sauvegarde de son ambition. Dès la fin du XVIII^e siècle, la nation fut ce cadre collectif dans lequel l'individu mit en place les [192] médiations pour conjurer le double défi, d'abord historique de sa solidarité avec autrui, puis épistémique, surtout au XIX^e siècle, de sa connaissance des phénomènes.

Le crépuscule de la modernité apparaît lorsque les conditions de sa fin ressemblent à celles de son début. Il s'insinue, en effet, par le recours au doute dont la radicalisation bouleversa les conceptions médiévales, de la même façon qu'elle entamera bientôt les promesses du *devenir plus* (émancipation) et du *connaître mieux* (spéculation). Il s'installe graduellement par l'expression d'une inquiétude sur les médiations déployées pour accomplir le sujet, le projet même de la modernité, l'histoire et le savoir absolu. D'un côté, son avènement se manifeste par la généralisation d'une interrogation dont l'étendue ne se limite certes plus à la responsabilité de Dieu sur le monde, mais à la consistance de son légataire, l'homme. De l'autre, ses retombées contribuent, en corollaire, à saborder la conviction que les humains ont la capacité de s'autodéterminer, de bâtir leur destin en stipulant les modalités de son exigence. Doute sur soi et sur le pari de sa toute-puissance : l'idéologie est l'effort pour le surmonter par la construction d'une familiarité tous azimuts entre le sujet et le réel. Sa remise en cause exténuera peu à peu les entreprises de réconciliation, faisant ombrage à l'évidence de tous leurs enjeux.

La transfiguration du discours idéologique se produit quand les vérités cessent d'être médiatisées. Non qu'elle signifie l'actualisation d'une transparence naguère hors de portée, mais sa spécificité survient plutôt avec le passage à l'oubli de tout ce qu'il faut croire pour l'engendrer. L'objectif de ce chapitre est de soutenir cette assertion en montrant que le scepticisme sur la modernité prépare le recouvrement de l'indubitable par un renouvellement de l'immanentisme. La démarche part de l'analyse d'un soupçon (Marx, Freud), puis culmine sur celle d'un rejet (Nietzsche). De l'humanisme au nihilisme, la fin de l'idéologie y est repérée dans les deux camps, pareillement enclins à refermer la brèche ouverte dans la conscience du sujet ou à la vouer à une béance irréparable. Les rhétoriques de la postmodernité approfondissent

dissent le sillon tracé par le doute et engagent sa traversée vers une dévastation générale. Conséquence : la pensée, en se retournant contre elle-même, destitue [193] toute représentation d'une position et d'une situation, d'un problème et d'une solution. Il s'agit donc d'étudier de quel syndrome le doute sur le sujet est le signe annonciateur ? Quel est le lien entre le scepticisme, l'immanentisme et l'idéologie ? Quelles sont les implications philosophiques des thèses sur la fin de la modernité ? Que devient l'idéologie en l'absence de toute tragédie à dépasser ?

LE DOUTE SUR SOI : MARX, FREUD ET NIETZSCHE

[Retour à la table des matières](#)

La fin de l'idéologie figurait implicitement dans le libellé de son projet. La conceptualisation de ce discours ne pouvait avoir un sens que si l'échafaudage des médiations libérait le champ une fois réalisé le travail de restauration de la conscience à elle-même. Pour le jeune Hegel et peut-être davantage encore pour Marx, la péremption de ce mouvement dépend en quelque sorte d'une immense tâche de redressement. Son anticipation n'est envisageable, sa concrétisation possible qu'en regard d'un constat qui sinon unit, au moins rapproche la réflexion de l'un et de l'autre. Des *Écrits théologiques de jeunesse* jusqu'à *L'idéologie allemande*, la condition humaine paraît livrée à une scission dont la gravité commande l'héroïsme de la pensée et de l'action. Le recours à cette prémisse ne sort pas, de toute évidence, du schéma théologique. Du reste, Blumenberg (1983) a montré, rappelons-le, que le fondement des légitimités modernes repose sur un modèle religieux. Or, la référence à ce manque originel supporte la visée d'une réparation permanente (Hegel) ou de son report à plus tard (Marx). Elle revient à préparer le passage du doute à la certitude en rendant inutile l'instrumentation nécessaire au rachat à la fin de son déploiement. Pour y arriver, il importe de poser les bons problèmes pour obtenir les solutions adéquates en formulant une définition des situations susceptibles de conduire à la conquête des vraies positions. Le raisonnement demeure soumis au dessein de mettre en échec ce système de médiations qu'est l'idéologie, lequel doit disparaître à un

point quelconque de son exercice pour que l'autodétermination du sujet soit complétée.

[194] Toutefois, Marx inaugure, le premier, la mise en procès de la modernité, encore qu'il ne faille point exclure Montaigne qui l'a aussi interrogée pour des raisons différentes. Son réquisitoire porte atteinte, par-delà toute convergence avec l'hégélianisme, à l'évidence d'une prise en main de soi-même. D'ores et déjà, la conscience n'est plus cette enceinte choyée d'où découle la possibilité même de tailler le destin à sa guise. C'est plutôt en dehors d'elle que tout se joue. La procédure de dissipation du doute renverse le culte augustinien de l'intériorité dans le creuset duquel la modernité prit appui pour se justifier sur le double plan du concept et de la pratique. Désormais, soi ne tient qu'à peu de chose ; tout au plus un matériau offrant une surface d'application pour des puissances dont il faut identifier le mobile, le cas échéant déchiffrer les ruses. La requête marxienne accuse le libre arbitre. Ainsi, elle prend pour cible le sujet/auteur en décentrant les forces qui l'habitent. Par contre, la mise au neutre de cette idole de lui-même ne constitue pas un coup d'audace radicalement nouveau, puisque le sensualisme de Locke en particulier et l'empirisme anglais en général avaient déjà percé le mur de l'intériorité et stipulé qu'il fallait juger des idées au-dehors, les livrer à l'expérience du monde.

Le basculement dans le doute sur soi n'a peut-être jamais été mieux initié que par cette phrase : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience » (Marx, 1982, 1057). La proposition fait sacrilège à la *devotio moderna*, parce qu'elle révèle l'individu par son insertion dans des conditionnements qui le débordent et lui échappent. Elle assène un déni dont la pertinence passe par un dégoût de la subjectivité. On peut prendre ainsi la mesure de la démarcation qu'elle opère. Hegel : seule l'intériorité du sujet accomplit son extériorité. Marx : seule l'extériorité du sujet procure une compréhension de son intériorité. L'affrontement se déroule, de part et d'autre, à coup de vérités éternelles, bien que chacun des protagonistes tentera de marquer, par un usage extensif de la dialectique, des prévalences, au moins des interdépendances plutôt que des exclusives. Par rapport à la philosophie classique, le soupçon se déplace. Sa réallocation fournit un autre cadre de référence : scepticisme sur soi et certitude sur l'extériorité. La nouvelle donne, c'est de [195] faire du monde une valeur sûre. On sait que saint Augustin et Descartes le mé-

prisaient sans réserve, car les moyens pour y accéder, les sens, semblaient dans leur optique si peu fiables qu'ils leur préféreraient une retraite dans la forteresse de l'intimité. Les incidences de cette permutation au bénéfice d'une existence *extra muros* ne distrairont pas pour autant de la course vers une fin de l'histoire. Elles en diversifieront les voies d'accès. Au principe de la réflexivité, du retour à soi de l'Esprit (Hegel, 1954, 133) succède celui de l'objectivation par la Révolution, son équivalent semblablement absolu nonobstant les différences de procédure.

La controverse entre Hegel et Marx est assez connue pour que l'on s'en épargne le commentaire. Quoiqu'elle ne revête nul intérêt en elle-même dans cet exposé, son rappel permet de camper les vecteurs respectifs dont elle participe et, surtout, de montrer en quoi le processus même de leur interversion manifeste une pratique du doute par le détournement de son objet. L'intention ne consiste certes pas à présenter Hegel et Marx comme des sceptiques, leurs écrits versant, au contraire, dans une délectation de l'orthodoxie intellectuelle. Il s'agit de considérer leur pensée dans l'acheminement du moment de l'inquiétude à celui de son surpassement. En regard d'une telle préoccupation, la révocation du binôme intériorité/extériorité s'avère plus nécessaire que jamais pour analyser les apories de ces discours philosophiques de la modernité par les stratégies dont ils sont la mise en œuvre en vue de l'obsolescence des médiations. Elle répond à deux ordres de difficulté, évoqués au second chapitre, et dont l'importance ne doit pas être sous-estimée. Dans le premier d'entre eux, l'*autoréférentialité* (dans sa version immanentiste) piège le sujet dans un solipsisme par le regard qu'il jette sur lui-même en son for intérieur. Dans le second, l'*essentialisme des lois* se referme sur cette propension à trouver dans le monde une détermination dont la prégnance se dérobe à toute volonté.

La modernité amorce son déclin par le transfert du privilège de *méthode* d'un pôle vers l'autre et s'achève avec le refus de le concéder à chacun d'eux. Du moins au niveau de sa conceptualisation comme représentation de la subjectivité et non pas à celui de son développement empirique. Le glissement de l'intériorité vers l'extériorité correspond au dégagement de la transcendance du regard (Levin, 1988, 1993 ; Jay, 1993) et à l'ouverture sur un « recouvrement du monde » (Farrell, 1994). Le doute sur soi du marxisme emporte

donc une théorisation des limites de l'autoréférentialité pour lui substituer, avec le matérialisme dialectique, la juridiction des lois que l'on reconnaît à la matière. Très tôt dans ce propos, au premier chapitre, les écueils de ces deux perspectives ont été contrés par le recours aux notions de position et de situation qui, à l'encontre de toute hégémonie du sujet ou de l'objet, ne ressortissent qu'à des interprétations pragmatiques. Il fut souligné, ensuite, que l'un et l'autre de ces procédés supportent un mode de pensée idéologique soit par la réflexivité (l'esprit se donnant la chose par le retour à lui-même), soit par l'incarnation (l'esprit se fondant à la chose par l'objectivation). Or, le marxisme n'est pas un simple changement de cap, mais une *phase* dans l'aventure du soupçon en tant qu'il questionne la modernité par l'idéologie et clame l'urgence de sa fin.

La perte de confiance du sujet en lui-même concorde avec la mise en scène de ses résistances aux certitudes idéologiques. La relation entre ces deux dynamiques peut être retracée en trois actes, chacun semblant noué par un scepticisme de départ dont l'issue débouche à chaque fois sur une nouvelle fondation. Elle s'insère, en effet, dans une série d'étapes vers l'assombrissement de cette espérance dix-huitiémiste d'être soi-même en tenant son rang dans le monde. D'une part, la *péjorativité* de l'idéologie initie, on l'a vu, un repli du sujet, une renonciation à son espace mental, à cette partie qu'il croyait sienne : la métaphysique. À l'aube du XIX^e siècle, il ne s'y sent plus chez lui, ni ne l'habite comme le domicile de son esprit. Plutôt, il lui faut s'improviser activiste sur le plan politique pour voir que son avenir est ailleurs que dans la supputation de ses états d'âme. Son défi : choisir les médiations (la science) appropriées à sa condition et démettre celles qui ne le sont pas (la religion). D'autre part, les « *maîtres du soupçon* » (Ricœur, 1969, 148-151) délogent une référence ontologique dont les assises chancelaient déjà. Marx, Freud et Nietzsche corrigent le sujet en remédiant à cette partie qu'ils déplorent en lui (l'idéologie) et rétrécissent la conscience en la bornant de l'extérieur, là où réside, pour eux, l'essentiel. Ils circonscrivent son emplacement par la nécessité des médiations en faisant de l'autodétermination un « travail » dont la portée est celle d'un « déchiffrement » (Ricœur, 1969, 150) des facteurs qui l'oppriment. Plus crucial peut-être, ce labeur vise une réparation de soi par l'extériorité avec un prométhéisme d'autant plus accusé que le doute concerne la pertinence de lui attribuer spontanément

ment des propriétés. Enfin, les *discours de la postmodernité* terminent, on y reviendra, l'entreprise de démolition de toute forme d'intériorité, mais tout en prétendant ne réinvestir aucune vérité dernière (ce qui reste à voir).

Le système du soupçon comporte ses propres limites. Sous quelque aspect qu'on l'appréhende, il n'est qu'un prolongement d'abord de la fatigue des dieux, puis d'une descente de l'homme dans son environnement extérieur. La transition qu'il représente, le souci du rattrapage de soi, ne parviendra nullement à l'arrêter. Ricœur souligne à juste titre que ces trois philosophies finissent par élargir la conscience (1969, 150) après l'avoir mise en doute. Tous font de leur pensée un baroud d'honneur de la réconciliation en la modulant à partir de la séquence plus ou moins religieuse du souffrir/militer/triompher. Aucun d'eux ne réussira à éviter de meubler à nouveau l'intériorité du sujet. De la *matière*, Marx infère l'essence de l'homme en soutenant qu'il est de son ressort de la transformer par le travail et par les forces productives. Du *désir*, Freud en tire le pandéterminisme de la pulsion qui recèle un potentiel de révélation inouï. De la *volonté*, Nietzsche constate qu'elle est ce qui manque à l'homme pour s'autodéterminer comme il le devrait, d'où l'impératif qu'il formule de compenser sa faiblesse en lui attribuant la qualité d'un surhomme, le caractère goethéen d'un Faust.

Dans chacun de ces trois cas de figure, la représentation est manipulée. Nul ne devrait la juger selon l'apparence. Il ne s'agit plus de l'aligner sur l'optimalisation des virtualités de son auteur suivant le pari des Idéologues, mais de la saisir comme une émanation dont l'écoulement, à travers un flot de significations, emporte au passage sa part d'illusions. Puisqu'elle survient dans un monde que l'homme n'a ni conçu, ni choisi, sa source paraît incertaine, son résultat indésirable. [198] Dans la perspective herméneutique de Ricœur, la conséquence du doute dont Marx, Freud et Nietzsche sont les maîtres d'œuvre suppose que l'on voie la représentation moins comme un objet de *construction* que d'*interprétation*. Car toutes les positivités sortent du désencombrement préalable des obstacles qui attestent de l'insuffisance du monde humain. Marx (1982, 606) : « L'individu réel n'est qu'un accident. » Freud (1967, 520) : « Il ne peut y avoir de fait conscient sans préparation inconsciente. » Nietzsche (1968, 369) : « Il

existe une modestie vraie (c'est reconnaître que nous ne sommes pas l'œuvre de nous-mêmes). »

Sous tous les rapports, des effets de prestidigitations doivent être contrés. Le vrai sujet n'est plus celui qui s'affirme par la vigueur de sa volonté et de son autonomie. C'est plutôt l'acteur d'une pièce qui, à la limite, pourrait se jouer sans lui. Marx écrit en substance : l'homme fait l'histoire, mais qu'il ne sait pas l'histoire qu'il fait. L'« accident » d'un côté, sa réappropriation de l'autre ; un principe de détermination de l'historicité, puis la lancée vers une épopée interprétative en vue de dégager la vérité de la conscience de soi. Freud désigne le sujet comme un faux-semblant, le trompe-l'œil d'une puissance qui se moque de lui et dont la force est telle qu'elle peut même lui soustraire l'usage de la pensée : « Ça pense en lui », dira Lacan pour montrer qu'il ne saurait être le titulaire de ses représentations. Nietzsche le dépeint comme une fiction inobjectivable, une spéciosité de la grammaire que dix-neuf siècles de métaphysique ont rendu parfaitement inutile. Les maux identifiés ont pour noms : l'*aliénation* (Marx), le *refoulement* (Freud), la *morale* (Nietzsche). Autant de muselières humaines révélant que c'est désormais au niveau de l'infrastructure *matérielle* (Marx), *inconsciente* (Freud), *biologique* (Nietzsche) que le façonnement de soi-même devient possible. Les méthodes respectives en suggèrent d'ailleurs le projet : le matérialisme, la symptomatologie, la généalogie.

De telles atteintes à la conscience acculent la philosophie à un constat d'humilité, voire d'échec : la transcendance est une gageure perdue. Cette disqualification a pour effet de la situer comme une *idéologie* (Marx), un *fantasme* (Freud), une *valeur* (Nietzsche). Même si la traversée vers le point zéro de la subjectivité n'est encore qu'au stade [199] préliminaire et qu'elle ne tiendra nullement la promesse qu'elle annonce (la déstabilisation de l'ontologie du sujet), un questionnement s'amorce, décisif pour le sort de l'idéologie que l'on tente de régler une fois pour toutes et, surtout, de l'humanisme. L'homme ne serait-il, au fond, qu'une énigme dont la vocation ne consisterait qu'à se faire l'agent de forces (la matière, le désir, la vie) qui l'excéderont toujours ? Ne faudrait-on pas le considérer dorénavant, suivant le mot de Derrida (1967, 253), comme celui dont la parole est « soufflée » par une puissance tierce ? On se méprendrait à croire que le sens d'une pareille critique se réduit à vider l'esprit de tout substrat,

car elle met en action les prémisses d'une lecture que le structuralisme exploitera au maximum, particulièrement celui d'Althusser et de Lacan, malgré leurs orientations différentes. Elle place le sujet *dans* le monde et le révèle par un réseau de conditionnements qui l'enserrent et en font à jamais l'otage des situations. Cette logique de l'incarnation, de l'attention aux déterminations extérieures suppose que les sens sont trop forts pour la pensée et que celle-ci est toujours en retard sur le phénomène, sur « l'écrasante supériorité de la nature » (Freud, 1971, 29).

Une lourde tâche attend donc l'homme excentré par le soupçon. Il lui faut se tourner vers les choses pour en témoigner et tirer de cette expérience les conditions d'une possession de soi, cet inconnu dont l'existence semble en sursis, pour quelque temps encore du moins. Les exigences de son humanité empruntent à l'articulation de ce double régime qui s'accomplit par les exercices de la critique (*praxis* pour Marx), de la libération (*catharsis* pour Freud) et de la négation (*nihilisme* pour Nietzsche). Ces différents traitements de la subjectivité ont pour objectif d'en faire une région périphérique de l'ontologie. Tous marquent la fin de la pensée délibérative du sujet avec lui-même et ouvrent, avec la sortie de Nietzsche principalement, la relégation de la rationalité à une catégorie normative. Quoique Marx et Freud demeurent subjugués par la perspective scientifique, le premier écrit cependant, dans *La Sainte Famille* (1982, 512), que « l'idée sans l'intérêt est toujours ridicule », tandis que le second insinue tout au long de *L'avenir d'une illusion* (1971) qu'elle peut servir de masque pour la civilisation.

[200] L'effort de décryptage, on le voit, ne procède plus simplement du démenti à l'intelligibilité de soi par soi. Il concerne également tout ce qui en découle. Le sujet n'étant plus l'énonciateur d'un ordre sémantique exemplaire, il désigne plutôt celui dont la parole dissout toute identité immédiate. Ce qui sort de lui montre qu'il n'est plus le responsable en titre du verbe. Son accomplissement contredit sans cesse ce que son acte conjugue. Autrement dit, il existe moins qu'il ne coexiste avec des impulsions obscures qui l'interrogent et l'encerclent aux confins de lui-même : le prolétariat par l'*intersubjectivité*, l'inconscient par la *métasubjectivité*, le surhomme par une forme de *parasubjectivité*. En conséquence, la rationalité devient une pratique d'autant plus difficile, un succès d'autant plus glo-

rieux le cas échéant qu'elle ne saurait être directement imputée à quelqu'un qui en assumerait l'acheminement. Il faut donc la concevoir autrement ou en réévaluer la promesse à la baisse. Freud et Nietzsche choisissent la seconde option en soumettant à l'irrationnel la compréhension de ce que veut dire être sujet. « Ce sont les hommes trop naïfs, commente l'auteur de *Humain, trop humain* (1968, 57), qui peuvent seuls croire à la possibilité de transformer la nature humaine en nature purement logique. » Si la complaisance de la raison et de son bénéficiaire traditionnel, la personne (individuelle), n'est plus de mise, il ne reste plus qu'à parler au nom des choses elles-mêmes au mieux, et au pire, d'une normativité (universelle) dont tout indique l'éclatement prochain.

Cette dépersonnalisation bouscule toutes les références. Son mouvement déborde la suspicion de l'individu comme « être de raison » selon le cliché. Il préfigure le règne de l'anonymat, l'éviction du sujet qui, de Heidegger à Lyotard, sera l'apanage de la plupart des philosophies de la fin du XX^e siècle, si l'on excepte l'humanisme chrétien et l'existentialisme français qui en furent les dernières grandes formulations. Son développement accompagne historiquement la montée de la science, indifférente aux humeurs de la conscience. Toutefois, entre la dépersonnalisation et l'anonymat, ce qui reste du moi semble définitivement compromis dans l'univers empirique de ses manifestations. À la rigueur, il pourrait dire du monde exactement ce que saint Augustin déclarait de Dieu : il m'est plus intime que je ne le suis à [201] moi-même, d'où la nécessité, reconnue par Nietzsche, de s'engager dans la voie de l'oubli de soi.

Cette extraversion le rend moins digne que jamais d'une assignation eidétique, car il découvre que la vérité résulte d'un partage avec autrui. Chez Marx et Nietzsche en particulier, la déclaration de faillite affecte le modèle d'un sujet qui, comme Robinson sur son île, n'aurait de repères que *par* et *pour* lui-même. L'évidence apodictique se perpétue néanmoins par les connecteurs des sens dont on vient de signaler qu'ils assurent la familiarité et l'incarnation aux choses. Or, ce dispositif favorise le maintien et le renouvellement de ce que Rorty appellerait la « fonction spéculaire ». Le sujet, même désubstantialisé, garde son plein potentiel de représentation. La dynamique du « reflet » ne part plus de lui, mais elle y aboutit. Elle en fait ce réverbère dans lequel le monde se regarde, son image étant garantie par la trans-

parence des sens, par la fidélité de son récepteur. Le réductionnisme physiologique, comme celui de Nietzsche par exemple, rappelle le privilège que Cabanis concédait aux glandes un siècle plus tôt et s'inscrit en droite ligne dans l'optique de la philosophie naturaliste des Idéologues (Minogue, 1989, 36-37) et des postulats du positivisme comtien.

Le doute paraît bien timide par rapport aux certitudes qu'il permet de rebâtir. L'analyse proposée dans ce chapitre a servi jusqu'ici à montrer qu'il procure malgré tout à la modernité un second souffle dès la seconde moitié du XIX^e siècle. L'interprétation classique veut qu'il en ait été l'origine par le refus cartésien de la scolastique médiévale, même si l'on peut tout aussi bien soutenir qu'il en fut plutôt la confirmation. L'importance des philosophies de Marx, de Freud et de Nietzsche ne se mesure certes pas par leur inclination à suspendre la « créance », comme disait Descartes. Elle s'établit davantage par une capacité à utiliser le doute pour lui assigner un nouveau rôle. Ainsi, elle se marque, disions-nous, par un souci du dehors suivant l'inspiration de Locke et de Hume. Il s'agit toujours, chez Freud en particulier, de livrer les « dessous » du sujet et de faire dépendre sa révélation d'une vérité enfouie dans des abysses encore insoupçonnées jusque-là. Le discours de ces trois penseurs fut donc lu en fonction de la ligne transversale qui en unit l'articulation au-delà des irréductibilités respectives dont ils demeurent l'expression. Le choix de cette perspective est arbitraire, tout simplement parce qu'on eut pu les prendre par ce qui les oppose. Néanmoins, il a repris à Ricoeur l'intuition d'une convergence entre eux, la débordant à l'occasion pour la subordonner à une compréhension des réaménagements de l'idéologie.

À cette fin, quelques idées centrales peuvent être retenues de ce qui précède : *a* / la pratique du doute de Marx, de Freud et de Nietzsche a suffi à faire perdre le point d'équilibre aux spéculations traditionnelles de l'intériorité. Le pivotement des références engage le sujet sur une pente qui sera essentielle pour cerner la transfiguration du discours idéologique. En effet, c'est par sa réalisation dans le monde et son identification à lui qu'apparaissent la perspective de l'immédiation et sa conséquence, l'immanence. La dernière possibilité dans la conquête de la nature est de se fondre à elle. Et pour l'envisager, il faut redéfinir les vecteurs de la modernité. *b* / Dès lors, soi commence à devenir

quelqu'un d'autre. On n'est plus tout à fait sûr de lui. La médiation de la conscience, si elle connote encore une anticipation glorieuse, vise moins sa célébration que la suppléance de ce qui lui manque. De l'esprit, une conclusion s'impose : « Désormais, ça part d'ailleurs » proclame-t-on, malgré qu'il ne faille pas inférer pour autant que les discours qui l'énoncent en observent eux-mêmes la consigne. *c* / La fin de l'idéologie est enclenchée, dans le champ conceptuel, par la destitution de la primordialité de l'idée sur la chose, de la réflexivité sur l'objectivation. Elle signifie, en pratique, non pas la mise à l'écart du procès d'illumination, mais son réalignement. Il ne conviendra plus de le loger dans l'autonomie du *voulu*, mais de le sanctionner, d'une certaine façon, par un report à des déterminations *subies* et susceptibles d'interroger le sujet tout en classant le statut de l'idéologie.

Le dialogue entre la réflexivité et l'objectivation n'évacue pas le monisme ontologique. Il transforme avec Marx et Freud, renverse avec Nietzsche le questionnement dont l'idéologie était la réponse. Son exercice implique dorénavant que l'on revoie la conception de l'évidence entourant ces interpellations : « Qui suis-je ? » (le sujet), « que faire ? » (la modernité), « où vais-je ? » (l'histoire), « que sais-je ? » (la connaissance). Le spectre de l'hégélianisme ne cesse de hanter l'un [203] et l'autre des programmes en jeu, puisqu'il les cumule tous les deux. La réflexivité y dépend de la possibilité de faire triompher un système de médiations, alors que l'objectivation, considérée au terme de son déploiement, repose sur la vraisemblance de sa résorption. En ce sens, Hegel guette les maîtres du soupçon dans le détour que leur pensée invite à prendre. Sa philosophie mène autant à la modernité qu'à sa rupture par l'épuisement du dispositif qui la supporte. Or, dans la mesure où l'on accepte d'appréhender la fin de l'idéologie comme la réduction à un régime de représentation dans lequel toutes les médiations sont liquidées par la coalescence des positions et des situations, des problèmes et des solutions, force est de reconnaître que les procédures de la réflexivité et de l'objectivation y conduisent pareillement, quoique par des stratégies foncièrement différentes. Car ce sont deux variations de l'objectivisme qui ne savent que faire de tout ce qui reste associé à la métaphysique.

La fin de l'idéologie règle l'aventure du doute de deux manières : la réconciliation avec soi par l'identité ou l'immanence au monde par la saturation de l'altérité. L'accomplissement de la modernité se mani-

feste autant par l'un que par l'autre de ces deux protocoles d'achèvement de la médiation. La certitude d'être devenu tout à fait soi-même ou celle de n'être plus rien ne paraissent d'emblée interchangeables qu'à travers l'espérance qu'elles offrent d'éradiquer le principe d'opposition qui alimentait l'idéologie. À cet égard, le doute dont les discours de Marx, de Freud et de Nietzsche forment les prémisses sous diverses modulations emporte des entreprises de radicalisation dont les conséquences méritent d'être examinées. D'un côté, l'*humanisme libéral*, pour ainsi l'appeler par commodité terminologique, avance une interprétation de la fin de l'idéologie en repérant les signes de la victoire d'un système de croyances. De l'autre, le *scepticisme nihiliste* accule la négation dans ses derniers retranchements, de sorte qu'aucune apologie ne puisse préserver un rapport de vérité à la transcendance. La mise en parallèle de ce qui ressemble à deux versions d'une même déclaration de familiarité avec le monde devrait aider à comprendre comment se perpétue l'indubitable que l'idéologie avait fait naître dans l'espace séculier en l'appliquant à la collectivité humaine.

RÉCONCILIATION AVEC SOI ET HUMANISME LIBÉRAL : LA FIN DE L'IDÉOLOGIE

[Retour à la table des matières](#)

[204] Les promulgations de la fin de l'idéologie se fondent toutes sur la reconnaissance d'un discours ultime. Même dans leurs formes les plus contradictoires, ils véhiculent l'idée qu'il n'est désormais plus possible, ni souhaitable de penser en dehors d'un certain système de représentations. Leur développement se réclame d'une évidence : nul ne peut déborder le cadre interlocutif dont dépend sa réalisation dans le monde. D'entrée de jeu, leur vocabulaire milite pour une espèce de fatalisme. Il confine, en effet, à dévoiler la vanité de l'ambition, la stérilité de chercher à être autrement, de témoigner des choses sous un jour nouveau. De cette prise de position, il s'ensuit que le dédoublement de soi paraît illusoire, la contingence ramenant toujours à elle, en fin de compte, tout ce qui tente de s'y dérober. Qu'elle soit proclamée au nom de Smith, de Marx ou de Nietzsche, une dominante

surgit dans les argumentaires de la fin de l'idéologie. Elle se forge autour de la désuétude du projet de s'opposer à la condition de l'*être-là*, de la sublimer à partir d'un différé en vue de la parfaire. Cette perspective se fonde tantôt sur un référent supérieur (Bell, Aron), tantôt sur la constatation empirique de la récurrence des règles, de l'éternel retour du même (Foucault). En somme, il revient à soutenir que les médiations n'opèrent plus pour susciter des lectures inédites, pour façonner des interprétations différentes de l'identité collective en regard d'une altérité de référence.

La distanciation de l'idéologie bouleverse la modernité à plus d'un égard. Bien qu'elle fût, dès la fin du XIX^e siècle, observable implicitement à travers l'anticipation du triomphe de la pensée libérale, explicitement par le scepticisme de Nietzsche, son exercice survient surtout au milieu du XX^e siècle avec l'avènement des premiers signes de la résorption des conflits qui en marquèrent le développement. Toutefois, avant même de se traduire par une déstabilisation des configurations politiques, il se manifeste d'emblée, dans le champ philosophique, par le renversement des notions charnières rattachées à l'émancipation et à la spéculation. L'indicateur peut-être le plus significatif de son efficacité apparaît avec la perte de crédibilité de la catégorie du *dépassement* que Heidegger interrogea avec tant de virulence (cf. Vattimo, 1987, 8-9) dans le but de sortir l'attente de l'expérience. Le vacillement consécutif des certitudes dérive en quelque sorte de cette propension à ne plus tenir pour acquis le mouvement linéaire de l'histoire et sa course inexorable vers le progrès. La rupture qui s'annonce ainsi est celle de la déconstruction de tout plaidoyer pour un mieux-être. Si les idéaux n'arrêtent pas d'agir malgré l'offensive dont leur quête est l'objet, le rapport que l'on noue avec eux semble ne plus donner lieu à la recherche de significations nouvelles. La « tournure d'esprit », comme dirait Hegel, qu'impriment les discours de la fin de l'idéologie suggère que l'on prenne acte de la multiplicité des situations en admettant qu'elles ne commandent plus l'effort de les changer.

Soldant à rabais la valeur de l'interrogation pour découvrir, par l'entremise de la collectivité, « qui suis-je ? » (le sujet), « que faire ? » (la modernité), le repliement sur le statu quo ruine, en conséquence, toute incitation à *devenir plus* au plan historique, à *penser autrement* dans l'ordre heuristique. Dans ce schéma, la fin de l'idéologie signe

aussi celle de l'espérance, le « désenchantement de la subjectivité » pour employer l'expression de Farrell (1994, 4), elle-même inspirée du mot célèbre de Max Weber. Elle renvoie directement, en corollaire, à l'inutilité d'imaginer des scénarios de remplacement et de spéculer sur les stratégies possibles pour hisser l'existence sur les cimes du rêve. On voit dans cette disjonction entre le possible et le réel, si tant est que l'un et l'autre aient une autonomie quelconque, deux implications interdépendantes : la déflation du virtuel, de ce qui pourrait être coïncide dans les faits avec un désintéressement pour la critique, justement impensable sans un souci de la différence.

L'idéologie est née par l'aiguïsement du sens critique (Sieyès : on est rien, soyons tout) et elle semble mourir par sa mise à l'écart (Nietzsche et Bell : rien ne sert à devenir quoi que ce soit d'autre). Produite dans la vague des interpellations de l'*Aufklärung*, elle subit, [206] entre-temps, le ressac des impulsions dont elle procède. La tradition kantienne de l'*Ideologiekritik* récuse toute interférence entre la morale et le savoir, tandis que la philosophie issue du marxisme répond d'une préoccupation similaire mais cette fois en l'appliquant à ce qui dissocie la théorie de la pratique. Que l'on clame la nécessité de son projet (De Tracy *et al.*) ou qu'on le reprenne sans la lettre (Hegel/Marx), l'idéologie se révèle indissociable d'une pratique *in extenso* de la critique. Que cet impératif ait suscité encore jusqu'à tout récemment la visée d'une théorie critique (Adorno, Horkheimer, Habermas) capable de poursuivre le pari de l'illumination progressive en maintenant l'ambition de la modernité signifie peut-être que l'idéologie continue d'opérer en dépit des objections que l'on profère contre son épanouissement (Ricoeur, 1984, 137). Nonobstant les modalités de sa reprise ou de sa relance, les discours qui en revendiquent la fin proposent, avec la destitution du sens critique, l'impertinence de tenir compte de l'intérêt et de son expression, les rapports de force, dans la construction des représentations.

Du côté de l'*humanisme libéral*, les théories de Bell (1965) et d'Aron (1968) énoncent précisément, au milieu des années cinquante, les termes d'une reformulation de l'interface entre la connaissance et l'intérêt. L'initiative se veut, de part et d'autre, tributaire d'une même volonté de réappropriation des conditions de la distinction entre le savoir et la politique. Loin des élucubrations abstraites dont leur pensée est la dénonciation, ils mettent tous deux en place les arguments d'un

néo-réalisme, caractéristique au demeurant des proclamations de la fin de l'idéologie, du moins dans le schéma de l'humanisme libéral. Leur raisonnement ne quitte pas l'ordre du constat si l'on se fie aux prétentions qui s'y rattachent : la société est devenue trop complexe pour être livrée aux emportements et aux passions des « terribles simplificateurs » (Bell, 1965, 405) que sont les idéologues. Par contre, le procès de rationalisation de la vie collective semble avoir atteint un tel degré de sophistication qu'il laisse d'ores et déjà entrevoir la possibilité de construire une représentation de soi qui puisse ne plus s'avérer opposable à celle d'autrui. L'ère de la réconciliation sonne non pas tellement par l'épuisement des adversaires d'antan, mais surtout parce [207] que la finalité de l'idéologie occasionne une impasse, *a dead end* (Bell, 1965, 393). Pour sortir des apories de la métaphysique et des querelles qu'elles génèrent, il s'impose, dans l'optique qu'ils dégagent, de se reporter à la rationalité technico-administrative qui semble former le lot de la civilisation occidentale.

À l'objectivisme du modèle des sciences naturelles qui exerça une influence considérable sur la philosophie du XIX^e siècle succède désormais le culte de la raison pratique orienté vers la rationalité et l'efficacité de son application. S'il ne s'agit plus d'investir des prophètes pour un monde meilleur — « le prêtre ayant été à la religion ce que l'intellectuel fut pour l'idéologie » (Bell, 1965, 394), un consensus minimal peut néanmoins se révéler possible pour instruire les rapports interlocutifs. Cette commensurabilité universelle de tous les discours ne saurait être produite que par la dépolitisation des savoirs, par le repliement sur un *modèle* (le pluralisme de la démocratie libérale) capable d'inclure toutes les *modalités* (les oppositions de perspective). Autrement dit, la fin de l'idéologie, dans sa version libérale, fonctionne à partir de la prémisse d'une coïncidence entre les médiations et les représentations. Il en ressort cette idée que les problèmes peuvent s'y traiter par la science plutôt que par l'idéologie, les positions s'expliquer par une conscience sociologique et non par des anticipations de nature utopique.

La déchéance de la critique et l'ignorance de l'intérêt deviennent ainsi les révélateurs d'une adhésion au lexique de l'ordre établi. Ce conformisme suppose que le travail de déchiffrement des apparences perd tout bien-fondé, dès lors que le rapport à soi, en tant qu'entité collective (la société, la nation ou la civilisation postindustrielle, etc.),

ne se construit plus à partir d'un idéal de rattrapage de la conscience avec elle-même. La conviction de vivre ce qu'il y a de mieux à croire pour tout le monde saborde le pouvoir de corrosion de la dissidence et contribue à reléguer son rôle à une sous-catégorie du système en vigueur selon les postulats du fonctionnalisme le plus conservateur. Le doute sur soi, sur ce que l'on est autant que sur ce que l'on fait, surgit comme une option interne à la communauté. Il tient alors d'une orientation que le pluralisme a pour effet de réguler à travers le [208] consensus pré-critique qui le supporte. Le fondement de ce langage, c'est que la règle se fait immanente à son champ d'application. La seule relation que l'on peut envisager avec elle consiste à la faire sienne, à l'intégrer comme si elle subsumait toutes les possibilités du devenir. Son existence exclut *de facto* le désaveu des croyances instituées. Parce qu'elles apparaissent comme l'horizon implicite du monde lui-même, les thèses libérales de la fin de l'idéologie reviennent, en pratique, à accomplir une incarnation « par le haut » au phénomène observé. Il s'agit donc moins d'anéantir toutes les utopies que de prétendre avoir réalisé celle qui correspond au modèle libéral.

La priorité ontologique d'une éthique de l'assentiment ne culmine nullement sur un neutralisme axiologique. Même dans les versions les plus récentes de la philosophie continentale américaine sur lesquelles il conviendra de se pencher brièvement plus loin, le pragmatisme invoque parfois le congédiement de toute abstraction théorique, comme si le souci du concret était automatiquement le gage de la libération du préjudice au sens baconien de l'expression. Kleinberg (1973, 15) soutient plutôt que l'interprétation défendue par les apologistes de la fin de l'idéologie équivaut à faire reconnaître comme un état de nature la lecture idéologique de ceux qui la préconisent. Si l'on suit cette ligne d'argumentation, force est de constater que leur discours ne quitte guère la stricte obédience à l'orthodoxie de la modernité. Bell et Aron assument tacitement le postulat selon lequel l'autodétermination de soi dans le monde doit s'exercer par le « reflet » entre l'observateur dans l'observé, entre l'intériorité du regard et de l'extériorité de la règle qu'il permet d'extraire. Or, cette prise de position repose sur une réclamation de l'avantage argumentatif : « Mon point de vue est scientifique, le vôtre demeure encore idéologique. » Elle emporte la même présomption que la thématization de la fin de l'histoire chez Hegel/Kojève : une médiation dont le triomphe engendre, par sa dis-

parition dans l'énonciation, le dessein d'une correspondance absolue. Il convient d'y voir, en somme, une procédure de nomination parmi d'autres qui implique, au plan de la *méthode*, la préséance d'un principe de reconnaissance et, au plan du *contenu*, l'hégémonie d'un système de valeurs.

[209] La sélection d'un idiome préférentiel ne se traduit pas seulement par la négation des rapports de force. Toute recherche d'une solidarité à son sujet passe, au surplus, par la destitution des vocabulaires concurrentiels. Le confinement de ces derniers à la péjorativité les renvoie tous dos à dos, à une naïveté philosophique autant qu'à la ruse sophistique des prestations de la rhétorique. Bell (1965, 406) : « Si la fin de l'idéologie a un sens quelconque, c'est de lancer un appel à la fin de la rhétorique. » Il serait peut-être tentant de considérer qu'une déclaration de cet ordre ne comporte qu'une incidence historiographique dans le contexte de la fin du ^{xx}e siècle. Les interpellations de Bell et d'Aron datent déjà de quelques décennies et plusieurs sembleront enclines à dire que leurs préoccupations ne rendent en rien l'acuité des enjeux contemporains. Toutefois, le traitement de leur point de vue n'est approprié, en l'occurrence de ce propos, que par l'examen qu'il invite à effectuer des formes d'interprétation qui s'y jouent et dont toutes les dimensions peuvent, à titre de postulat, être retrouvées dans les débats philosophiques les plus actuels et que l'on n'associe certes plus à l'idéologie.

Même un Jürgen Habermas pour qui la relation entre la connaissance et l'intérêt semble être une donnée indépassable de toute élaboration philosophique (1976) finit par évoquer la plausibilité d'aménager une condition interlocutive dans laquelle la rhétorique comme stratégie de persuasion n'aurait plus aucune place. Larrain (1989, 109) observe, du reste, que sa définition de l'idéologie ressemble fortement à la problématique de la rationalisation freudienne dans la mesure où elle transposerait au niveau collectif un processus homologue à celui de la psychologie de l'individu. Néanmoins, il souligne l'existence, chez lui, d'un lien entre l'idéologie, la communication déformée et la fausseté des consensus qui ne résultent pas d'un discours universalisé par les vertus de la transparence. Si l'on pouvait croire que la sortie de l'idéologie était inconcevable dans le schéma habermasien eu égard à l'intrication de la connaissance et de l'intérêt, Larrain (1989, 111) démontre, à juste titre sans doute, que la théorie

de la performance communicationnelle ne fournit qu'un autre nom pour un vieil idéal : celui de la fin des idéologies, observation qu'il inscrit nommément dans la suite de la critique que Mandel (1975, 500-508) adresse à [210] Habermas. O'Sullivan (1989, 194) renchérit en soutenant qu'un tel point de vue ne constitue qu'une nouvelle manière de penser l'émergence d'une « volonté générale » à la Rousseau ou de reproduire la vision kantienne d'une concorde générale. Pour sa part, Thompson (1984, 300) se fait encore plus incisif en assimilant la démarche du philosophe de la communication « aux conceptions totalisantes de la culture bourgeoise du XVIII^e siècle » selon lesquelles tout ce qui ne se révèle pas total ne peut être que déficient.

L'efficacité de l'idéologie s'optimalise donc avec sa récusation. Pareille proposition n'a rien d'une *veritas aeterna*. Elle découle plutôt d'une prise en compte des différents moments de l'évolution de la notion dans son application historique. Le réalisme politico-républicain de Napoléon, la critique scientifique de Marx et le plaidoyer pour la démocratie libérale de Bell et d'Aron ne mettent en scène, dès l'abord, que l'irréductibilité dans la compréhension et dans les intentions, présumons-le, qui président à l'imagination de la société. Sauf que ces trois réactions à l'idéalisme idéologique paraissent unies, malgré leurs différences de formes et leur appartenance à des époques distinctes, au désir de s'arroger le privilège de l'*explication immanente*. Elles assoient la connaissance sur la possibilité de son autonomie. Le postulat le doit sans cesse aux enseignements de la pratique et à l'arrachement inlassable aux sollicitations de la doctrine. Il est d'autant plus paradoxal que les variations de l'objectivisme qui s'y déploie représentent toutes des recherches de la politique idéales ! D'autres libéraux devançant ou reprennent le langage de Bell et d'Aron. Hayek (1946, 112-113) clame la « fin de la vérité » et des « codes de valeurs *in abstracto* ». Popper (1979, 139-163) dénonce le platonisme historiciste et les ennemis de la société ouverte. Ellul (1969, 273) pourfend la nécessité des ambitions révolutionnaires. Talmon (1966, 227) critique toute hypostase d'un « principe social unique » et l'écartement de la « diversité de l'expérience humaine et des réalités historiques ». Non sans susciter un certain étonnement, le conservatisme libéral emporte, dans la plupart de ses variantes, le même résultat par le rejet de la rhétorique que ceux qui, à l'autre extrémité du pendule, en font le *modus operandi* de toute description de la réalité et de la vérité sur le monde.

**IMMANENCE DE L'AUTRE
ET SCEPTICISME NIHILISTE :
LE NÉO-PRAGMATISME ANGLO-SAXON**

[Retour à la table des matières](#)

[211] La réconciliation avec soi par la transparence de la perception n'est pas le seul mode d'accomplissement de la fin de l'idéologie. Le *scepticisme nihiliste* comme celui des néo-pragmatistes anglo-saxons (Fish, Knapp et Michaels, Rorty, etc.) débouche sur la même conclusion en misant sur des présuppositions radicalement opposées. Au lieu de battre en brèche une à une toutes les dérogations à l'essence des phénomènes, ils récusent toute intention de résistance à la logique de l'intérêt. Dès lors que nul ne peut s'affranchir de son monde pour le regarder autrement, à quoi sert la quête du point de vue de Sirius ? En d'autres termes, la prégnance des valeurs ne saurait jamais être entamée par une transcendance quelconque ; il devient inutile d'essayer de concevoir une assise argumentative pour se libérer des catégories ambiantes. Le principe de la *justification immanente* lie les uns et les autres à la poursuite de l'intérêt, précisément à la subordination politique de la philosophie. Il ne permet donc plus de hiérarchiser les explications comme chez Bell et Aron, mais simplement de statuer sur leur efficacité. L'hétéronomie de la connaissance vis-à-vis les interprétations dominantes témoigne, dans cette optique, de l'impuissance du doute sur soi, la normativité subjuguant toujours les initiatives du questionnement, tantôt par une morale naturelle (Fish, 1989), tantôt par un constructivisme ultra relativiste (Rorty, 1989, 1990, 1994).

MacIntyre (1971, VIII) remarquait, il y a quelque temps déjà, que la philosophie anglo-saxonne a contribué, d'une façon qu'il qualifiait de « marquante », au sous-développement de la critique à l'égard des concepts et des valeurs idéologiques. Alors qu'il lançait, avant Kleinberg (1973), que la « croyance à la fin de l'idéologie cache elle-même une idéologie qui n'en est pas moins une parce que non reconnue » (1971, VIII), son analyse mettait en garde contre une tendance à reproduire des formes de pensée semblables à celles que l'on cherche à

honnir. Norris (1991, 1-40) a repris cette observation en l'exemplifiant par une étude [212] des discours postmodernistes sur la guerre du Golfe. Son exposé part d'un constat, sinon d'une indignation : il est tout à fait déplorable, note-t-il, que les théories néo-pragmatistes qui passent aujourd'hui pour être philosophiquement subversives soient simultanément incapables de sortir du conformisme et du consensualisme dans leur « compte rendu de la connaissance, de la vérité et de la réalité » (1991, 1). La question qu'il pose est la suivante : comment peut-on se satisfaire de la rhétorique officielle, des représentations dominantes, voire de la légitimité dont se targuent ceux qui ont les moyens de contrôler les informations (le Pentagone, la Maison-Blanche, CNN, etc.) et la désinformation mise en œuvre le cas échéant pour domestiquer l'opinion publique ? Pour utiliser les catégories proposées précédemment, ne serait-il pas opportun de tenter de *connaître mieux* et de *penser autrement* qu'en fonction des lieux communs ? En somme, une certaine familiarité avec pareil événement n'est-elle pas suspecte ?

Le système philosophique de l'antiphilosophie, le discours théorique de la non-théorie, paraît ici acculé à ses propres écueils. Ne vouloir être et savoir rien d'autre que les imputations de ceux qui disposent des instruments pour les imposer incite à admettre la justice des forts tout en refusant de s'interroger sur la faiblesse des faibles. Le cynisme guette l'effort de désenchantement, parfois le récupère. Norris montre que cette éventualité est le destin du néo-pragmatisme, dès lors que le nivellement de la différence entre la vérité et la non-vérité, entre la manipulation et l'authenticité s'appuie sur une mise à distance de la métaphysique (philosophique) et du salut (politique). Les propositions qu'il (1991, 2) vitupère chez les justificateurs postmodernistes de la *Realpolitik* sont celles-ci : *a* / « l'opposition à la guerre du Golfe est inutile », parce que la majorité est d'accord avec l'intervention des alliés ; *b* / la dissidence elle-même ne fait appel qu'aux fondements de la « communauté des croyances » ; *c* / l'objection ne sort pas des procédures coutumières de production du consensus ; *d* / Aucune lumière ultime sur ce conflit ne saurait émerger d'une résistance à la solidarité argumentative.

Deux périls menacent les thèses adoptées dans cette controverse entre les supporteurs par défaut du langage dominant et leurs adversaires[213]saires parmi lesquels figurent Norris et ses inspirateurs dont

Eagleton (1991). Le premier est inhérent à la règle issue de la rencontre entre le libéralisme américain et le scepticisme nihiliste. Il consiste, on l'a vu, à faire s'équivaloir, au nom de la renonciation à tout dépassement, la fin de l'idéologie et la justification de l'*imperium americana*, comme si l'efficacité de la morale s'éteignait par le simple fait de ne plus en définir d'autre que celle qui prévaut. Au surplus, il convient de se demander quelle peut bien être l'utilité de la fameuse « conversation culturelle de l'humanité » (Rorty) quand il ne reste plus personne de vraiment différent avec qui converser ? Quant à lui, Norris (1991, 5) soumet l'opportunité de se dire démocrate à un soupçon : pourquoi cette identification serait-elle souhaitable lorsque l'on voit que ceux qui la défendent n'ont concurremment aucun souci de comprendre si le consensus est forgé par l'exaction ou par l'intégrité des interlocuteurs ?

Le second danger se manifeste avec la résurgence d'une théorie critique qui réserve toujours au travail de déchiffrement la possibilité de recomposer une conscience du désirable par l'opposition d'une vérité à une non-vérité. Or, la dénonciation de l'intérêt se révèle elle-même intéressée, puisqu'elle revient à conférer l'innocence interprétative à tout ce qui peut résister à la rhétorique en vigueur et à un relativisme annihilant la distinction entre le bien et le mal. Que le néo-pragmatisme conforte les allégations du gouvernement américain ne procure certes pas un *argument* philosophique pour en contrer le projet. On ne quitte effectivement pas la logique de la dénégation d'une moralisation par une autre. Prétendre que la vérité est interne à la désignation de la réalité selon le credo de ceux dont le scepticisme ne s'adresse qu'au changement ou inférer qu'elle lui est extérieure, dans les deux occurrences, la suggestion vise encore à fonder un territoire exemplaire pour pouvoir loger confortablement les certitudes. Le choix qui subsiste ne départage les options qu'entre une *morale de l'immanence* et une *morale de la réconciliation*. La problématisation du sujet comporte un cran d'arrêt par l'évocation de l'utopie du présent ou de la promesse du futur. Le développement de la pensée célèbre ou anticipe l'achèvement de ses médiations. Norris prouve aussi, par les fondements qu'il retient, que la fin de l'idéologie n'a pas eu lieu. Néanmoins, son discours critique l'identification (politique) au phénomène observé et montre qu'elle ne garantit ni l'amoralisme de l'objectivité, ni l'évitement d'une métaphysique. De plus, il ensei-

gne que l'irrespect des institutions ne facilite nullement une dissipation de l'intérêt qui puisse déjouer les difficultés qu'on lui attribue.

L'exercice du doute ne suffit donc pas à lui seul pour contrecarrer l'idéologie. La fin de celle-ci ne semble envisageable, d'ailleurs, qu'à deux conditions. D'une part, elle n'advierait nécessairement qu'à la suite de l'autonomisation du savoir par rapport à la morale (*mode kantien*). Suivant ce scénario, l'épuration de l'intérêt s'obtient au terme d'un déploiement extraordinaire de la critique et d'une révélation des fondements pour mettre en évidence la Raison à l'encontre de son contraire. D'autre part, l'échec de l'idéologie serait, en définitive, consommé si l'on réussissait à établir l'impraticabilité de la théorie (et des représentations en général) dans les faits. L'incapacité d'objectiver un discours dans la réalité nourrit, dans ce modèle, le scepticisme vis-à-vis tout ce dont le concret ne répond pas (*mode hégélien*). La différence de ces deux visions résume l'opposition de Hegel à l'idéalisme transcendantal de Kant, le premier reprochant au second de placer l'idée trop loin des exigences de sa réalisation empirique. À l'inverse, elle dépeint la ligne de traverse unissant Marx à Hegel, celui-là (1982, 1080-1082) notant, dans *L'idéologie allemande*, que la théorie condense, à chaque époque, les idées de la classe dominante, c'est-à-dire les illusions qui les supportent.

Le néo-pragmatisme anglo-saxon, en particulier celui dont Rorty est le chef de file, renouvelle, à l'examen, l'idéologie de la fin de l'idéologie par la modernisation du subjectivisme hégélien. À l'instar de celui-ci, il intègre la spéculation dans la pratique par l'absorption de la justification dans la rhétorique. Concédant à l'omnipuissance des mots, il peut alors confondre la description de la réalité et la saisie de la vérité, soustraire le relativisme à l'emprise de l'intérêt en disant simplement que tout en procède, ce qui dispense du labeur de chercher à en identifier les manifestations. Par la grâce de l'équation entre la perception et le fait, il perpétue ainsi l'hégélianisme en naturalisant le sujet dans le contexte de son objectivation : Résultat : l'émergence d'une [215] « *Volksgeist* sans esprit », pourrait-on ironiser. Toutefois, le rapport au réel, mieux à la contingence préserve les fonctions caractéristiques de l'espace mental : il signifie, il persuade, il accueille toutes les lectures, il offre à celui qui le développe un discours clair dont la portée reste cependant discutable. La détermination locale dont il se réclame semble *prima facie* déloger toute métaphysique de

l'universalité, même si l'on peut prétendre, par contre, qu'il n'en rend que plus subtiles les manifestations. En effet, l'herméneutique rortienne, par exemple, se réduit en définissant culturellement la conception du pluralisme et les conditions de son exercice, fût-ce au nom des valeurs (libérales) de la tolérance et de la diversité. Autrement dit, l'interprétation s'exerce dans un cadre qui ne serait plus lui-même ultimement interprétatif. De cette manière, l'antifondamentalisme culmine sur la prescription d'un *modèle* qui ne dispenserait encore une fois que la liberté de ses *modalités*. L'argumentation de Fish (1989, 29-31) dévoile ce piège du scepticisme nihiliste et souligne que l'on ne peut en sortir que par une radicalisation sans partage de l'irréductible souveraineté de la pratique.

L'antiformalisme de Fish ne vise rien de moins que la liquidation de la pertinence de devoir élucider le rapport entre l'idée et le monde. La dotation d'une structure intellectuelle pour camper l'antifondamentalisme dans un lieu neutre est elle-même, selon lui, un travail parfaitement inutile. La déconstruction du recours à l'abstraction repose sur une prémisse : la représentation est toujours de trop et son élaboration est invariablement intéressée. La propension à retrancher la compréhension de la référence exclusive au concret n'obéit jamais qu'à des motifs qui ne sont pas, pour Fish, dans les choses, là où tout se détermine. Cette version du néo-pragmatisme se développe sur deux fronts. D'un côté, elle dénigre le principe en le situant comme une préférence parmi tant d'autres et rappelle que la rétention d'une préférence ne s'effectue que par un principe (Fish, 1989, 11). Le relativisme par lequel toutes les doctrines sont reconnues dans une coexistence pacifique et le scepticisme qui jette sur elles un doute irrémédiable se voient donc renvoyés dans une impasse au demeurant similaire : celle de ne favoriser aucune intelligibilité du phénomène. Pire, toutes les constructions de l'esprit ont sans cesse besoin du secours de la force [216] pour parvenir à se faire reconnaître (Fish, 1989, 12). À preuve : considérez, ajoute-t-il, tout ce que l'on fait en leur nom. En somme, la perspective tend à l'invalidation des mécanismes de la réflexivité au profit d'une appréhension immanente de la pratique. En outre, la théorie ne jouit d'aucun privilège, dès lors qu'elle ne s'applique spécifiquement à rien et à tout en général : « La théorie n'a pas de conséquences », note Fish (1989, 14). Elle constitue l'expression la plus formaliste du désir de surmonter l'effervescence

de l'événement. De la croyance, de la morale, de l'idéologie, des valeurs, une seule conclusion possible : « Toute pensée est totalisante en ce que ses incarnations successives livrent toujours un monde pleinement articulé, un monde sans faille et sans zone de non-intelligibilité » (Fish, 1989, 16).

D'un autre côté, l'abandon aux contraintes de la pratique assure, pour Fish, l'*ultima ratio* du savoir que l'on peut détenir sur elle. Ce néo-naturalisme ne plaide guère pour la supériorité d'une thèse contre une autre, mais pour la satisfaction de n'en dégager aucune. L'objectivité n'y est pas simplement une méthode de compréhension comme chez Nagel (1986, 4), mais l'horizon de toute existence. Fish pousse l'objectivation jusqu'à l'effacement de la vision sur l'objet, de façon à ce que rien ne devienne extérieur à celui-ci. Dans la foulée de cette lecture, la familiarité, comme résultat de la connaissance, s'obtient par la suspension du jugement et de la représentation conceptuelle. L'essentialisme ne s'annoncera plus par le recours à un *eidos* de référence dont la règle découlait naguère d'une conscience capable de se la donner. Il surgira désormais par le contraire : une sorte d'« ontologie négative » de la subjectivité, un platonisme du néant qui pèse comme une fatalité. Deux axiomes instruisent la description que suggère le néo-pragmatisme fishéen : l'hétérogénéité de soi au monde suppose, de prime abord, qu'il y ait une nature qui ne l'inclut pas ; ensuite, qu'elle échappe à jamais par un décret du destin à toutes les catégories qu'il produit pour la comprendre.

Doing What Comes Naturally (1989) : la prescription de Fish cède à toute une série de difficultés, sinon de contradictions dont la mise en exergue enseigne que la négation de la théorie peut bien ne se révéler qu'un moment de son exercice ou de sa transformation. Non seulement elle reconduit une certaine tradition de l'anti-intellectualisme anglo-saxon (Feyerabend, 1979 ; Thompson, 1980 ; Mitchell, 1985) et de l'empirisme tous azimuts, mais elle recourt à une procédure *argumentative* pour montrer l'inanité de l'argumentation. Crewe (1985, 54) relève l'aporie et signale, sur un fond d'ironie, que ce néo-pragmatisme présente le degré le plus achevé de la théorie critique, une variation récente du souci de conjurer l'intérêt. Il paraît raisonnable, en conséquence, d'interroger le statut d'un langage qui réduit tout discours à la rhétorique en se demandant si la même observation ne peut pas lui être retournée, puisqu'elle repose

sur la prétention de correspondre mieux que les autres à la pratique. L'autoréfutation menace directement les propositions de Fish. Rosmarin (1985, 80) ne voit dans l'antithéoricisme qu'une « manière particulière de faire de la théorie », constat qu'il effectue à la suite de son examen de la version qu'en proposent Knapp et Michaels (1985, 11-30) dans leur réquisitoire contre l'hégémonie du concept. Crewe (1985, 54) stipule qu'une telle visée est elle-même « au service d'une idéologie émergente » pour des locuteurs en quête du dernier mot.

Le scepticisme sur toutes les représentations ne signifie donc nullement que la progression du doute est pour autant garantie, ni même favorisée. La conclusion provisoire à laquelle invitent les propos précédents incline, en effet, à suggérer que l'espace intellectuel de la modernité commence paradoxalement à se rétrécir au milieu du XIX^e siècle à cette époque où ses manifestations empiriques entrent en phase d'accélération (mondialisation de l'Europe, élargissement des impérialismes, prolifération des États-nations et de l'internationalisation de l'échange capitaliste, etc.). Or, si l'amorce d'un repliement des certitudes philosophiques ne se traduit point par une limitation de leur efficacité pratique, la tendance s'exprime simultanément sur deux tableaux dont la convergence en accroît la signification. Alors que le sujet n'est plus que l'ombre des forces qui le sollicitent en périphérie de lui-même, l'inquiétude passe également par une suspicion sur l'évidence des idéaux dont il faut désormais « déchiffrer » les voies d'accomplissement. Toutefois, si Marx, Freud et Nietzsche révèlent le doute et le surmontent par l'idéologie comme instrument [218] d'autodétermination de soi dans l'existence, le milieu du XX^e croit offrir, disions-nous, surtout à travers Bell et Aron, le spectacle d'une mise en veilleuse du dispositif qui permettait de questionner l'ordre établi.

Que l'on se comprenne bien : le doute a toujours existé, la défiance des institutions de même, Socrate en ayant été l'un des modèles peut-être le plus accompli. Et l'idéologie n'est pas non plus le mode anhistorique de sa dissolution ou de sa régulation, mais simplement une forme de convocation de l'indubitable dans l'action collective. L'imminence de sa disparition fut observée tant par les partisans de l'humanisme libéral que par ceux du scepticisme nihiliste, deux courants qui ont tour à tour prophétisé l'avènement d'un vocabulaire final et l'échec de toute pensée consacrée à l'imagination d'une société dif-

férente. Un questionnement dépasse ainsi la diversité de ces deux méthodes d'argumentation : comment réconcilier un rapport de vérité au réel avec l'encadrement de l'intérêt ? La réponse, avons-nous vu, ne saurait être tenue pour acquise, dès lors que chacun d'eux met en opération des schémas consensualistes dont les effets s'avèrent respectivement interchangeables. Les deux Habermas, l'hégélien de la théorie critique et, le second, défenseur de la subordination de l'intérêt à la transparence de la communication, illustrent aussi que la vision d'une fin de l'idéologie fait implicitement partie de toute philosophie dont l'enjeu le doit à la promotion d'une certaine espérance.

Par contre, l'évacuation de l'idéologie implique le développement d'une pensée immanente, ce qui est en soi une activité contradictoire. Elle suppose que l'on fasse surgir un point de vue qui, à strictement parler, n'en serait plus un, mais la chose elle-même. L'impossibilité de son exercice le doit à un dénivellement des statuts : le locuteur y joue donc sur deux tableaux dans la description qu'il propose. En d'autres mots, l'immanence ne peut être énoncée qu'à partir d'une position qui lui est transcendante. En conséquence, sa revendication ne semble donc pas parvenue, dans les débats sur la fin de l'idéologie, à l'élimination de la médiation, de l'intérêt et de la défense d'une représentation privilégiée. Plutôt, c'est la portée de l'idéologie qui change de registre en quittant le régime de la réconciliation. Elle se transfigure en s'intégrant censément aux faits eux-mêmes en regard d'une croyance selon laquelle la proximité aux choses prémunit quiconque contre l'emprise d'une rationalité autoritaire. Au surplus, le repli sur la rhétorique chez plusieurs philosophes contemporains constitue une porte de sortie pour éluder toute réflexion sur l'intérêt. Lorsque l'objet se suffit à lui-même ou que tout semble soumis à la multiplicité équidistante des jeux de langage, la question de chercher à savoir à qui profite le discours ne se pose plus.

Toutefois, les thèses de la postmodernité tenteront de donner l'estocade aux espérances liées à l'idéologie et à l'anticipation de sa fin. Elles vont toutes chercher à parfaire la désactivation des fondements, à déconstruire les figures de leur accomplissement. D'emblée, le traitement de l'intérêt et des enjeux politiques qu'il comporte y est volontiers escamoté en arguant de l'impossibilité d'aligner un savoir sur des *a priori* indiscutables (mode kantien) ou d'épuiser les spéculations conceptuelles en les réalisant dans la contingence historique

(mode hégélien). Désormais, aucune coïncidence entre les médiations et les représentations ne peut être envisagée. On se rappellera que l'humanisme libéral tablait sur une éventualité contraire en assoyant la déchéance de l'idéologie sur la réconciliation avec soi par un système d'idées privilégiées. Le scepticisme nihiliste, celui d'un certain néo-pragmatisme anglo-saxon, véhiculait ces mêmes effets en préconisant l'immanence de l'autre, l'accueil indiscriminé de toutes les pratiques possibles, lesquelles ne sortent jamais de toute façon des représentations en vigueur. L'immanence y était-elle acquise soit par le *sujet* (explication du monde à partir de lui-même), soit par l'*objet* (justification de toutes les vérités en se reportant aux lectures qui le décrivent).

Le postmodernisme présente tous les caractères d'un crépuscule. Il parachève la thématization de la finitude et généralise le scepticisme dont il découle en montrant que ni l'*idée* ni le *monde* ne sont des valeurs sûres. Cette double percée ne s'exerce qu'en limitant le pouvoir de captation de l'esprit sur les choses. En amont, rien ne permet plus de garantir l'évidence et la légitimité des catégories intellectuelles que l'on retient pour bâtir un discours, d'où l'incommensurabilité consécutive des interprétations mises en œuvre. En aval, la déréalisation de la réalité (Ker[220]mode, 1988, 130) jette un doute sur la transparence du champ empirique et condamne à la désuétude le projet de mesurer la vérité par l'adéquation à la matière. Ne subsistent donc que l'hégémonie du langage, que les mots et les « régimes de phrases » (Lyotard), lesquels ne renvoient toujours qu'à eux-mêmes. L'offensive réfute, à première vue, l'idéalisme de Kant et le subjectivisme hégélien, mais aussi les perspectives adverses comme le matérialisme historique de Marx, le positivisme de Comte, le naturalisme de Darwin et le texte social de Balzac et de Zola en littérature. À l'image du crépuscule, elle ne clôt un univers que pour en ouvrir un autre : le glissement correspond à l'abandon de l'idéal moderne de clarté et de précision pour donner prise à l'évanescence des significations, à l'instabilité des configurations sémantiques, en un mot, à l'évocation d'une inconsistance déterminante.

L'objectif de ce propos n'est pas d'examiner le postmodernisme pour lui-même. Il ne s'agit nullement d'en faire un exposé qui, en un trait lapidaire, départage les mérites et les apories des perspectives qui s'en réclament. Encore moins d'y débusquer une pensée scolastique, comme si l'on pouvait subsumer les auteurs qui s'y retrouvent dans un

même ordre de considérations. Loin de l'exhaustivité analytique et de la prétention de tenir compte de toutes les facettes de ce mouvement, il convient plutôt de ne l'aborder que dans son moment d'*acheminement* vers un immanentisme tous azimuts, vers l'idéologie d'un « être-sans-modèle ». Cette compréhension s'avère nécessaire pour que l'on puisse inférer les conditions de la relation et, surtout, de la relativisation entre les points de vue sur l'action collective dans un contexte où la fin de l'idéologie passe pour une assertion irrévocable.

POSTMODERNITÉ : RHÉTORIQUE D'UN SCEPTICISME GÉNÉRALISÉ

[Retour à la table des matières](#)

Les grands indicateurs de la négation font tous partie de la modernité elle-même. Du doute dont on connaît la difficulté de demeurer durablement singulier (Descartes) à la critique sociale de la fin du XVIII^e siècle [221] (les Idéologues), du soupçon sur la conscience (Marx, Freud, Nietzsche) à la méfiance vis-à-vis l'incantation du changement (Bell, Aron, Rorty, Fish), les signes de la résistance aux évidences furent mis en place bien avant que la postmodernité en devînt le pavillon de ralliement. En revanche, s'il faut y voir moins un « tournant radical » (Ruby, 1990, 44) qu'une radicalisation (Ibsch, 1985, 121), l'impulsion qui l'anime est de tirer toutes les conséquences de la difficulté du sujet à déterminer son existence. La singularité qui y prévaut se doit d'être campée en dehors de la grandiloquence des basculements massifs dans une nouvelle époque (Osborne, 1992 ; Varga, 1986, 1 ; Shapiro, 1990, XII) ou de l'attraction vertigineuse du vide (Lipovetsky, 1983). Elle se marque davantage par le bris du lien de confiance qui rattache l'homme moderne à la poursuite d'un idéal. Non pas à une variation de celui-ci en particulier, mais au genre même de quête à laquelle il donne lieu.

La spécificité des discours de la postmodernité réside dans leur manière de reformuler l'interrogation philosophique (Calinescu, 1985, 249) et de lui assigner des tâches inédites. L'optique qu'ils dégagent semble effectivement baliser le questionnement en deux étapes que l'on peut schématiquement reconstruire par le scénario suivant. Dans un premier temps, elle n'innove certes pas par la définition de la natu-

re des *problèmes* qui y sont posés. L'expression de ces derniers a, du reste, des précédents jusque dans l'Antiquité, l'homme apparaissant pour Socrate comme un être inconnu et inachevé, le monde, instable et irréductible à l'énoncé d'une loi avec Héraclite, etc. Cependant, la démarche amorcée par les partisans de la postmodernité consiste à renoncer à l'espoir d'y apporter une *solution* quelconque. Dès lors que l'interdépendance entre les deux termes de la polarité se rompt par l'abandon de l'un d'eux, la conception de leur pertinence doit être amendée en profondeur. Dans un deuxième temps, la notion même de problème ne peut que perdre son caractère de nécessité lorsqu'elle devient saisie dans l'indifférence à toute solution. En somme, il n'y a plus de problème à ne pas être ce que l'on voudrait, ni à ne pas vouloir être autrement, tout simplement parce que l'on rejette les exercices de spéculation ontologique (qu'est-ce que l'être ?) et les impératifs de la morale sociale qui en découle (qu'est-ce que l'on devrait être ?).

[222] La prise de congé de toute prescription au profit d'une relation descriptive avec le monde correspond exactement au désaveu de la tragédie. Les discours de la déploration à la Sieyès et à la Marx ne suscitent plus l'intérêt qu'ils revêtirent naguère. L'amour du genre tragique prouve, Nietzsche l'avait d'ailleurs observé, un optimisme initial, une inclination à croire que le déroulement des choses eût dû se révéler sous un jour meilleur. Il s'ensuit qu'en voulant défaire jusqu'au souci de cette possibilité, le postmodernisme liquide en quelque sorte, par un effacement des frontières (Kellner, 1988, 242 ; Schrift, 1990, 102 ; Kermode, 1988, 130) ou par ce que Lash (1988, 312) reconnaît comme une « dé-différenciation », tous les marqueurs dans l'environnement desquels les oppositions prirent appui. Résultat : l'entreprise de dissolution estompe, sur un mode graduel mais décisif, les assises de la démarcation entre l'identité et l'altérité, entre la raison et la non-vérité.

La désignation de soi et de l'autre n'était possible que par le recours à un fondement. Le régime de l'autoréférentialité fut celui qui marqua la modernité. Il mit l'accent sur cette capacité du sujet de tout ramener à lui-même, constituant ainsi, à l'image des dieux, l'instance de régulation ultime de l'univers. Farrell (1994, 250) affirme que l'autoconcession d'un tel statut favorisa l'inhibition des déterminations non subjectives du monde lui-même. Celui-ci ne put rien représenter, note-t-il, tant qu'il fut suspendu à la métaphysique comme

principe de signification. Son raisonnement laisse entendre qu'il eût mieux fallu désespérer plus tôt de la transcendance pour que l'éclosion des causalités se déploie. Néanmoins, si l'on excepte le néo-réalisme dans l'argumentation de Farrell et sa propension à suivre Davidson en admettant qu'il faut conserver un « sens robuste » (1994, 247) de l'objectivité, la proposition recoupe ici plusieurs aspects de la pensée postmoderne : dénégation des réifications de l'humanisme, de l'anthropomorphisme, de la procédure de réflexivité qui fonde sur soi la définition du point de vue de Sirius, etc. Les implications du refus de la modernité passent toutes par un désenclavement de l'intimité ou des prérogatives du « dedans » en vertu desquelles l'odyssée du sujet se fit par la revendication de ses propriétés et de sa signature sur toute situation.

[223] La décentration consécutive n'aura virtuellement plus de limite. Une fois que l'on admet la nécessité de s'engager dans la pente de l'antifondamentalisme et que l'on pose son projet comme un défi permanent, aucune certitude ne paraît pouvoir résister dans l'ordre des représentations. Il y subsiste vraisemblablement toujours un dieu caché, des traces d'une dernière instance dont il faut dénoncer l'accointance, évidemment suspecte, avec un garant quelconque. Rien ne restreint la possibilité de cette ambition. Aussi, le postmodernisme se révèle-t-il, au premier coup d'œil, caractérisé par un scepticisme irréductible et par l'humilité des vérités. Un scepticisme qui ne serait nullement subordonné à la visée d'une réconciliation avec soi-même ; une humilité ne militant que pour accueillir le souci des marges (Derrida, 1972a ; Harper, 1994), pour bâtir une culture de la multiplicité (Connor, 1989 ; Kearney, 1988).

Le renversement dont procède une telle préoccupation emporte la proposition selon laquelle nul ne peut dorénavant prétendre construire une *familiarité* avec quoi que ce soit, sauf avec le discours : tout est étranger, construit. Le monde ? Inaccessible. Le concept ? Futile. Le sujet ? Englouti avec l'omniscience du narrateur. Les déclinaisons mènent toutes à l'évocation d'un labyrinthe ou à la glorification néo-nietzschéenne du chaos. Il ne s'agit donc plus de consolider le *déchiffrage* de la conscience en la présumant capable de désenfouir un sens derrière les apparences. Ni foi à célébrer, ni loi à stipuler, la neutralisation de tous les présupposés ne laisse que les ondoiements infinis de la surface des choses. L'effet domino bouscule tout : plus de

sujet (auteur), plus de projet (modernité) ; plus de pertinence de *devenir plus* (l'histoire), plus d'espérance de *connaître mieux* (la familiarité). Les quatre piliers de l'idéologie s'effondrent avec leur charge de croyances.

Le constat d'échec accuse, au premier chef, le pouvoir de la volonté et les ruses de la raison. Sa proclamation vise la certitude rattachée à la modernité de voir une instance de détermination dans ces deux volets de la subjectivité. Elle signe, en effet, tout un réquisitoire d'incapacités : à décrire objectivement la réalité sans y être subjectivement (Rorty) ; à dégager une compréhension axiologiquement neutre de la normalité et de la déviance (Foucault) ; à rendre compte de la [224] fonction de l'écriture comme spécification de la présence (Derrida) ; à verser un discours au compte de la légitimité universelle (Lyotard) ; à fonder la suprématie de la vision « ocularocentriste » de l'univers (Levin) ; à identifier la vérité et la vraisemblance (Baudrillard) et ainsi de suite. La liste eût pu être prolongée *ad nauseam*. Malgré l'hétérogénéité des thèses qui sont associées à la bannière de la postmodernité, une convergence minimale s'insinue : celle d'investir la dignité du « non », de réhabiliter la parole brisée par les excès de cohérence, dit-on, des idéologies et du logocentrisme occidental, porteurs qu'ils furent du désir de totalité et de ses avatars. Cette prédilection pour une entreprise de négation ne procède pas par la conceptualisation d'une option de remplacement aux espérances de la modernité (Parusnikova, 1993, 1), encore que Vattimo (1987, 18) en décrit l'esprit comme une « chance positive ».

S'il y avait une cohésion philosophique que l'on puisse qualifier de manière non équivoque par le postmodernisme, un phénomène qui en démontre les manifestations irréductiblement à toute observation divergente, le mouvement se contredirait, car il trahirait son idéal de dispersion. L'ambivalence, voire l'ambiguïté, semble plutôt le lot de son inspiration (Larochelle, 1993). D'abord, il est étonnant de constater que les postmodernistes exaltent la différence et situent la multiplicité comme un constat empirique au moment même où la stéréotypie des individus n'a probablement jamais été aussi forte à l'échelle mondiale. Ensuite, plus cruciale que l'argumentation sur les faits que l'on peut toujours découper au demeurant selon le besoin des circonstances, la signification qu'il faut attribuer à cette pensée ne le doit moins à la description d'un complexe d'événements chronologiquement pos-

térieurs à la modernité qu'à une attitude de « résistance » (cf. Lyotard et Larochelle, 1992) à l'idéologie de celle-ci. Toutefois, l'éclatement des régimes de discours ou des « jeux de langage » (Wittgenstein) s'inscrit dans un projet de « dissémination » (Derrida) qui présente cependant quelques difficultés d'ordre logique.

L'impossible unification des perspectives contient en elle-même une certaine systématisation interprétative qui dépend, à l'instar du néo-pragmatisme de Fish, d'une abdication théorique comme stratégie [225] d'évolution de la théorie. L'utilisation d'un prédicat qualitatif unique pour rendre le foisonnement d'une diversité intraduisible condamne d'emblée à la circularité. Elle suppose, en nommant l'innommable, que la dénomination de postmodernisme puise en elle-même les normes, sinon la légitimité métadiscursive pour jauger l'incommensurable. La constitution de cette catégorie englobante devient un vecteur du principe de l'autoréférentialité (Reimer, 1989, 111) : elle enserme les différences dans une description qui échappe aux différences. La notion de postmodernité se fait juge et partie dans sa propre cause, ce qui correspond aux doléances que ses défenseurs ont souvent adressées contre la suffisance d'une raison ne répondant que d'elle-même. Dans cette veine, Farrell (1994, 250) soutient que le postmodernisme finit par remembrer les grands axes de la philosophie qu'il sert à combattre. Selon lui, les visions qui s'y déploient récupèrent, en fin de compte, une position de démiurge dont la prévalence se compare à celle que le sujet tint au sortir de la période médiévale, l'espace empirique n'y étant alors que le point de chute d'un tiers symbolisant. Sauf que le récipiendaire du titre ne s'appelle plus l'individu. Le privilège s'exerce, dit-il, par les nouvelles puissances occultes que sont les actes herméneutiques, les pratiques culturelles, l'équilégitimité de tous les regards sur le monde, autant d'expressions d'une hypersubjectivité signifiant que la tutelle des dieux, plutôt du polythéisme, a changé de figure et de régime de procuration.

Si l'on extrapole le raisonnement de Farrell hormis le substantiisme qui guide manifestement son renvoi à l'ordre des choses, la postmodernité apparaît comme le cumul de deux forces dont la coexistence ne saurait être harmonieuse. Un penchant vers le *subjectivisme* (tout est interprétation) rivalise avec un *objectivisme* informulé (l'incrédulité vis-à-vis les métarécits). Une tendance, la première, suggère que c'est encore au niveau de l'interprétant que tout

se joue. Bien que le discours de celui-ci ne soit pas fixé d'avance par un dispositif de production de la vérité, la multiplication de ses possibilités d'expression, par le perspectivisme néo-nietzschéen notamment, revient moins à destituer le sujet qu'à diversifier ses foyers de rayonnement. La décentration de l'anthropomorphisme signifierait plutôt, dans une telle optique, [226] la prolifération des centres à partir desquels les révélations peuvent se produire. Cette implication minimale du relativisme est elle-même démentie par un Todorov (1986, 74) pour qui la déconstruction, par exemple, comporte autant un scepticisme (suspension de la connaissance, du jugement et de la vérité) qu'un dogmatisme (on sait ce que disent tous les textes : rien). Par ailleurs, pour peu que l'on suive la piste ouverte par l'émondage des ramifications de la modernité, une variation contraire semble émerger. Un objectivisme se recompose effectivement à travers la désignation du caractère péjoratif des représentations. La méfiance à l'égard des récits, le congédiement des grandes idées deviennent perçus comme une action libératrice. Que reste-t-il après l'épuration des référents ? Janicaud (1985, 219-220) remarque que Lyotard n'inclut pas, de façon bizarre et significative, le positivisme dans les récits, observation judicieuse, puisque l'auteur de *L'inhumain* (1988, 13) devait en réclamer l'inspiration.

Subjectivisme et objectivisme : ces deux tentations du postmodernisme se traduisent en autant de versions différentes pour aborder sa conceptualisation. Le déploiement auquel elles donnent prise constitue en même temps une réponse à la déroute des fondements du structuralisme (les modèles invariants) et du marxisme (la référence extralinguistique à l'évidence des pratiques sociales). Pour Callinicos (1985, 86-88), le contournement des écueils propres à chacune de ces théories s'effectue généralement en empruntant deux avenues irréductibles l'une à l'autre : le « *textualisme* » selon le mot de Rorty et le *pragmatisme*. La première option s'insère dans la descendance directe de la philosophie allemande dont les postmodernistes perpétuent l'influence en s'appuyant sur le discours et non plus sur la toute-puissance de la raison. L'échec du réalisme consommerait ainsi le triomphe du langage et le contournement des pièges de l'idéalisme. Aucune formule n'en exprimera mieux l'esprit que celle de Derrida : « Il n'y a pas de hors-texte. » L'enjeu du textualisme se définit par la conscience aiguë de l'importance du vocabulaire et du dispositif de

l'énonciation. Au lieu d'y repérer une fonctionnalité simplement instrumentale de la communication, donc de révélation d'un sens en attente de sa mise à nue, les protagonistes de cette école s'en reportent à l'hégémonie de la [227] rhétorique et du mode narratif, bref à l'idée que les mots et les phrases sont finalisés sur eux-mêmes.

Le textualisme contribue à l'établissement d'un nouveau paradigme en philosophie : celui de la primauté du genre littéraire. Associant la raison à un récit parmi d'autres, la totalité à la configuration spécifique d'un jeu de langage aux incidences toujours partielles, la traduction (et son idéal de correspondance) à une entreprise transcendante, le discours qui se forge sur cette base invite à entretenir un amoralisme sur tous les fronts. Suivant l'analyse que Callinicos (1985, 99) en fait, il conjugue, en particulier chez Lyotard, une volonté de ne pas absolutiser le statu quo (cet exercice de langage qui, en vertu de la « paralogie », n'en épuise pas les modalités) et le désengagement de toute intervention politique (cette illusion liée à l'émancipation humaine). Or, quand la réalité ne dispose plus d'une assise solide (par l'omniconstructivisme), que l'idée perd la capacité propulsive qu'on lui reconnaissait (par le désenchantement) et que les distinctions intradiscursives ne se distribuent plus selon la découpe des propositions péjoratives et mélioratives, plus rien ne s'oppose à ce que tout soit assimilé à la rhétorique.

Farrell (1994, 253) : « Il est typique de la pensée postmoderne de supposer qu'une fois que nous voyons que nous ne pouvons pas atteindre une pure objectivité non altérée par un biais quelconque, nous devons assumer que la formation des croyances est simplement une question de rhétorique et de pouvoir. » En outre, cet auteur (1994, 246) affirme que la conséquence du textualisme est moins de désubstantialiser la réalité et les croyances que d'élargir la notion de texte jusqu'à permettre leur inclusion dans le champ sémantique qu'elle définit. Pareil argument peut tout aussi bien être appliqué à l'examen du commentaire de Farrell. L'extension qu'il confère à la catégorie de réalité en fonction de l'objectivisme qui la supporte met en scène des *a priori* qui ne font que supplanter sans différence aucune les effets de vérité qui se rattachent au « subjectivisme sans sujet » de certains avocats de la postmodernité.

La centralité de la littérature et de son instrument, la rhétorique, répond néanmoins au défi de renouveler l'espace interprétatif en y

soustrayant la prétention à la connaissance du monde et à la tenue d'un [228] discours final sur lui. Pris à la lettre, le scepticisme dont elle découle ne semble pas pouvoir être résorbé, contrairement aux visions de la fin de l'idéologie qui entrevoyaient toujours une éclaircie ultime dans l'usage du doute. L'ascendant antifondamentaliste s'y dévoile par une radicalisation sans issue. Eagleton (1985, 104) dénonce à juste titre le procédé dont la modestie balise en même temps le lieu d'élaboration d'une supériorité. La littérature, écrit-il, « sait qu'elle ne sait pas de quoi elle parle ». Sa vérité est de façonner une conscience de l'inconnu et de l'ériger en projet dans une discipline intellectuelle qui autorise à tout dire sur rien. Son paradoxe, dit-il, consiste à investir un centre pour désavouer tous les centres imaginables. Son placement au-dessus des autres points de vue lui confère un statut privilégié, exactement comme celui qu'eurent à d'autres époques les mathématiques (Descartes), la politique (Rousseau, les Idéologues), la science (Marx, Comte, Darwin, etc.).

Le textualisme fait de la littérature ce que la philosophie était à la fin du XVIII^e siècle : un discours qui ne se suffit plus à lui-même. Il lui faut donc fonder l'absence de fondement des différents regards sur le monde et leur fournir la clef herméneutique pour comprendre qu'ils n'ont plus rien à comprendre. De toute évidence, le schéma reprend sur un mode inversé les structures de la prescription du babélisme des valeurs. Or, le scepticisme conduit précisément à la conséquence qu'il cherche à éviter. Le thème de la disparition de la critique et de toutes les oppositions traverse non seulement les thèses de la fin de l'idéologie, mais aussi tout le courant de la postmodernité. Il signifie moins, à l'analyse, l'impertinence de la critique (au nom de l'absence de sens à découvrir) que l'acceptation d'une critique dernière (au nom d'un sens qui formule le principe de son impossibilité et échappe lui-même à toute interrogation). La dissolution du concept de vérité par la suprématie de la littérature peut ainsi être lue comme la manifestation de la « grande sophistique grecque » (Badiou, 1989, 80), d'un défaitisme méthodologique à la Feyerabend ou d'un décadentisme esthétisant (Negrin, 1991, 57-77).

Sur l'autre versant du postmodernisme, le pragmatisme fait montre d'une insistance particulière sur les effets de langage. Sa [229] démarcation par rapport au textualisme n'est pas toujours évidente, eu égard à la constante interdépendance entre ces deux courants (Callinicos,

1985, 87). On a vu avec Rorty et Fish qu'il peut prendre des formes en partie irréductibles l'une à l'autre : l'herméneutique holistique chez le premier et le néo-naturalisme chez le second, celui-ci (1980) ayant cependant rejoint celui-là dans la défense d'une sorte de communautarisme. Sans revenir sur les propos développés antérieurement, rappelons que les partisans du pragmatisme paraissent plus enclins à saisir les répercussions de la rhétorique sur les relations de pouvoir, alors que leurs vis-à-vis, promoteurs du textualisme, affichent une plus grande sensibilité à la structure autonome du discours (Callinicos, 1985, 96).

D'autres sous-catégories pourraient être répertoriées dans le champ de questionnement ouvert par le scepticisme postmoderne. La diversité des modèles se développe selon les angles de perspectives suivants : *a / archéologique* d'un Foucault qui étudie les interfaces entre le pouvoir et le savoir en dégagant les règles de l'éternel retour de l'un dans l'autre ; *b / paralogique* d'un Lyotard qui, selon Rorty (1984, 33), radicalise l'historicisme de Kuhn pour faire de la pratique scientifique non pas la consécration d'un monisme paradigmatique, mais une « révolution permanente » ; *c / néo-marxiste* de Jameson (1983, 1984) et d'Eagleton (1985, 1991) qui décèlent dans l'indétermination du postmodernisme et dans la neutralisation de la conscience tragique en découlant l'efficacité du capitalisme ; *d / psychologue* de Kroker et Cooke (1987) pour lesquels la postmodernité ne serait que la réaction à la situation de panique et de peur collective engendrée par la perte des repères, lecture qui comporte une référence au freudisme et à la décadence spenglerienne ; *e / simulationniste* de Baudrillard qui décrit, sur un mode paroxystique, l'invasion du signe et sa victoire définitive contre la réalité elle-même ; *f / déconstructionniste* de Derrida, ainsi que de l'école critique de l'Université Yale (De Man, Bloom, Miller, Hartman, Johnson, etc.) dont la préoccupation vise à montrer que le texte recèle invariablement en lui-même son propre néant qui le subjuge et l'interroge à la fois.

Plusieurs postulats recoupent la variété de ces perspectives. Ils s'alignent tous sur une idée élémentaire dont les implications semblent, [230] toutefois, incalculables : celle de l'emprise tyrannique des systèmes de signifiants dans la détermination du discours. Il ne s'agit plus simplement du renvoi à la polysémie du langage, ni à la descrip-

tion des glissements sémantiques que son utilisation engendre. La rupture désarticule, en fait, le sens et le signe. Cette non-identité veut donc dire que parler n'est plus désigner ce « monde que voici », encore moins mettre en œuvre un corpus de représentations mentales indépendant de son énonciation. Ainsi, la rhétorique est une familiarité avec le signe, une immanence avec son dispositif ou son effet. En conséquence, le locuteur ne devient plus celui qui formule des impératifs autoconstitués, même dans la version psychologisante du postmodernisme. Il relaie des messages venus d'ailleurs, tout en définissant sa contribution comme une participation minimale, voire inexistante, à partir d'une sorte d'« esthétique de la réception » pour prendre le mot de Jauss (1978). La séduction pour le communautarisme actuel, surtout dans le milieu anglo-saxon, s'explique en partie en considérant le signe dans un patrimoine collectif par le contexte (en même temps que l'on admet l'impraticabilité du discours dans les faits, cf. Wittgenstein).

Paradoxe du crépuscule, l'achèvement des médiations dans les discours de la postmodernité permet une convergence entre les caractéristiques d'une prémodernité et d'une hypermodernité. Les interprétations qui se consacrent à cette tâche proposent de nouvelles variations sur un vieux thème. Elles ne se révèlent, en effet, que par un néotraditionalisme dont l'avènement passe par un renversement : la présence du *subi* sur le *voulu*, du *reçu* sur le *produit* évoque l'univers de la tradition dans lequel le sens, cet ineffable venu d'ailleurs, n'est jamais l'œuvre de celui qui le consomme. La prémisse de cette démarche tend à montrer que l'on est tous agi par une puissance dont les voies sont aussi insondables qu'irréductibles à toute tentative d'appréhension par le langage. La logique de l'appropriation semble condamnée d'avance ; tout s'échappe et revient sans cesse. Foucault : le pouvoir se dérobe à la mainmise de quiconque. Lyotard : les régimes de phrases débordent la communication. Derrida : le texte est trop fort pour son référent. Baudrillard : le signe absorbe la réalité. Rorty : nul ne peut espérer se singulariser dans la prégnance de la communauté. De toute [231] part, le constat se fait garant d'un impératif : il faut délaisser l'ambition de s'humaniser et le projet de s'autodéterminer par le verbe. Désormais, personne ne se sent autorisé à voir le monde en tant qu'il peut être le sien à l'opposé de l'idéologie, fondée sur de

telles attributions (« Paul est sujet du roi », « le Tiers État adresse ses doléances », « la France réclame l'extradition de... »).

Le prémodernisme de ce schéma inspire, au surplus, deux commentaires interdépendants. Pour l'un, l'objectivation radicale du contexte en fait l'équivalent fonctionnel de la *nature des choses*. Elle le manifeste comme un pouvoir d'imposition. Une contrainte que rien ne contraint à son tour. Son incantation, il faudra y revenir plus loin, se développe comme si sa reproduction n'avait qu'elle-même pour cause. Pour l'autre, ce mode de pensée suppose un corollaire : le contexte n'a pas d'auteur. La suppression des agents concrets par qui l'action et l'intérêt étaient jadis décodables signifie — la mort du sujet oblige — la matérialisation du milieu humain et son assimilation complète à l'extériorité du signe. Or, l'élément prémoderniste du postmodernisme, pour peu que l'on veuille bien excuser la fragilité d'une distinction par le seul usage des préfixes, conduit à un effet pervers. La volonté de s'affranchir de la métaphysique et de se rapprocher de la contingence jusqu'à s'identifier à elle finit par réintroduire le discours dans des abstractions (la communauté, la culture, etc.), dans des principes insaisissables qui expriment cette quête d'une proximité à la nature des choses : la vie (Nietzsche), l'être (Heidegger) et toutes les notions qui en dérivent d'une manière ou d'une autre.

Accueillir un monde reçu implique qu'il ne saurait y subsister de position à conquérir, ni de problème à déterminer. La passivité ontologique empêche ici le développement de tout dispositif de prise en main. Du reste, l'antifondamentalisme ruine la possibilité de stipuler, par un acte de volonté et par un projet en découlant, des principes de régulation de la conduite d'autrui en particulier, de l'action collective en général. Dans cette mesure, il accélère, croit-on, la fin de l'idéologie. Cependant, à l'autre extrémité de ce que Kermode appelle un « paléo-modernisme », un hyperconstructivisme semble aussi s'imposer non pas au sens kantien du terme, mais de l'omniréduction à la fiction (Derrida), au simulacre (Baudrillard), etc. Il assure non seulement la « persistance de la modernité » (Wellmer, 1991), mais une accentuation de son efficacité. Il donne à la réalité l'aspect d'un artefact ou d'une production sans répondant et caractérisée, néanmoins, par le jeu des conventions et des exercices de vocabulaire à connotation tantôt unanimiste (par le consensus illocu-

toire de la culture), tantôt œcuméniste (par le relativisme des discours). Ainsi, une conscience de l'arbitraire expédie dans la contingence tous les systèmes de croyances. Elle les relègue à des fabrications en montrant qu'ils ne peuvent plus supporter le cours de l'Histoire, ni tenir le pari de justifier leur pertinence par une corroboration empirique. La perte des repères que l'on croyait solides ou la déflation des référents déblaie la voie à la destitution des hiérarchies symboliques existantes autant qu'à leur remplacement par un système généralisé d'indécidabilité entre les différentes vérités.

Les théoriciens et les critiques de la postmodernité ont souvent fait remarquer que le scepticisme envers les *credo* coïncide avec l'entrée dans le règne de l'*image* (Farrell, 1994, 245-246). Toutefois, on sait beaucoup moins si la proposition elle-même tient du *credo* ou de l'*image* ! Que l'on oublie pour un moment le statut du discours et il s'avère indéniable, en revanche, que la transformation décrite par cette opposition converge parfaitement avec le constat de Gehlen dont Habermas (1988, 3-4) résume l'esprit : « Les prémisses des Lumières sont mortes, mais leurs conséquences seules continuent. » Les heideggériens ont souvent soutenu dans cette veine que la fin de la pensée spéculative occidentale emportait l'abandon de l'objectivité des représentations au profit d'un abordage purement technologique de l'univers (cf. Farrell, 1994, 246). Lieu commun des lectures de la postmodernité, la civilisation de l'image permettrait de développer une prise de vue en direct sur les choses, sans le devoir de l'astreindre au système des médiations et aux croyances du sujet. Elle s'insère bien dans la philosophie de l'antiphilosophie, dans le royaume du signe délivré de ses attaches à des significations préconçues. Or, elle cumule curieusement les dimensions du constructivisme (chacun peut bâtir son monde, se tailler une réalité « à la carte ») et d'une nature au second [233] degré (l'image est vue, *reçue* comme si son objet existait indépendamment des *credo* et de l'activité de l'agent).

Prémodernisme (tout est reçu) et hypermodernisme (tout est construit) : leurs incidences sur les représentations semblent comparables, sinon interchangeable dès lors qu'il faut éliminer les médiations pour les mettre en opération. Dans chacun de ces cas de figure, l'objectivité de l'un rivalise avec une objectivation poussée à la limite chez l'autre. L'opposition des procédures cache peut-être une similarité insoupçonnée. Un monde sans sujet et une construction sans constructeur ne

sont que deux variations d'un même immanentisme. Que l'on exhibe le sens dans les objets ou que l'on en circoncrive la portée par le recours à une fiction fondée sur elle-même, voilà deux ordres de certitudes qui ont autant de poids, puisqu'elles sont autoréférentielles. Leur fonctionnement donne sur la fin de l'idéologie par la neutralisation de l'intérêt, par la nécessité de ne plus recourir à la critique pour le cerner, bref par un objectivisme inexplicité suggérant qu'il n'est désormais plus possible d'isoler une détermination de l'action collective dans l'ère postmétaphysique contemporaine.

Le propos mis de l'avant jusqu'à maintenant dans ce chapitre a servi à repérer la ligne de faîte d'un scepticisme sur la modernité. Il ne s'est pas agi de l'examiner pour lui-même, mais seulement en fonction de son impact sur le développement de l'idéologie, plutôt sur la tentative de l'épuiser. De l'usage d'un doute sur soi à la proclamation de l'immanence de l'autre, des illusions du *devenir plus* à celles de *penser autrement*, la diversité des enjeux fut cernée autour de la manière dont on épouse les symboles et s'identifie aux supports de la représentation. Toutefois, le glissement décisif dont le scepticisme demeure l'instrument consiste à poser les fondements d'une prise de congé de tous les indicateurs de l'idéologie tels qu'ils furent conceptualisés à travers les espérances de l'*Aufklärung*, puis appliqués par l'instauration consécutive d'un certain sens critique sur les formes de la société. Le mouvement témoigne d'une difficulté qui deviendra peu à peu insurmontable : celle de se bâtir un destin à sa guise et de laisser entrevoir, par un *construit* exemplaire, l'éventualité d'une réconciliation avec soi-même. C'est l'échec de ce défi qui commande la profanation des certitudes et l'établissement de nouvelles dispositions philosophiques pour en assumer toutes les implications.

Le syndrome de la postmodernité achève de ruiner le romantisme de la transcendance. Le malaise qu'il traduit, avons-nous vu, ne fait que radicaliser le doute sur les retrouvailles avec soi-même. Il signifie d'abord et avant tout que la conscience n'est plus un tremplin pour s'élancer vers les dieux. Sa pédagogie invite davantage à décentrer le regard, à abaisser l'œil loin en deçà de la ligne d'horizon des arrièremondes. Il vaut mieux se satisfaire des représentations en vigueur et de leur effectuation pragmatique. La condition anthropologique elle-même, jadis *summum* de toutes les références, ne resplendit plus comme un Olympe imprenable dans l'évocation duquel les attentes se

définissent, la valeur de leur accomplissement se mesure. Le déploiement des ardeurs répond, à l'évidence, d'une ambition de faire sacrilège. Aussi, la déroute qui s'ensuit se jauge-t-elle précisément sur trois régimes de négation : *a* / l'*antihumanisme* dans les discours philosophiques de la postmodernité surgit avec le constat de l'impuissance du langage à révéler le sujet, d'où la stérilité d'inscrire son emploi dans la perspective de l'humanisation ; *b* / l'*antikantisme* s'exerce sur le fond d'une illusoire dissociation entre le savoir et l'environnement social, entre le *logos* et l'*ethos*. Il ne suggère, toutefois, ni la possibilité de faire exister l'idée sans la morale (Kant), ni celle de moraliser le pouvoir de l'idée (les Idéologues) ; *c* / l'*antihégélianisme* est une conséquence des désaveux précédents. Il vide de sa substance tous les rapports de correspondance entre le sujet comme dispensateur des noms (la nomination), les liens nécessaires entre les choses (l'ordination) et la capacité de l'idée à déterminer le monde par la constitution d'une familiarité globale (l'omnicohérence).

L'interprétation fut développée à égale distance d'une conception téléologique de la médiation (le *construit* d'un sujet auteur) et d'une fusion dans l'immanence des choses (le *reçu* d'un sujet acteur). Son orientation a visé à maintenir une tension critique par-delà les apories liées à ces deux variations sur la figure du sujet moderne. Or, la réflexivité autant que l'objectivation sont apparues comme des procédures qui, portées dans leurs derniers retranchements, mènent à des [235] résultats au demeurant fort semblables. L'étude de leurs pratiques effectives, dans les débats sur la fin de l'idéologie, sinon de la philosophie elle-même montre qu'elles offrent deux stratégies contradictoires en théorie et convergentes en fait pour revendiquer le privilège du dernier mot. La cessation de l'interrogation en est l'enjeu, qu'elle se fixe à l'espérance d'une réconciliation comme triomphe de la médiation (Hegel) ou à l'achèvement de la résorption de celle-ci (le postmodernisme). Les chemins de la transparence ont aussi leurs variétés, parfois leurs raccourcis. Du tout sujet au tout objet : la différence pourrait bien ne résider que dans la manière de faire de la métaphysique, car il ne faut pas moins de croyances pour recevoir ses impératifs du monde, de la culture ou des institutions établies que pour les construire de toutes pièces. Ainsi, pour clore ce chapitre, il reste à fixer le prix d'un oubli : celui par lequel l'absence de médiation dans le discours qui en réclame la réalisation reconfigure paradoxalement

toutes les caractéristiques de l'idéologie, au double niveau des principes qui la fondent et des prescriptions qui en découlent pour inscrire la vie collective dans des repères.

***DU COURS DE L'HISTOIRE
À LA NATURE DES CHOSES :
IMMANENTISME ET IDÉOLOGIE***

[Retour à la table des matières](#)

Le pari de suspendre les vérités n'est pas moins exigeant que le déploiement des médiations pour les obtenir. Les contraintes qu'il pose relèvent d'un autre ordre. La tradition de l'antifondamentalisme pour user d'une formule hautement paradoxale repose sur cette intention de sauvegarder la chance du doute en sortant de l'arbitraire des principes ultimes. Les discours de la postmodernité en proposent, sous les inspirations de Nietzsche, de Heidegger et de Derrida, une version qui n'en épuise nullement les possibilités, ni n'en déjoue les écueils. Dans leur analyse, un repli des certitudes, une relégation à la contingence, allait favoriser la déstabilisation des structures de l'ontologie moderne, tour à tour attribuée à la morale chrétienne, à la métaphysique ou au logocentrisme. La philosophie avait représenté le carrefour de fixation des catégories absolues et l'idéologie depuis deux siècles, la promesse de leur accomplissement dans la société. La renonciation aux valeurs et à leurs fondements semblait la seule manière de rénover l'interrogation en l'expurgeant de toutes ses inclinaisons vers l'indubitable. Ainsi, une quête sans fin, parce que sans finalités, permettrait à nouveau une disponibilité intellectuelle pour accueillir le désordre des choses, la prolifération de leurs singularités. La voix des irréductibilités n'attendait donc qu'une telle libération pour sortir de la mouvance des discours finals et de leurs incantations métaphysiques.

La déconstruction des grandes conceptions de l'Histoire est le fer de lance dans l'engagement d'une revanche de l'expérience contre l'attente pour employer la terminologie de Koselleck. La fragilité des lois humaines fournit l'argument suprême pour défaire l'aspiration à déterminer l'action collective. À l'aube de la modernité, Montaigne (1962, 397) stipulait déjà les raisons qu'utilisent ceux qui, maintenant,

en interpellent la fin : « L'Histoire, nue et informe ; chacun peut en faire son profit autant qu'il a d'entendement. » Néanmoins, l'auteur des tant célèbres *Essais*, cité profusément chez les théoriciens de la postmodernité, limitait son relativisme tous azimuts par une distinction significative. Il ménageait aux uns la possibilité d'une interprétation privilégiée de l'histoire et la refusait aux autres. « Les biens excellents ont la suffisance de choisir ce qui est digne d'estre sçeu, peuvent trier de deux rapports celui qui est plus vraisemblable. » Et d'ajouter Montaigne : « Ils ont raison de prendre l'autorité de régler nostre créance à la leur. » Par contre, les narrations initiées en deçà de la position des « biens excellents » lui semblaient promises à la médecine de l'antifondamentalisme et de ce que l'on appelle aujourd'hui des « jeux de langage » (Wittgenstein) : « Ceux là nous gastent tout : ils veulent nous masquer les morceaux ; ils se donnent loy de juger, et par conséquent d'incliner l'Histoire à leur fantaisie (...), n'ayans esté gagez que pour cela et n'ayans mis en vente que le babil. »

Le scepticisme de Montaigne se restreint, à l'évidence, avec son apologie du statu quo et avec sa reconnaissance de la légitimité en vigueur. D'une certaine manière, son butoir est celui qui guette tous [237] les antifondamentalismes contemporains, particulièrement ceux que l'on associe à la postmodernité. Comment appliquer à soi-même un relativisme qui se veut en même temps une caractérisation de tous les discours ? En d'autres mots, peut-on honorer durablement le défi du doute sans le récupérer, fût-ce au nom de la proclamation de sa nécessaire pérennité ? Pour le philosophe bordelais, le risque de « faire l'histoire » au sens péjoratif de l'expression est bien celui de l'entraîner dans un infléchissement de la nature des choses, du moins de ce que l'on considère comme telle. Or, admettre que le doute s'applique à tous, sauf à ceux qui le prononcent ou plutôt en épargnent l'application pour des locuteurs autorisés (« les biens excellents »), condamne derechef le raisonnement à l'autoréférentialité, de même qu'à la constitution d'un langage en unité de mesure de tous les autres. Dire qu'il y a une multiplicité d'entendements possibles mais que certains ont « raison de prendre autorité de régler nostre créance à la leur », c'est toujours utiliser le scepticisme et aboutir malgré tout à son contraire : la formulation d'un garant dernier pour signifier que tous les points de vue sont relatifs à l'exception du mien, le seul à faire advenir le doute et l'affranchissement des certitudes.

Montaigne : « Postmoderne » (Lyotard, 1982, 367). Le parallélisme n'est pas fortuit, ni ne se restreint à la convergence entre le début et la fin de la modernité. Hormis les difficultés, voire les dangers d'anachronismes que sa mise en scène recèle, il invite à prendre les antifondamentalistes aux mots pour appliquer leur pensée contre elle-même, pour la retourner contre le régime des prétentions qui la supportent. Or, il s'agit de voir dans quelle mesure la proclamation de l'absence de fondement ne finit pas elle-même par recouvrer une familiarité avec le monde, nonobstant le privilège concédé à la rhétorique qui en incarne précisément les conditions d'impossibilité. À cet égard, trois propositions, évidemment sujettes à caution, peuvent être dégagées afin d'orienter la démonstration : *a* / les discours de la postmodernité n'abandonnent le renvoi à la logique du cours de l'histoire que par la convocation d'abord, par la naturalisation ensuite d'un référent ultime qu'ils érigent en pétition de principe ; *b* / leur mode de pensée devient à l'usage tellement immanent que les énoncés qui en ressortent ne sont [238] plus relativisables ; *c* / le relativisme, tel que proposé dans l'antifondamentalisme postmoderne et supporté par une radicalisation du scepticisme, apparaît lui-même comme la figure la plus récente de l'idéologie. En d'autres mots, être immanent à quelque chose ou à une règle, c'est toujours la naturaliser et, en conséquence, rendre impraticable l'exercice de sa relativisation. Si tant est que l'assertion s'avère juste à l'examen, l'idéologie acquerrait une nouvelle figure, un vecteur inédit. Ayant été successivement associée à la *politique* vers la fin du XVIII^e siècle, à la *science* dès le milieu du XIX^e siècle, voilà qu'elle serait arrimée à des discours qui préconisent un *relativisme* comme langage de régulation de la diversité (sociale) et du perspectivisme (philosophique).

La transfiguration du discours idéologique n'implique nullement que celui-ci revienne sous la même forme. À l'opposé de toutes les apparences, elle signifie plutôt qu'il s'agglomère encore une fois à des dispositifs qui paraissent spontanément l'exclure. Son développement survient lorsque les vérités sont effectivement suspendues à de nouvelles positivités, à l'instar de ses modes d'expression au XIX^e siècle où les philosophies du positivisme, du marxisme, du naturalisme biologique et de l'évolutionnisme social ont cru offrir une prise immédiate sur la réalité. Pour clarifier les termes de la relation analytique entre l'antifondamentalisme (de la postmodernité) et l'idéologie (du relati-

visme), il s'impose de réitérer, à titre d'aide-mémoire, la définition et les paramètres de cette dernière qui furent proposés à la fin du second chapitre. L'idéologie y apparut alors comme un discours de subjectivation d'une position dont l'imputation par des projets vise à la déterminer à travers la définition d'une situation contingente.

Dans la présente lecture sur les implications du scepticisme contemporain, les variables suivantes peuvent être retenues de cette acception de l'idéologie afin de les articuler aux propositions précédemment formulées : *a* / une *subjectivation* comme fiction/invention pour asseoir le fondement d'un discours ; *b* / une *position* privilégiée et ménagée implicitement par les stratégies d'énonciation ; *c* / un *projet* de prescription de certaines valeurs par la détermination de cette position. Or, ces dimensions exigent que l'on arrête quelques indicateurs pour en repérer l'efficacité : *a* / la subjectivation semble observable par la [239] procédure d'autoréférentialité des discours antifondamentalistes, laquelle garantit leur immanence à eux-mêmes ; *b* / la position peut être déduite de l'autoréférentialité du relativisme qui en limite vraisemblablement l'extension, en soustrait l'application à ceux qui l'énoncent ; *c* / le projet est identifiable par la constitution d'une ontologie privative pour structurer ou pour spéculer sur l'action collective.

a / *Subjectivation et autoréférentialité*. — Ni le report à soi, ni le recours à un principe dernier ne sont en eux-mêmes des conditions suffisantes pour débouter la pertinence d'un énoncé. Ils indiquent plutôt que le discours est un système fini, limité aux fondements qu'on lui reconnaît. Par exemple, on sait depuis le célèbre théorème de Gödel que les mathématiques forment un univers fermé et que leur axiomatique ne vaut qu'en regard des règles qui y prévalent. Or, l'autoréférentialité ultime de l'argumentation n'en rend nullement pour autant les démonstrations non recevables. Par contre, elle en restreint la portée et permet de dire que la valeur de l'équation « $x = y$ » non seulement ne comporte rien d'absolu, mais qu'elle est relative aux prémisses constitutives du champ disciplinaire de son application. Paradoxe apparent, c'est seulement par la mise en lumière des fondements que la relativisation des mathématiques peut être envisagée. Tant qu'on les ignore ou que l'on cherche à montrer que les certitudes qui en ressortent ne sont que la coextension de celles du monde physique comme dans la *mathesis universalis* de Descartes, plus rien

n'empêche alors de les aborder de manière purement contemplative. D'un côté, si le fondement peut bien offrir le tremplin pour déployer toutes les intransigeances, il procure aussi, de l'autre, la médiation nécessaire, le point d'Archimède pour montrer que la relativisation n'est possible que par rapport à quelque chose, à une instance de référence quelconque.

Latour (1988, 175-176) soutient que la tendance à la réflexivité ne se prête à aucune résorption finale, parce que tout discours est topique dans ses fondements. Dans la perspective qu'il dégage, l'idéal de la non-contradiction relève d'une naïveté. Le rationalisme a cru pouvoir y échapper et fut en même temps le levier à partir duquel les hiérarchies symboliques ont été forgées, les condamnations prononcées. Le paradoxe du Crétois fournit l'exemple classique pour décréter la nul[240]lité des pratiques d'autoréférence : « Tous les Crétois sont des menteurs » ; la proposition elle-même, dite par un Crétois évidemment, peut devenir alternativement vraie ou fausse et, dans tous les cas, la base de l'argumentation se saborde. L'énoncé entre ainsi dans la sphère de l'indécidabilité. Autre illustration souvent rencontrée : le catalogue qui désigne tous les livres de la bibliothèque en fait-il partie ou en est-il exclu ? La question que pose ce genre d'aporie revient en fin de compte à savoir si l'observateur est inclus dans son observation ou s'il lui est extérieur, en position privilégiée. Les défenseurs de la postmodernité ont plaidé pour dire, on l'a vu, que nul ne pouvait penser en dehors des représentations prévalentes.

L'abolition de toute différenciation entre l'observateur et l'observé constitue la porte d'entrée royale dans l'antifondamentalisme. Pour Woolgar et Ashmore (1988, 4), il vaut mieux s'engager ainsi dans la réflexivité en misant sur le principe d'incertitude qu'elle comporte. À tout événement, la circularité menace tout raisonnement, opinent-ils, pour peu que l'on scrute attentivement le métalangage qui le supporte, lequel renvoie toujours à une régression à l'infini, de telle sorte que la référence dernière n'est justiciable que d'elle-même. Puisqu'un relativiste conséquent se doit à un niveau ou à un autre de retourner l'interrogation contre lui-même (le syntagme « tout est relatif » devenant lui-même relatif), il faut tirer avantage de ce que l'on a considéré à tort jusqu'à maintenant comme la marque d'un *horribile dictu*. La pensée peut penser à partir d'elle-même sans que cela ne soit un *problème*. C'est précisément ce que Woolgar (1988, 15-36) tente de

conceptualiser dans sa lecture « ethnographique » du texte. Non seulement milite-t-il pour l'autoréférentialité, mais il introduit une distinction pour déjouer les méfaits du « moment réflexif ». Il rappelle le paradoxe propre aux sciences sociales en citant la proposition de Gruenberg (1978, 322) : « Tout énoncé suggérant que les humains agissent et croient nécessairement de façons particulières dans des circonstances particulières s'adresse autant au chercheur qu'à n'importe qui d'autre. »

Le cercle qui surgit de cette assertion inspire à Woolgar (1988, 19-20) une réserve en vue de contourner l'autoréférentialité par l'intérieur [241] pour ainsi dire. Selon lui, c'est parce que l'on applique les mêmes critères à deux termes irréductibles que la réflexivité est mal vue. Or, la démarche du chercheur et la qualification des comportements humains sont d'un « ordre différent », note-t-il (1988, 19). En d'autres termes, la comparaison de Gruenberg ne tient pas ; il met en rapport les volets dissymétriques d'une polarité qui, pour cette raison, n'en est plus une. Dès lors, que faire ? La procédure qu'il préconise pour juguler l'impasse consiste à expliciter à la fois les similitudes et les dissimilitudes (1988, 31) en fonction des valeurs sanctionnées par la communauté interprétative. Dans l'exemple précité, il s'agit d'identifier ce qui lie et distingue le chercheur de son objet d'étude pour exposer les interdépendances qui entrent en jeu.

Au lieu de dissiper les apories, pareille ligne d'argumentation les cumule sur tous les fronts : *a* / comment peut-on faire pour séparer, ne fût-ce que sur le plan méthodologique, l'observateur et l'observé en suggérant que la prégnance de la communauté s'applique indistinctement aux deux ? *b* / ce démembrement, si tant est qu'il soit réalisable, divise en pratique ce que l'approbation de la réflexivité essaie d'unir. Il consolide l'ambiguïté et réinstaure en même temps la possibilité d'une position privilégiée : celle d'un chercheur dont on admet qu'il puisse appartenir à un monde et s'en détacher à volonté, le temps d'une recherche. Woolgar justifie ainsi le regard qu'il jette sur autrui ; il en fait un moment de corroboration de l'identité que l'on se reconnaît à soi-même. La démarche veut s'attaquer au problème de la réflexivité ; c'est là son mérite, même si son résultat est parfaitement « stérile » (Latour, 1988, 175).

Plus convaincante sans doute, l'entreprise de Lawson (1985) récusait autant la consécration militante de la métaréflexivité que la croyan-

ce de pouvoir s'y dérober. Son développement le doit à un constat : on ne peut pas critiquer l'autoréférentialité, la reprocher à d'autres et l'utiliser en même temps pour fonder son propre discours (1988, 15-16). Nul ne saurait jouer sur les deux tableaux sans débâter la rigueur de l'argumentation : tirer profit d'un potentiel de négation afin d'activer la destitution des philosophies adverses et miser sur une circularité ultime pour inscrire les modes de pensée dans de nouveaux hori[242]zons d'intelligibilité. Or, toutes les offensives conceptuelles de la postmodernité cèdent à cette tentation. Leur déficience ne se mesure pas par rapport à un idéal quelconque, mais sur le terrain même de la critique qu'elles formulent. D'une part, elles s'autorisent de la destruction des idoles de la modernité en leur faisant grief de ne devoir leur prestige qu'à elles-mêmes. D'autre part, elles recentrent l'autoréférentialité sur la fiction, sur l'arbitraire en insinuant que son principe de possibilité se suffit à lui-même et que rien ne l'entame en tant que dernière instance des représentations.

Nietzsche, Heidegger et Derrida : leur commune ambition consiste à déstabiliser irrémédiablement les systèmes de sens et à exhiber l'illusion de la vérité, autant de l'idée éternelle que de la transparence des faits. Alors que l'insistance sur l'autoréférentialité peut être interprétée comme une facilité critique ou exprimer, pour d'autres, une « pédanterie irritante » (1985, 17), Lawson y voit plutôt une stratégie d'examen des philosophies de la postmodernité. Selon lui, les énoncés à caractère hypercontingent ne rencontrent pas eux-mêmes les objectifs qu'ils proposent : « Il n'y a pas de fait » ; « la vérité n'existe pas » ; « l'histoire ne donne pas de leçon » ; « le signe est arbitraire » ; « aucun discours final n'est possible » ; « la réalité découle d'un effet de perspective ». La nomenclature de ces formules eût pu être infinie. Mais elle présuppose un métalangage qui se dérobe à toute discussion, eu égard à la plausibilité d'une contre-interrogation : est-ce une vérité qu'il n'y en ait point ? un fait que la réalité soit le résultat d'une perspective ? un signe de l'arbitraire que tout signe se révèle finalement arbitraire ? une proposition intemporelle que l'on ne sache dégager que des vérités provisoires ? Toutes les interpellations de la postmodernité sombrent, en bout de ligne, dans un paradoxe dont la compréhension requiert une explication des impensés du lexique de l'antifondamentalisme.

La résurgence des certitudes à travers le principe même de leur condamnation inspire à Lawson (1988, 20) une règle : « Une théorie qui déclare l'importance du contexte est ainsi forcée de trouver un moyen pour échapper aux limitations de ce contexte. » Soutenir que l'écoulement des événements est soumis à la fluidité du devenir et à l'éternel retour, c'est en première lecture invalider le cours de l'histoire [243] mais aussi, en un second temps, instaurer, sinon naturaliser une loi ontologique, un prédicat non contingent sur le monde. On retrouve le vieil argument contre les Sceptiques grecs (Lawson, 1985, 18) : comment pouvons-nous savoir qu'il n'y a plus rien à savoir ? La réponse à cette question appelle un fondement, un point d'appui dont le statut métaphysique et l'application sont exprimés par la négative. Cette évocation chez un fondamentaliste n'inciterait personne à s'en offusquer, l'usage du discours n'étant pas astreint à l'aseptisation de ses références. Encore qu'elle semble parfois embarrassante pour quiconque. Quand Marx dit, dans l'exemple déjà cité, que « l'idée sans l'intérêt est ridicule », il faut aussi comprendre que les idées de Marx sont elles-mêmes ridicules si on les sépare de son intérêt à les faire valoir et de son appartenance à une classe sociale.

Le défi de faire disparaître toutes les traces de la transcendance ne résiste donc pas à l'analyse. Lawson a raison de signaler qu'un contextualisme radical préserve, malgré les intentions de celui qui le développe, les formes de la réflexivité. Du reste, le doute absolu est, de Descartes à Nietzsche, l'une des variations les plus fréquentes de l'idéalisme. La suprématie accordée au langage conforte cette tendance : l'énoncé « tout est langage » tient-il lui-même d'un exercice de langage parmi d'autres ou plutôt d'une métaréférence dont l'exclusivité ne saurait être interrogée à son tour ? Ainsi, quelques implications doivent être retenues de ce qui précède. D'abord, l'autoréférentialité sustente la conceptualisation et l'énonciation du postmodernisme. Ensuite, non seulement un référent final y est-il protégé contre les attaques du scepticisme, mais son existence devient en pratique immanente au discours qui l'exprime. Enfin, cette vérité sur la vérité opère comme une catégorie révélée qui recouvre toutes les *fonctions* d'une subjectivation au sens suivant : tout principe qui, n'ayant que lui-même pour cause, engendre ou décrète ses conditions de possibilité (cf. second chapitre). Le sujet dont il s'agit ne se ramène pas nécessairement à celui qui dévoile les essences sur le monde (Pla-

ton), les modalités de tout raisonnement (Kant), les prescriptions de la pratique (Marx). Il renvoie, plus minimalement, au simple constat de sa persistance comme *problème* dans les représentations.

[244] *b / Position et relativisme.* — Le recours à l'autoréférentialité dans le développement des thèses sur la postmodernité permet de fixer les conditions de l'objectivation que l'on y réclame. Il indique, au surplus, la présence d'une frontière : celle où l'extériorité cesse de prévaloir, puisqu'il faut y assumer une stipulation qui la déborde. Son analyse offre le parcours en sens inverse d'une critique qui avait montré, dans les propos précédents, que l'objectivation peut servir à mettre au jour les insuffisances de l'autoréférentialité (retour à soi du sujet) dans les discours philosophiques de la modernité. Le scepticisme sur toute transcendance reconfigure nécessairement une logique de l'indubitable par l'autoréférence. Lawson (1985, 38) remarque que c'est seulement lorsque le relativisme devient total qu'il se restreint lui-même. Une doxologie surgit alors au cœur de l'immanence à l'impensé, la sauvegarde d'une croyance ultime ne figurant plus dans le programme de la critique (Marsh, 1989, 345-349). Dès lors, une question : quel est le statut de cette certitude dans l'espace social où elle prend forme ? L'argument de l'autoréférentialité suffit-il à lui seul pour réduire la philosophie postmoderne ou en est-il, au contraire, la pierre de touche pour y asseoir la construction d'un nouveau mode de pensée ?

Les philosophes du postmodernisme partagent avec Hegel une complaisance pour la circularité. À la différence de ce dernier, ils en ont pressenti les écueils avec une acuité particulière, de façon à pouvoir y intégrer l'instabilité et la retourner contre eux-mêmes. Nietzsche (1988, 12) par Zarathoustra : « Et maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous retrouver, et ce n'est que quand vous m'aurez tous renié que je reviendrai parmi vous. » Plutôt poète que prophète, Heidegger (1976, 137) précise : le cercle est « inévitable », il faut « circuler en lui ». Poésie et pensée se meuvent dans « l'élément du dire » et sont « redevables de leur dire à de complexes expériences avec la parole » (1976, 173). La lumière s'éclaire donc par elle-même, Ni poète, ni prophète, Derrida (1983, 84) poursuit la surenchère : le « langage sur l'apocalypse est aussi apocalyptique et ne peut s'exclure de son objet ». L'idée que suggèrent ces discours est la suivante : « Rien ne sert de s'opposer à nous, nous le faisons nous-mêmes ! »

Dans le schéma qui se dégage, aucune position n'est [245] habitable par quiconque et les vérités provisionnelles de l'antifondamentalisme sont aussi emportées dans la vague. L'intelligibilité se perd alors et cette perte fait partie de son programme d'interrogation perpétuelle : être fidèle aux philosophes de la postmodernité, c'est maintenir, continuer leur entreprise de négation, soit nier leur théorie et, en conséquence, leur être infidèle (Lawson, 1985, 7). Notons, à titre de rappel, qu'il ne s'agit pas d'évincer, par la formulation d'un idéal de rationalité, les visées de ceux qui veulent justement y échapper, mais plutôt de disputer la contingence de leurs préceptes.

Le signataire des *Marges de la philosophie* (1972a, 188) dressait pourtant les armes contre la phénoménologie en réprouvant l'efficacité de sa critique : « Dès lors que nous nous servons du concept de forme — fût-ce pour critiquer *un autre* concept de forme —, nous devons recourir à l'évidence d'un foyer de sens. Et le milieu de cette évidence ne peut être que la langue de la métaphysique. » Celle-ci, par le résultat qu'elle emporte, confine toujours à faire « *dérivée* l'historicité » (1967, 50), parce qu'elle tient des révélations du logocentrisme. Toutefois, Derrida se ménage lui-même une position privilégiée à travers l'apparente disponibilité intellectuelle qu'il suggère, par une modestie sans cesse encline à user du glaive de la critique contre soi-même : « Pour percevoir convenablement le geste que nous esquissons ici, il faudra entendre d'une façon nouvelle les expressions “époque”, “clôture d'une époque”, “généalogie historique” ; et les soustraire à tout relativisme » (1967, 26). Aveu sublime de la part d'un antifondamentaliste soucieux de ne point faire « *dérivée* l'historicité » et de se doter d'une position d'interprétation exceptionnelle à travers la production de ses catégories. Nietzsche n'en pensait pas moins dans *Ecce homo*, le bréviaire de toutes ses vanités : « Maintenant je sais l'art de renverser les perspectives, j'ai le tour de main qu'il demande : première raison pour laquelle je suis peut-être le seul à pouvoir opérer une “Transmutation des Valeurs” » (1988, 19).

Dans la version qu'en proposent les philosophes de la postmodernité et leur descendance, le relativisme est donc, on le voit, une manière de « devenir plus » (même si la négation en est paradoxalement le mode) et de « connaître mieux » (ne fût-ce que pour savoir [246] qu'il n'y a plus rien à connaître). Il s'agit toujours, en effet, de la pré-

sensation d'une dernière découverte, d'une réalisation plus grande que toutes les autres, parce qu'elle les subsume dans un nouvel ordre du discours. Le dilemme derridien paraît insurmontable. Par quelque côté qu'on le considère, il condamne d'avance les efforts d'affranchissement de la métaphysique : *a* / si l'autoréférentialité et la rationalité constituent les instruments de la critique du logocentrisme, l'initiative se contredit, car elle sollicite l'artillerie de l'adversaire pour le réfuter ; *b* / si la procédure démonstrative du *logos* est écartée parce qu'elle serait le champ d'hypostase d'un *eidos* de référence, cette méthodologie ne saurait se déployer que par le recours à des pétitions de principe, donc par le retour de l'arbitraire. C'est vers la deuxième option que la perspective de Derrida penche manifestement. Lorsqu'il suggère tout au long de son œuvre que tout est fiction, la multiplicité de ces proclamations ne peut que s'appuyer sur la désignation d'une fiction métaréférentielle. Marsh (1989, 344) rappelle l'une de ses déclarations : « Tout ce que j'écris est fiction. » Or, la déconstruction visant à contrer les hiérarchies symboliques (vrai/faux ; philosophie/littérature, etc.) constituées en fonction d'un arbitraire et puisqu'elle en recompose un elle-même, qu'est-ce qui justifie, en somme, la rétention de cette méthodologie plutôt qu'une autre (Marsh, 1989, 346) ? Rien ne permet plus de trancher dans la réponse à cette interrogation, sauf peut-être le projet implicite qui supporte l'anti-fondamentalisme postmoderne.

c / Projet et ontologie. — L'usage de l'autoréférentialité dans les philosophies de la postmodernité montre que tout n'est pas objectivable dans la contingence. La limitation corollaire du relativisme par la rétention d'un référent ultime débouche aussi sur l'aménagement d'une position privilégiée. Mais la dimension idéologique n'apparaît à proprement parler qu'avec la prescription de certaines valeurs. D'entrée de jeu, rien ne semble plus rébarbatif aux philosophes de la postmodernité que l'ambition de promouvoir un système de référence pour gouverner la conduite d'autrui. Nietzsche (1988, 8) : « “Améliorer” l'humanité serait la dernière chose que j'irais promettre. Je n'érige pas de nouvelles “idoles”. » Heidegger (1958, 278) le rejoint dans cette [247] distanciation de la morale : « La parole des penseurs n'a pas d'autorité. Cette parole ne connaît pas d'auteurs, au sens d'écrivains. La parole de la pensée est pauvre en image et en attrait. Elle repose sur le dégrisement qui mène vers ce qu'elle dit. » Certes,

la disjonction de l'être et du temps expulse en pratique les incantations d'un *telos* pour orienter l'action collective. Ainsi, la tentative de qualification de leur discours par l'idéologie relève-t-elle, selon toutes les apparences, au mieux d'un contresens, au pire d'une subversion de la spécificité de ces philosophies dont l'acte de naissance le doit, en grande partie, à un désir d'affranchissement de l'utopie dans la considération du futur.

Néanmoins, l'intention ne permet jamais de préjuger du résultat. Si l'on accepte de recevoir l'idéologie moins comme le contenu des doctrines héritées du XVIII^e siècle et davantage sous l'aspect d'un *mode de pensée* (cf. chap. III) sur la base duquel les stratégies d'inculcation adviennent, l'interrogation peut s'ouvrir à nouveau. Et le postmodernisme ne résiste plus avec autant d'évidence à l'analyse. Car, en parallèle à la persistance du problème de la subjectivation et d'une position exemplaire, apparaît l'insinuation d'un discours ontologique et d'un projet pour la véhiculer. De l'ontologie, Nietzsche (1968, 57) en annonce la couleur : « Même l'être le plus raisonnable a de temps en temps besoin de retrouver la nature, c'est-à-dire *le fond illogique de sa relation avec toutes choses*. » Du projet, il en structure *a contrario* l'orientation philosophique en discréditant tous ceux qui l'ont précédé dans l'entreprise de la connaissance : « Ils sont tous tyrannisés par la logique : et celle-ci est essentiellement optimisme » (Nietzsche, 1968, 32). Dès lors, une espèce d'équation commence à prendre forme entre la nature, le non-logique et le pessimisme (pour une opinion contraire, voir Matthis, 1993). Le congédiement de toutes les illusions assure paradoxalement l'immanence du regard à la nature, cette partie qui se dérobe au perspectivisme et à la possibilité de sa relativisation.

La postmodernité laisse donc entrevoir non pas la neutralisation du mouvement issu du XVIII^e siècle, mais une nouvelle façon de l'assumer par une mise en marche arrière de son impulsion fondamentale. Qu'on en juge par le propos de Derrida (1967, 14) dans lequel les conjectures du catastrophisme participent tout simplement d'un renversement de l'optimisme en le réservant pour le passé : « L'avenir ne peut s'anticiper que dans la forme du danger absolu. Il est ce qui rompt absolument avec la normalité constituée et ne peut donc s'annoncer, se *présenter*, que sous l'espèce de la monstruosité. Pour ce monde à venir et pour ce qui en lui aura fait trembler les valeurs du signe, de parole et d'écriture, pour ce qui conduit ici notre

futur antérieur, il n'est pas encore d'exergue. » La bannière tarde, mais le dispositif pour l'accueillir est déjà en place. Le doute entre en phase de résorption ; il se retourne manifestement contre l'initiative de ceux-là mêmes qui voulaient l'utiliser pour débloquent les horizons, obstrués par deux millénaires de métaphysique, période pendant laquelle a sévi l'histoire d'une erreur selon Heidegger. Il ne s'agit certes pas d'associer les théoriciens de la postmodernité à des fondateurs d'Église, encore moins de leur prêter l'intention d'invoquer les étoiles pour garantir l'action humaine. Moins sommairement réductible aux caricatures de l'idéologie, la conclusion à laquelle invitent les stratégies de leur discours porte davantage sur un constat d'échec que d'erreur. La vision quasi prophétique d'une mort de la subjectivité s'est révélée, en effet, incapable de livrer ce qu'elle promettait et d'accomplir son entreprise de libération. Il ne devait plus s'avérer possible de dire ce qu'il en est de l'être, ni de spéculer sur le sens de son inscription dans le devenir à cause de l'impossible stabilité de ce dernier.

La codification d'un programme idéologique traverse de part en part l'antifondamentalisme de la postmodernité. Derrida (1972*b*, 129) : « La déconstruction, j'y ai insisté, n'est pas *neutre*. Elle *intervient*. » Un certain mode prescriptif perdure et survit au renversement de tous les indicateurs de l'idéologie. On se souviendra que celle-ci, suivant le propos des chapitres antérieurs, repose sur l'exercice d'une familiarité avec le monde. Foucault voulait contrer les certitudes que celle-ci procure en dévoilant l'étrangeté des discours trop clairs du savoir et du pouvoir, en exhibant leur non-dit. Toutefois, les signes de la familiarité sont malgré tout reproduits à travers le projet de leur retournement. Les philosophies qui sont construites à cette enseigne s'autorisent d'abord, au sens d'une pensée dont l'incidence première est de faire autorité, d'un savoir indubitable sur l'être. Rappelons le [249] précepte nietzschéen : « Nous sommes par définition des êtres illogiques » (1968, 58). Ensuite, de la vérité de cette déclaration, un principe d'identité apparaît et il remet en cause toute possibilité d'imputation du sujet devant le monde : « Personne n'est responsable de ses actes, personne ne l'est de son être ; juger est synonyme d'être injuste. C'est vrai aussi lorsque l'individu se juge lui-même. La proposition est claire comme le jour et son soleil » (Nietzsche, 1968, 70).

La clarté dont parlent Nietzsche et les postmodernes qui s'en inspirent, pour la plupart du moins, est précisément celle dont l'efficacité débouche sur certaines réductibilités. Connaissant la consistance propre du monde en dehors de tout perspectivisme, sachant l'étendue des responsabilités de celui qui l'habite à l'abri de tout relativisme, les théoriciens de cette pensée s'engagent dans une vision du *devenir comme valeur*. Ils ont certes raison de dire que le cours de l'histoire n'obéit pas à la mouvance d'un progrès. Cependant, ils reprennent le même schéma en lui prêtant la figure du chaos, de la « monstruosité » et de la décadence, bref du progrès à l'envers. Que l'être humain ne puisse pas déterminer son existence en se retirant dans le solipsisme de la conscience semble une proposition défendable. Qu'il soit absolument impuissant à dire quoi que ce soit sur le monde, le nihilisme ambiant de la fin du siècle a tôt fait de prouver le contraire, les certitudes qui le supportent véhiculant l'idée que l'on est plus rien.

Sieyès : on est rien, soyons tout ! Les *antifondamentalistes post-modernes* : on ne peut pas être tout, soyons rien ! Telle semble être la ligne de découpe qui départage la confiance prométhéenne en soi et le scepticisme sur la modernité. La transfiguration du discours idéologique, c'est le renversement de tous les signes de l'espérance, le désenchantement érigé en mode de signification et dont le potentiel de négation aboutit à poser des fondements, mieux à faire découvrir que les ruines du système que l'on combat ont aussi leur pouvoir d'enchantement. Du locuteur fort qui avait des vérités pour tous et chacun, les impératifs de l'antimétaphysique culminent sur l'ontologie privative et sur la forme d'interlocution qui lui correspond : « Ma philosophie me conseille de me taire et de renoncer aux questions ; (...) on ne reste philosophe qu'autant qu'on... *garde le silence* » [250] (Nietzsche, 1968, 25). D'une problématique de la responsabilité à la perception du monde comme fatalité, le désengagement philosophique ne constitue, au fond, que le rêve d'une plus grande transparence : celle après laquelle il ne devient plus possible de dire, sinon de contredire quoi et qui que ce soit ; la spécificité d'un discours final étant, à l'évidence, de clore toute discussion. De la correspondance entre les mots et l'espace sensible — dont on pouvait déjà entrevoir après Kant qu'elle ne bénéficierait plus d'un soutien inconditionnel — à l'immanence d'une nature des choses, les défenseurs de la postmoder-

nité finissent par évoquer l'idée que l'objectivité, c'est l'absence de point de vue !

La réticence manifeste des philosophes postmodernes à expliciter le principe fondateur de leur prise de position, le basculement des repères vers une espèce de culte de l'indétermination, ainsi que la remise en cause de la légitimité de toute forme d'argumentation, ces différentes dimensions font toutes partie d'un programme idéologique. Du reste, celui-ci recompose, sous un mode inversé, les catégories de la familiarité élaborées au chapitre précédent : *a* / une *nomination* sans le nom ; *b* / une *ordination* sans ordre ; *c* / une *extrapolation* sans cohérence. Au premier regard, il paraît sans doute excessif de chercher à maintenir l'applicabilité de ces notions, alors que tous les marqueurs sont justement renversés. Mais c'est là ce qui fait la particularité du postmodernisme en seconde analyse : relancer l'impulsion de l'idéologie sans recourir aux supports qui l'ont fait naître en évoquant une sorte d'ineffable.

a / Nomination. — On connaît l'observation classique inhérente à tous les postmodernismes : « Ce qui m'a coûté et me coûte encore constamment le plus de peine, c'est de me rendre compte qu'il est infiniment plus important de *connaître le nom* des choses que de savoir ce qu'elles sont » (Nietzsche, 1950, 98). Dans « Le voisinage du poème », Heidegger (1976, 175) lance cette « strophe finale » dans le même sens : « *Ainsi, appris-je, triste, le désignement : Aucune chose ne soit, là où le mot manque.* » Derrida (1972a, 28) : « Plus “vieille” que l'être lui-même, une telle différence n'a aucun nom dans notre langue. Mais nous “savons déjà” que, si elle est innommable, ce n'est que par pro[251]vision, parce que notre langue n'a pas encore trouvé ou reçu de *nom* (...), il n'y a pas de nom pour cela. » L'auto-référentialité permet, toutefois, de « nommer l'innommable » (Lawson, 1985, 110) et de reconstituer un discours d'avant le nom en usant d'une dénomination plus forte que toutes les autres qui en aurait l'efficacité, mais point les écueils. L'effacement du nom étant l'*a priori* de la nouvelle transparence d'une part, le langage ne constituant, d'autre part, que le seul lieu à partir duquel tout advient, il s'ensuit donc, en conséquence, que la sortie du logocentrisme est impossible et que même l'affranchissement du nom doit passer par une métaphysique de la présence au sein des mots (Lawson, 1985, 110).

b / Ordination. — L'ordre participe toujours d'une vue de l'esprit, le désordre aussi. L'un et l'autre sont des quadrillages aprioriques du monde sensible. Ils soumettent pareillement celui-ci à une caractéristique transversale, virtuellement réductible à la vérité d'un discours final. Toutefois, l'apologie postmoderne du désordre ne peut être elle-même désordonnée ; le cas échéant, personne ne pourrait en cerner l'objet, ni le décrire. Or, l'identification au phénomène observé devait permettre de contourner toute médiation, de livrer, innommée, la nature des choses à ses singularités. Larrain (1994, 312) a soutenu, à juste titre, que la philosophie postmoderne fut développée avec le rejet de toute référence à l'idéologie et de son ordre, mais qu'elle réinvestit un principe de totalité : « La position agressive du postmodernisme contre le concept d'idéologie échoue pleinement à éradiquer — et postule implicitement — la perspective totalisante qu'elle cherchait à abolir et, en conséquence, finit par se contredire elle-même. » Derrida (1967, 430) fait cependant remarquer : « Tout comme dans l'ordre politique, la menace a la forme du représentant. » Sauf que la critique de la représentation est en passe de devenir, si l'on en croit Larrain, la version trans-avant-gardiste selon laquelle il n'y aurait pas d'autres déterminismes à saisir que celui dont l'efficacité consiste à dire qu'il n'en existe plus.

c / Extrapolation. — Il semble sans doute présomptueux de croire qu'une représentation ne vaut que dans la mesure où elle s'intègre dans une image globale et homogène du monde. Toutefois, le contraire ne [252] l'est pas moins. Ironie suprême, la célébration actuelle du « déterminisme local » (Lyotard, 1979, 8), modèle par excellence de toutes les propositions autoréfutantes, est en train d'acquérir une portée universelle, voire d'offrir une forme *a priori* de type kantien, la téléologie en moins. Le champ sémantique qui balise cette fin de siècle emporte une série de prémisses qui recèlent en elles-mêmes leur effet d'entraînement. Négrin (1991, 74) souligne que les schémas de l'entropie généralisée et du scepticisme, chers au postmodernisme, tendent à s'imposer comme une prophétie autocréatrice. Ne plus vouloir être quoi que ce soit, se retrancher dans la croyance au « futur antérieur » (Derrida), stipuler l'impossibilité de s'autodéterminer de quelque manière que ce soit, adhérer au fatalisme de l'éternel retour du même, autant de vecteurs qui exercent, en pratique, une conséquence structurante. D'abord sur la constitution d'une image de soi,

puis sur la définition d'un rapport à autrui, voire sur la mise en place d'un comportement conforme aux représentations émergentes.

L'ère du *tabula rasa* sonne une fois de plus. Elle surgit par un doute reconfigurant les formes de l'indubitable, à l'instar du cartésianisme qui, à la fin de la Renaissance, en fit une stratégie de codification d'un nouvel entendement et de programmation de l'action collective en fonction d'une visée conquérante. Son développement s'accomplit par la déconstruction de toutes scolastiques concurrentes et aboutit, néanmoins, à décentrer la pratique de soi à partir de soi en présupposant toujours une sorte de fusion entre une pensée (de la négation) et un monde (chaotique). L'incarnation au phénomène observé, qu'elle se forgeât dans le « tout sujet » ou dans un mot d'ordre contraire d'un « jamais plus de sujet » ne change nullement les difficultés qu'elle génère dans le paysage philosophique contemporain. Plutôt, elle prépare, sur les ruines d'une pensée de la totalité, garantie par une cohérence exemplaire, d'autres systèmes, fussent-ils le système de l'antisystème. La multiplication des entendements possibles dont Montaigne reconnaissait implicitement la pertinence, sinon l'urgence pour comprendre l'histoire, peut bien constituer en même temps, du moins pour certains, une manière tout à fait inédite de « prendre l'autorité de régler notre créance à la leur ».

[253] Résumons : le crépuscule de la modernité s'ouvre avec une interrogation sur la possibilité de son projet. Il surgit lorsque s'efface le fondement des distinctions entre la fin et le début et que les conditions de l'une se retrouvent dans l'autre. L'achèvement qu'il célèbre est pourtant celui des médiations dont le dispositif devait réconcilier une vision de la société dans le temps et le monde contingent. Par contre, il enclenche aussi un recours à l'immanence, à une espèce de nature des choses après l'échec des grands récits. La confusion entre les deux versants de cette polarité se réclame d'un scepticisme dont la radicalisation portera atteinte aux scolastiques et à leurs certitudes. De Montaigne à Lyotard, de la Renaissance à la postmodernité, une circularité s'insinue dont l'effet vise à reconstituer une disponibilité intellectuelle contre les vérités et le *telos* qu'elles véhiculent. Toutefois, malgré les proclamations du doute et d'un antifondamentalisme, l'objectif de ce chapitre a été de montrer qu'une logique de l'indubitable resurgit à travers la prétention à libérer l'horizon philo-

sophique de toute incantation métaphysique et à faire advenir les modalités d'une transparence de la pensée avec elle-même.

Née au XVIII^e siècle pour surmonter le doute, l'idéologie disparaît, croit-on, avec le retour en force de celui-ci. Les discours qui en interpellent la dissolution procèdent tous du constat de la défaillance de son outil : la conscience. Marx, Freud et Nietzsche ont jeté les bases de son questionnement en stipulant qu'elle était sollicitée par des forces extérieures, évoluant en périphérie d'elle-même : la *matière*, le *désir*, la *volonté*. Leur soupçon conforte la péjorativité de l'idéologie et anticipe le panscepticisme des postmodernes à travers, cependant, le schéma de la réconciliation, du moins chez les deux premiers d'entre eux. Leur pensée prépare les déclarations ultérieures de la fin de l'idéologie que l'on peut retracer en quatre variations : *a* / l'*humanisme libéral* (distinction entre la connaissance et l'intérêt) ; *b* / le *scepticisme nihiliste* du néo-pragmatisme anglo-saxon (indistinction entre la connaissance et l'intérêt) ; *c* / le *néo-naturalisme* (impossibilité de faire converger la théorie et la pratique) ; *d* / le *postmodernisme* (hégémonie du signe et mise en échec des oppositions). Ces catégories se recoupent et se combinent sans cesse. La première repose sur le triomphe d'une position et d'une solution par-delà la diversité des situations et des problèmes possibles ; la [254]

[254]

seconde identifie la solution dans le problème et la position dans le foisonnement des situations contingentes ; quant aux deux dernières, elles mettent de l'avant, bien que par des voies différentes, un désaveu de toute solution et de toute position en évoquant les impasses de la représentation.

[255] Le scepticisme antifondamentaliste est, toutefois, acculé à un défi lui-même redoutable : faire coexister l'exigence du doute avec la sauvegarde d'un principe de relativisation. Les défenseurs de la post-modernité s'astreignent à cette tâche en suggérant que nul ne peut sortir de ses représentations, d'où l'inanité de la critique et de l'idéologie pour dépasser la contingence. Une telle ambition fut examinée en démontrant qu'elle échappe elle-même au programme qu'elle se fixe. Davantage, elle codifie à nouveau, par la prescription d'un « être-sans-modèle », des formes idéologiques dans la conception de la société. Trois indicateurs ont servi à repérer la transfiguration qui s'opère par le recours à une rhétorique de la négation : *a* / l'autoréflexivité de leurs références préserve le maintien d'une fonction de *subjectivation* comme fondement du discours ; *b* / l'immanence des énoncés garantit implicitement une *position* privilégiée dans la diffusion du doute ; *c* / la limitation du relativisme et la reconfiguration d'une ontologie privative laissent entrevoir l'ébauche d'un *projet* par la désignation du devenir comme valeur. Précisons, au surplus, que l'autoréférentialité n'est pas toujours destinée en elle-même à un statut d'immanence, sauf que l'argumentation des postmodernes l'y confine par leur refus de faire l'histoire et par leur adhésion tacite à l'ordre établi. Le crépuscule ne permet pas de savoir, à la fin, si les idoles ont déserté ou si elles s'affairent à préparer leur retour. Mais la permanence de l'indubitable indique que le dispositif pour les accueillir est déjà prêt.

[257]

**Philosophie de l'idéologie.
Théorie de l'intersubjectivité.**

Épilogue

Antifondamentalisme et utopie

[Retour à la table des matières](#)

[257] L'utopie commence lorsque la médiation disparaît. La possibilité de son émergence est, au minimum, grandement facilitée par la puissance de séduction qu'exerce aujourd'hui cette éventualité d'être nulle part ou de tenir une position sans aucune assignation de référence. La description d'un être-sans-modèle dans l'ordre politique, d'un savoir sans fondement sur le plan intellectuel semble faire converger autant les conditions de l'a-topie (le non-lieu) que celles de l'eu-topie (la satisfaction sur le statu quo) en pratiquant le soupçon jusque dans ses derniers retranchements. Mais, le risque inhérent à toutes les avancées ultimes du scepticisme est de ne pas pouvoir retourner les règles qui l'animent contre lui-même selon un paradoxe classique. Son impasse se révèle en l'érigeant en discours final. Or, le doute ne saurait être originel (il faut douter de quelque chose tout de même), ni terminal (à quoi servirait d'en user s'il ne s'appliquait plus pour relativiser quoi que ce soit). L'ambition des thèses de la postmodernité consiste ainsi à dégager le principe d'une dissolution de l'idéologie, bien qu'elle débouche, à l'examen, sur une nouvelle insinuation de l'indubitable dans ce contexte de fin de siècle.

L'univers de l'utopie est, par définition, un monde autoréférentiel auquel échappent le savoir de ses limites et le souci de sa réalisation. Les apparentements entre l'antifondamentalisme (contemporain) et l'utopie (caractéristique de la Renaissance) ne servent pas à forcer les [258] parallèles entre des termes que tout paraît opposer. La comparaison permet seulement d'interroger l'heuristique d'un mouvement intellectuel et d'indiquer des similitudes ponctuelles par-delà les menaces d'anachronismes qui guettent, bien sûr, tous les rapprochements de ce genre. Pour peu que l'on y regarde de près, les recoupements dépassent toutefois une simple relégation à l'arbitraire : *a* / les deux discours ne se situent qu'au niveau des actes de langage comme mode de révélation ; *b* / ils n'ont aucune préoccupation de forger une correspondance avec une réalité quelconque ; *c* / ils recentrent sur le texte la portée de toute énonciation, contrairement à l'idéologie qui convoquait l'accomplissement de l'idéal en dehors de lui, c'est-à-dire dans la pratique ; *d* / ils récusent, en apparence, l'humanisme comme échelle de valeurs ; *e* / leur recours à la fiction ne se réclame plus de la logique d'un devoir-être ; *f* / ils culminent tous deux sur une valorisation *a contrario* de la nature des choses par une sorte d'hyperconstructivisme. Néanmoins, la suppression des médiations élimine la distance qui consacrait jadis la spécificité de l'utopie. Au nom de la contingence, le dispositif conceptuel de la postmodernité tend à s'incarner dans le phénomène observé — exemple : « Puisque le monde prend un cours délirant, nous devons prendre sur lui un point de vue délirant » (Baudrillard, 1990, 9). Ainsi, les conditions de l'éclairage du discours ne sont plus rencontrées, du reste comme dans toute familiarité idéologique, parce qu'il se confond avec le monde. Le réel n'est jamais relatif.

L'idéologie : d'abord, un certain rapport entre des discours. Puis, une pratique de l'autre en tant qu'elle vise la structuration de la pensée et de l'action d'autrui. Le défi que pose sa compréhension ressortit, somme toute, à deux ordres de préoccupations : pour l'une, déterminer les chances de l'objectivation ou, si l'on préfère, montrer les difficultés que comporte la tentative de décentration absolue du regard sur les choses ; pour l'autre, fixer l'extension du principe d'autoréférentialité. Encore fallait-il, cependant, que celui-ci soit repéré au cœur des proclamations de la fin de l'idéologie et qu'il puisse être confronté aux prétentions apocalyptiques qui s'y rattachent.

L'idéologie, c'est précisément l'évidence de la référence à soi et la stipulation des [259] modalités de son exercice. Le questionnement de son échéance supposait, en corollaire, que l'on prenne la mesure du congédiement du sujet, surtout de la fonction que sa manifestation remplit dans la représentation du monde et dans l'anticipation du devenir.

L'autoréférentialité ne peut jamais, en un sens, être esquivée (cf. Latour, Lawson, etc.). C'est par elle seulement qu'une familiarité surgit. Le monde devient ainsi moins étrange qu'il ne serait autrement. Mais, la cohérence qu'elle procure n'est gage de rien. Elle ne prouve pas l'existence d'un destin, mais simplement l'efficacité d'une certaine image dans l'action collective. Elle ne mène pas nécessairement à l'ethnocentrisme (Rorty), ni à l'immanentisme (le postmodernisme), encore moins à une transcendance néo-kantienne (Habermas), sauf si l'on soutient que la production du sens ne s'épuise toujours que dans l'immédiation (à la communauté, au monde ou à des *a priori*). Où culmine donc la reconnaissance d'un tel précepte ? Sur une pensée de la médiation comme instrument d'interrogation perpétuelle. Autrement dit, nous sommes tous autoréférentiels, mais pas forcément ethnocentriques, dès lors que l'on reconnaît que cette référence à l'image de soi n'est qu'une médiation parmi d'autres, toujours puissante et nullement résorbée. Le retour de l'éthique, de cette « pratique de soi » comme disait le dernier Foucault illustre que l'idée de parler du monde sans le subjectiver est elle-même une idéologie. L'utopie de l'antifondamentalisme.

[260]

[261]

**Philosophie de l'idéologie.
Théorie de l'intersubjectivité.**

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

- Aron Raymond, *L'opium des intellectuels*, Paris, Gallimard, 1968.
- Augustin (saint), *Confessions*, Paris, Ed. Pierre Horay, 1982.
- *De la vraie religion*, Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1951.
- Bacon Francis, *Novum Organum*, Paris, PUF, 1986.
- Badiou Alain, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989.
- Barth Hans, *Truth and Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- Baudrillard Jean, *La transparence du mal*, Paris, Galilée, 1990.
- Bell Daniel, *The End of Ideology*, New York, The Free Press, 1965.
- Bendix Reinhard, « Foreword », dans Hans Barth, *Truth and Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. VII-XV.
- Bienenstock Myriam, *Politique du jeune Hegel. Iéna 1801-1806*, Paris, PUF, 1992.
- Blumenberg Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT Press, 1983.
- Booth David, Nietzsche on « The Subject as Multiplicity », dans *Man and World*, vol. 14, n° 2, 1985, p. 121-146.
- Boudon Raymond, *L'idéologie*, Paris, Fayard, 1986.
- Bourdieu Pierre, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.

- Bredin Jean-Denis, « Préface » au livre de Joseph Emmanuel Sieyès *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, Paris, Flammarion, 1988, p. 7-27.
- Calinescu Matei, « Postmodernism and Some Paradoxes of Periodization », dans *Approaching Postmodernism* (sous la direction de Douwe Fokkema et Hans Bertens), Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1985, p. 239-254.
- [262]
- Callinicos Alex, « Postmodernism, Post-Structuralism, Post-Marxism », dans *Theory, Culture and Society*, vol. 2, n° 3, 1985, p. 85-101.
- Canfora Luciano, *La tolérance et la vertu*, Paris, Ed. Desjonquères, 1989.
- Carrilho Manuel Maria, *Rhétoriques de la modernité*, Paris, PUF, 1992.
- Cassirer Ernst, *Individu et cosmos dans la philosophie de la renaissance*, Paris, Minuit, 1983.
- Castoriadis Cornélius, « La fin de l'histoire ? », dans *De la fin de l'histoire* (sous la coordination de Bernard Lefort), Paris, Ed. du Félin, 1992, p. 62-71.
- Chateaubriand François-René, *Génie du christianisme*, Paris, A. Roger et F. Chernoniz, 1903.
- Colas Daniel, *Le léninisme*, Paris, PUF, 1982.
- Connolly William E., *The Augustinian Imperative*, Newbury Park, Sage, 1993.
- Connor Steven, *Postmodernist Culture*, New York, Basil Blackwell, 1989.
- Cooper Barry, *The End of History : An Essay on Modern Hegelianism*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.
- Crewe Jonathan, « Toward Uncritical Practice », dans *Against Theory* (sous la direction de W. J. T. Mitchell), Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. 53-64.
- Daraki Maria, « L'émergence du sujet singulier dans les *Confessions* d'Augustin », dans *Esprit*, n° 50, février 1981, p. 95-115.
- David Marian, *Correspondance and Disquotation : An Essay on the Nature of Truth*, New York, Oxford University Press, 1994.
- Davidson Donald, « A Coherence Theory of Truth and Knowledge », dans *Truth and Interpretation* (sous la direction d'Ernest Lepore), Oxford, Blackwell, 1986, p. 307-319.

- Deleuze Gilles/Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, 206 p.
- Derrida Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972a.
- *Positions*, Paris, Minuit, 1972b.
- *D'un ton apocalyptique naguère adopté en philosophie*, Paris, Galilée, 1983.
- Descartes René, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1953.
- Eagleton Terry, *Ideology : An Introduction*, Londres, Verso, 1991.
- *The Function of Criticism*, Londres, Verso, 1985.
- Edelman Murray Jacob, *Pièces et règles du jeu politique*, Paris, Seuil, 1991.
- [263]
- Ellul Jacques, *Autopsie de la révolution*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.
- Farrell Frank, *Subjectivity, Realism and Postmodernism. The Recovery of the World in Recent Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1994.
- Feyerabend Paul, *Contre la méthode : esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1979.
- Fish Stanley, *Doing What Comes Naturally*, Durham, Duke University Press, 1989.
- *Is There a Text in this Class ? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- Foucault Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969a.
- « Qu'est-ce qu'un auteur ? », dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 63, n° 3, 1969b, p. 73-104.
- Frank Manfred, *L'ultime raison du sujet*, Paris, Actes Sud, 1988.
- Freud Sigmund, *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967.
- *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971.
- Fukuyama Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
- Gabel Joseph, *La fausse conscience*, Paris, Minuit, 1970, 274 p.
- Gautier Claude, *L'invention de la société civile*, Paris, PUF, 1993.
- Giovannangeli Daniel, *Écriture et répétition*, Paris, Union générale d'éditions, 1979.

- Goode William J., « Individual Choice and the Social Order », dans *The Social Fabric* (sous la direction de James F. Short Jr.), Beverly Hills, Sage, 1986, p. 39-62.
- Granger Gilles-Gaston/Atlan Henri, « Science, Idéologie, Philosophie », dans *Raison présente*, n° 97, 1991, p. 89-119.
- Gruenberg B., « The Problem of Reflexivity in the Sociology of Science », dans *Philosophy of Social Sciences*, vol. 8, 1978, p. 321-343.
- Gusdorf Georges, *La conscience révolutionnaire : les idéologues*, Paris, Payot, 1978, 552 p.
- Habermas Jürgen, *Écrits politiques*, Paris, Ed. du Cerf, 1990.
- *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976.
- « Toward a Theory of Communicative Competence », dans *Inquiry*, 13, 1970.
- *Les discours philosophiques de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
- Hardimon Michael O., *Hegel's Social Philosophy : The Project of Reconciliation*, New York, Cambridge University Press, 1994.
- [264]
- Harper Philip Brian, *Framing the Margins : The Social Logic of Postmodern Culture*, New York, Oxford University Press, 1994.
- Hayek Frédéric, *La route de la servitude*, Paris, Librairie de Médicis, 1946.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940.
- *La raison dans l'histoire*, Paris, Union générale d'éditions, 1988.
- *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 1, Paris, Gallimard, 1954a.
- *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 2, Paris, Gallimard, 1954b.
- *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie*, Paris, PUF, 1982.
- *La première philosophie de l'esprit. Iéna, 1803-1804*, Paris, PUF, 1969.
- Heidegger Martin, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Ed. Montaigne, 1964.
- *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.

- *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- Helvétius Claude-Adrien, *De l'homme*, t. 1, Paris, Fayard, 1989.
- Hoek Leo H., « Indifférence, outrance et participation, dispositifs postmodernes », dans *Littérature et postmodernité* (sous la direction de Kibédi A. Varga), Paris, Vrin, 1986, p. 17-30.
- Holthoon Frits van/Olson David R. (sous la direction de), *Common Sense. The Foundations for Social Science*, New York, 1987, 376 p.
- Höpfel Harro, *Isms and Ideology*, dans *The Structure of Modern Ideology* (sous la direction de Noel O'Sullivan), Aldershot, Edward Elgar, 1989, p. 3-26.
- Ibsch Elrud, « From Hypothesis to *Korrektur* : Refutation as a Component of Postmodernist Discourse », dans *Approaching Postmodernism* (sous la direction de Douwe Fokkema et Hans Bertens), Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1985, p. 119-133.
- Jameson Frederic, « Postmodernism and Consumer Society », dans *The Anti-Aesthetics : Essays on Postmodern Culture* (sous la direction de Hal Foster), Washington, Bay Press, 1983, p. 111-125.
- « Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism », dans *New Left Review*, n° 146, juillet-août 1984, p. 53-93.
- Janicaud Dominique, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.
- Jarczyk Gwendoline/Labarrière Pierre-Jean, *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne ?*, Paris, Aubier, 1989.
- Jauss Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.
- Jay Martin, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, The University of California Press, 1993.
- [265]
- Judovitz Dalia, *Subjectivity and Representation in Descartes : The Origins of Modernity*, New York, Cambridge, 1988.
- Kaplan Francis, « Penser le sujet ou penser comme sujet », dans *Penser le sujet aujourd'hui* (sous la direction d'Elisabeth Guibert-Sledziewski et de Jean-Louis Vieillard-Baron), Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p. 31-43.

- Kant Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, t. 1, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980.
- Kearney Richard, *The Wake of Imagination : Toward a Postmodern Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- Kellner Douglas, « Postmodernism as Social Theory : Some Challenge and Problems », dans *Theory, Culture and Society*, vol. 5, n° 2-3, 1988, p. 239-270.
- Kermode Frank, *History and Value*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Kleinberg Benjamin S., *American Society in a Postindustrial Age*, Columbus, Merrill Publishing Co., 1973.
- Knapp Steven/Michaels Walter Benn, « Against Theory », dans *Against Theory* (sous la direction de W. J. T. Mitchell), Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. 31-47.
- Kojève Alexandre, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Paris, Gallimard, 1968.
- Koselleck Reinhart, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1985.
- Koyré Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.
- Kripke Paul, *La logique des noms propres*, Paris, Minuit, 1980, 176 p.
- Lachterman David, *Rapport The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, New York, Routledge, 1989, 250 p.
- Larochelle Gilbert, *L'imaginaire technocratique*, Montréal, Ed. du Boréal, 1990, 440 p.
- « Theories of Post-Modernity and the Rhetorical Turn in the Social Sciences », dans *Epistemologia*, vol. XVI, 1993, p. 3-38.
- Larrain Jorge, « Ideology and its Revisions in Contemporary Marxism », dans *The Structure of Modern Ideology* (sous la direction de Noel O'Sullivan), Aldershot, Edward Elgar, 1989, p. 91-121.
- « The Postmodern Critique of Ideology », dans *The Sociological Review*, vol. 42, n° 2, 1994, p. 289-314.
- Lash Scott, « Discourse of Figure ? Postmodernism as a "Regime of Signification" », dans *Theory, Culture and Society*, vol. 5, n° 2-3, 1988, p. 311-336.
- [266]
- Latour Bruno, « The Politics of Explanation : An Alternative », dans *Knowledge and Reflexivity* (sous la direction de Steve Woolgar), Londres, Sage Publications, 1988, p. 155-176.

- Lawson Hilary, *Reflexivity. The Post-Modern Predicament*, Londres, Hutchinson, 1985.
- Le bon Sylvie, « Un positiviste désespéré : Michel Foucault », dans *Les Temps modernes*, n° 248, janvier 1967, p. 1299-1319.
- Lefort Claude, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.
- Leibniz Wilhelm G., *La monadologie*, Paris, Vrin, 1974.
- Levin David Michael, *The Opening of Vision. Nihilism and the Post-modern Situation*, New York, Routledge, 1988.
- *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Lipovetsky Gilles, *L'ère du vide : Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.
- Luckmann Thomas, « Some Thoughts on Common Sense and Science », dans *Common Sense. The Foundations for Social Science*, New York, University Press of America, 1987, p. 179-197.
- Liotard Jean-François, « Mainmise », dans *Philosophy Today*, vol. 36, n° 4, hiver 1992, p. 419-427.
- *Le différend*, Paris, Minuit, 1983.
- *Moralités postmodernes*, Paris, Minuit, 1993.
- *L'inhumain*, Paris, Galilée, 1988.
- « Réponse à la question : qu'est-ce que la postmodernité ? », dans *Critique*, t. XXXVII, n° 419, 1982, p. 357-367.
- *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
- Liotard Jean-François/Larochelle Gilbert, « That Which Resists, After All », dans *Philosophy Today*, vol. 36, n° 4/4, 1992, p. 402-418.
- MacIntyre Alasdair, *Against the Self-Images of the Age*, New York, Schocken Books, 1971.
- Madec Goulven, « "In te supra me" : Le sujet dans les *Confessions*, de saint Augustin », dans *Revue de l'Institut de Paris*, n° 28, 1988, p. 45-63.
- Mandel Ernst, *Late Capitalism*, Londres, New Left Books, 1975.
- Mannheim Karl, *Ideology and Utopia*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1985.
- Manning D. J./Robinson T. J., *The Place of Ideology in Political Life*, Londres, Croom Helm, 1985.

- Margot Jean-Paul, « La lecture foucaltienne de Descartes : ses pré-supposés et ses implications », dans *Philosophiques*, vol. XI, n° 1, avril 1984, p. 3-39.
- Marie Jean-Noël, « Le nom de l'auteur », dans *Penser le sujet aujourd'hui* (sous la direction d'Elisabeth Guibert-Sledziewski et de Jean-Louis Vieillard-Baron), Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p. 318.
- Marsh James L., « Strategies of Evasion : The Paradox of Self-Referentiality and the Post-Modern Critique of Rationality », dans *Contemporary Currents*, vol. XXIX, n° 3, 1989, p. 338-349.
- Marx Karl, *Œuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982.
- Matthis Michael J., « Nietzsche as Anti-Naturalist », dans *Philosophy Today*, vol. 37, n° 2-4, Summer 1993, p. 170-182.
- Meszaros Istvan, *Philosophy, Ideology and Social Science : Essay in Negation and Affirmation*, New York, St Martin's Press, 1986, 284 p.
- *The Power of Ideology*, New York University Press, 1989, 558 p.
- Meyer Michel, *De la problématique*, Paris, Mardaga, 1986.
- Minogue Kenneth, « Nietzsche and the Ideological Project », dans *The Structure of Modern Ideology* (sous la direction de Noel O'Sullivan), Aldershot, Edward Elgar, 1989, p. 27-53.
- Mitchell W. J. T. (sous la direction de), *Against Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- Molnar Thomas, *L'utopie, éternelle hérésie*, Paris, Beauchesne, 1973.
- Montaigne Michel, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.
- Mowitt John, « Foreword : The Resistance in Theory », dans Paul Smith, *Discerning the Subject*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. IX-XXIII.
- Musil Robert, *L'homme sans qualités*, Paris, Seuil, 1956.
- Nagel Thomas, *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Negrin Llewellyn, « Post-histoire : A Comparative Analysis of Decadentism and Postmodernism », dans *Philosophy and Social Criticism*, vol. 17, n° 1, 1991, p. 57-77.

Newton-Smith W. H., « Rationality, Truth and the New Fuzzies », dans *Dismantling Truth. Reality in the Post-Modern World* (sous la direction de Hilary Lawson et Lisa Appignanesi), Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1989, p. 23-42.

[268]

Nietzsche Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Union générale d'éditions, 1973.

— *Généalogie de la morale*, Paris, Union générale d'éditions, 1974.

— *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950.

— *Ecce Homo*, Paris, Union générale d'éditions, 1988.

— *Humain, trop humain*, t. 1, Paris, Gallimard, 1968.

Norris Christopher, « The End of Ideology Revisited : The Gulf War, Postmodernism and *Realpolitik* », dans *Philosophy and Social Criticism*, vol. 17, n° 1, 1991, p. 1-40.

— *What's Wrong with Postmodernism*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1990.

Norton John, « Thought Experiments in Einstein's Work », dans *Thought Experiments in Science and Philosophy* (sous la direction de Tamara Horowitz et Gerald J. Massey), Savage, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1991.

Oakeshott M., *Rationalism in Politics*, Londres, Methuen, 1967.

Osborne Peter, « Modernity is a Qualitative, Not a Chronological, Category », dans *New Left Review*, vol. 192, mars-avril 1992, p. 65-84.

O'Sullivan Noel, « The Politics of Ideology », dans *The Structure of Modern Ideology* (sous la direction de Noel O'Sullivan), Aldershot, Edward Elgar, 1989, p. 188-212.

Paine Thomas, *Le sens commun*, Paris, Aubier, 1983.

Parusnikova Zuzuna, « Against the Spirit of Foundations : Postmodernism and David Hume », dans *Hume Studies*, vol. 19, n° 1, 1993, p. 1-18.

Pascal Blaise, *Les pensées sur la religion*, Paris, Ed. des Loisirs, 1948.

Picavet Jean, *Les idéologues*, New York, Burt Franklin, 1971.

Popper Karl, *La société ouverte et ses ennemis. L'ascendant de Platon*, t. 1, Paris, Seuil, 1979.

— *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956.

Reimer Bo, « Postmodern Structures of Feeling : Values and Lifestyles in the Postmodern Age », dans *Contemporary Political*

Culture : Politics in a Postmodern Age (sous la direction de John R. Gibbins), Newbury Park, Sage, 1989, p. 110-126.

Renaut Alain, « Les subjectivités : pour une histoire du concept de sujet », dans *Penser le sujet aujourd'hui* (sous la direction d'Elisabeth Guibert-Sledziewski et de Jean-Louis Vieillard-Baron), Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p. 55-77.

— *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

[269]

Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

— *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

— « Ideology and Ideology Critique », dans *Phenomenology and Marxism* (sous la direction de B. Waldenfels, J. M. Broekman et A. Pazanin), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984, p. 134-164.

Rodinson Maxime, *De Pythagore à Lénine. Des activistes idéologiques*, Paris, Fayard, 1993.

Rorty Richard, *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990, 440 p.

— « Science as Solidarity », dans *Dismantling Truth. Reality in the Post-Modern World* (sous la direction de Hilary Lawson et Lisa Appignanesi), Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1989, p. 6-22.

— *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, PUF, 1994.

— « Habermas and Lyotard on Postmodernity », dans *Praxis International*, vol. 4, n° 1, avril 1984, p. 33-44.

Rosmarin Adena, « On the Theory of "Against Theory" », dans *Against Theory* (sous la direction de W. J. T. Mitchell), Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. 80-88.

Ruben David, « Realism in the Social Sciences », dans *Dismantling Truth : Reality in the Post-Modern World* (sous la direction de Hilary Lawson et de Lisa Appignanesi), Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1989, p. 58-75.

Ruby Christian, *Le champ de bataille post-moderne, néo-moderne*, Paris, L'Harmattan, 1990.

Ruyer Raymond, *L'utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950.

Schrift Alan D., « The Becoming-Postmodern of Philosophy », dans *After the Future : Postmodern Times and Places* (sous la direction de Gary Shapiro), New York, State University of New York Press, 1990, p. 99-114.

- Servier Jean, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1991.
- Shapiro Gary, *After the Future : Postmodern Times and Places*, New York, State University of New York Press, 1990, p. XI-XVIII.
- Sichère Bernard, *Éloge du sujet. Du retard de la pensée sur les corps*, Paris, Grasset, 1990.
- Sieyès Emmanuel, *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, Paris, Flammarion, 1988.
- Sledziewski Elisabeth G., *Révolutions du sujet*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.
- « Sujet et identité », dans *L'homme et la société*, vol. XXV, n° 101, 1991, p. 41-48.
- [270]
- Smith Paul, *Discerning the Subject*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- Sorell Tom, *Scientism. Philosophy and the Infatuation with Science*, Londres, Routledge, 1991.
- Talmon J.-L., *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966.
- Thériault J. Yvon, *La société civile ou la chimère insaisissable*, Montréal, Québec/Amérique, 1985.
- Thompson Edward Palmer, *The Poverty of Theory*, Londres, Merlin Press, 1980.
- Thompson John B., *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Todorov Tzvetan, « Voyage en critique américaine », dans *Littérature et postmodernité* (sous la direction de Kibédi A. Varga), Paris, Vrin, 1986, p. 71-80.
- Varga Kibédi A., « Récit et postmodernité », dans *Littérature et postmodernité* (sous la direction de Kibédi A. Varga), Paris, Vrin, 1986, p. 1-16.
- Vattimo Gianni, *La fin de la modernité*, Paris, Seuil, 1987.
- Wellmer Albrecht, *The Persistence of Modernity*, Cambridge, The MIT Press, 1991.
- Welton T. D., *The Vocabulary of Politics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1953.
- Woolgar Steve, « Reflexivity is the Ethnographer of the Text », dans *Knowledge and Reflexivity* (sous la direction de Steve Woolgar), Londres, Sage Publications, 1988, p. 15-36.

Woolgar Steve/Ashmore Malcolm, « The Next Step : an Introduction to the Reflexive Project », dans *Knowledge and Reflexivity* (sous la direction de Steve Woolgar), Londres, Sage Publications, 1988, p. 1-13.

[271]

**Philosophie de l'idéologie.
Théorie de l'intersubjectivité.**

INDEX DES NOMS

[Retour à la table des matières](#)

Althusser, Louis, 199.

Aristote, 74, 134.

Aron, Raymond, 3, 5, 147, 204, 206, 208-211, 218, 221.

Augustin (saint), 11, 23, 51, 53, 55, 61-66, 68-71, 74, 99, 174, 184,
191, 195, 200.

Bacon, Francis, 12, 56, 84-85, 88, 102, 104-105, 119, 128, 134, 144.

Badiou, Alain, 228.

Barth, Hans, 105, 184.

Barthes, Roland, 20.

Baudrillard, Jean, 258.

Bell, Daniel, 3, 204-211, 218, 221.

Bendix, Reinhard, 145.

Bienenstock, Myriam, 176, 180.

Blumenberg, Hans, 8, 91, 113, 193.

Booth, David, 160.

Boudon, Raymond, 171-172.

Bourdieu, Pierre, 41, 157.

Cabanis, Pierre Jean Georges, 100, 116, 201.

Calinescu, Matei, 221.

Callinicos, Alex, 226-227, 229.

Campanella, Thommaso, 84-85, 88.
Canfora, Luciano, 171-172.
Carrilho, Manuel Maria, 77, 118.
Cassirer, Ernst, 56.
Castoriadis, Cornélius, 186.
Chateaubriand, François René, 116.
Colas, Daniel, 172.
Condillac, Etienne, 100, 106, 119-120, 184.
Condorcet, Marie Jean Antoine, 104-105, 117, 150.
Connolly, William E., 66.
Connor, Steven, 223.
Cooper, Barry, 181, 183-184.
Cousin, Victor, 104.
Crewe, Jonathan, 217.
Cyrano de Bergerac, 84.
D'Alembert, Jean, 100, 104.
Daraki, Maria, 64.
Daunou, Pierre Claude François, 100, 104.
David, Marian, 189.
Davidson, Donald, 189, 222.

[272]

Deleuze, Gilles, 24, 154-155.
Derrida, Jacques, 3, 13, 24, 28, 199, 223-224, 226, 229-230, 232, 235, 242, 244-248, 250-252.
Descartes, René, 2, 8, 11-12, 23, 25-26, 30, 36, 51, 53, 55-57, 61-63, 65, 68-69, 71-74, 76, 83, 91, 97, 100, 102, 104, 107, 112, 115, 134, 174, 191, 195, 201, 220, 228, 239, 243.
Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude, 8, 101, 116, 118.
Diderot, Denis, 100, 104.

Eagleton, Terry, 213, 228-229.
Edelman, Murray Jacob, 166.
Ellul, Jacques, 210.
Engels, Friedrich, 90.
Erasme, Didier, 84.
Euripide, 64.

- Farrell, Frank, 196, 205, 222, 225, 227, 232.
Feyerabend, Paul, 217, 228.
Fish, Stanley, 211, 215-217, 221, 224, 229.
Fontenelle, Bernard, 84.
Foucault, Michel, 10, 20-21, 24-29, 31, 37, 41, 172, 204, 223, 229-230, 248, 259.
Fourier, Charles, 90.
Frank, Manfred, 18, 28, 31, 33.
Freud, Sigmund, 95, 150, 192-193, 196-203, 217, 221, 253, 255.
Fukuyama, Francis, 3, 181, 185.
- Gabel, Joseph, 147.
Garat, Dominique Joseph, 100, 104.
Gauchet, 3.
Gautier, Claude, 131.
Giovannangeli, Daniel, 31.
Glucksman, 4.
Goode, William J., 173.
Granger, Gilles-Gaston, 147.
Gruenberg, B., 240-241.
Guattari, Félix, 154-155.
Gusdorf, Georges, 102, 105-106, 116, 120.
Habermas, Jürgen, 5, 88, 147, 168, 172, 186, 206, 209-210, 218, 232, 259.
Hardimon, Michael O., 175.
Harper, Philip Brian, 223.
Hayek, Frédéric, 210.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 3, 20, 25, 53, 95, 115, 128, 133-134, 140, 143, 150-151, 154, 158-159, 164, 172-187, 191, 193-195, 203, 205-206, 208, 214, 235, 244.
Heidegger, Martin, 19, 32, 36, 57, 115, 159, 183, 200, 205, 231, 235, 242, 244, 246, 248, 250.
Helvétius, Claude-Adrien, 100, 109, 133, 168.
Hobbes, Thomas, 104, 134.
Holthoon, Frits van, 133.
Homère, 65.
Höpfl, Harro, 142.
Husserl, Edmund, 20.

Ibsch, Elrud, 221.

Jameson, Frederic, 229.

Janicaud, Dominique, 226.

Jarczyk, Gwendoline, 179.

Jauss, Hans Robert, 230.

Jay, Martin, 196.

Jefferson, Thomas, 104.

Judovitz, Dalia, 36.

[273]

Kant, Emmanuel, 23, 33, 73, 76, 94, 98, 102-104, 114-115, 117, 125-126, 128, 133, 143, 170, 182, 187, 191, 214, 220, 234, 243, 250.

Kaplan, Francis, 31.

Kearney, Richard, 223.

Kellner, Douglas, 222.

Kermode, Frank, 219, 222, 231.

Kleinberg, Benjamin S., 208, 211.

Knapp, Steven/Michaels, Walter Benn, 211, 217.

Kojève, Alexandre, 181, 183-185, 208.

Koselleck, Reinhart, 90, 109, 113-114, 151, 157, 236.

Koyré, Alexandre, 55.

Kripke, Paul, 153-154, 176.

Labarrière, Pierre-Jean, 179.

Lachterman, David, 58, 68.

Lakanal, Joseph, 100.

Lamarck, Jean-Baptiste de, 105.

Larochelle, Gilbert, 118, 224.

Larrain Jorge, 209, 251.

Lash, Scott, 222.

Latour, Bruno, 239, 241, 259.

Lavoisier, Antoine Laurent, 104-105.

Lawson, Hilary, 241-245, 251, 259.

Le Bon, Sylvie, 29.

Lefort, Claude, 170.

- Leibniz, Wilhelm Gottfried, 36, 56.
Lévi-Strauss, Claude, 20.
Levin, David Michael, 196, 224.
Lipovetsky, Gilles, 221.
Locke, John, 101, 104, 119-120, 131, 134, 145, 184.
Luckmann, Thomas, 152.
Lyotard, Jean-François, 3, 24, 57, 161-162, 164, 200, 220, 224, 226-227, 229-230, 237, 252-253.
- Machiavel, Nicolas, 134.
MacIntyre, Alasdair, 211.
Madec, Goulven, 67.
Mandel, Ernst, 209.
Mannheim, Karl, 14, 81, 86, 148, 168.
Manning, D. J., 142.
Margot, Jean-Paul, 28.
Marie, Jean-Noël, 27.
Marsh, James L., 244, 246.
Marx, Karl, 1, 5, 14, 90, 95, 104, 108, 117, 128, 134, 139, 145-146, 150-152, 154, 168-170, 177, 182, 184, 192-199, 201-204, 206, 210, 214, 217, 220-222, 228, 243, 253, 255.
Matthis, Michael J., 247.
Mercier, Louis-Sébastien, 88.
Merleau-Ponty, Maurice, 20.
Meszaros, Istvan, 147.
Meyer, Michel, 59-60, 77-81, 118.
Minogue, Kenneth, 145, 201.
Mitchell, W. J. T., 217.
Molnar, Thomas, 87.
Montaigne, Michel, 104, 194, 236-237, 252-253.
Montesquieu, Charles, 124.
More, Thomas (saint), 84, 86, 88.
Mowitt, John, 25.
Musil, Robert, 33.
- Nagel, Thomas, 216.
Napoléon, 102, 104, 106, 136-137, 210.
Negrin, Llewellyn, 228.
Newton-Smith, W. H., 148, 162.

Nicolas de Cuse, 56.

Nietzsche, Friedrich, 3, 14, 25, 32, 34, 73, 95, 115, 135, 139-140, 144, 159-160, 168, 182, 185, 192-193, 196-205, 217, 221-222, 231, 235, 242-247, 249-250, 253, 255.

[274]

Norris, Christopher, 211-213.

Norton, John, 168.

O'Sullivan, Noel, 210.

Oakeshott, M., 147.

Olson, David R., 133.

Osborne, Peter, 12, 221.

Owen, Robert, 90.

Paine, Thomas, 133-134.

Parusnikova, Zuzuna, 224.

Picavet, Jean, 103-104, 118, 136-137, 152.

Pinel, Philippe, 104.

Platon, 63, 83, 85, 134, 144, 243.

Plotin, 63.

Popper, Karl, 115, 210.

Proudhon, Pierre-Joseph, 90, 146.

Rabelais, François, 84, 86.

Reimer, Bo, 225.

Renaut, Alain, 36.

Ricœur, Paul, 30, 149, 196-198, 202, 206.

Robespierre, Maximilien, 100, 104, 134.

Robinson, T. J., 142.

Rodinson, Maxime, 166, 169, 177.

Roederer, Pierre Louis, 100, 104, 136-137.

Rorty, Richard, 3, 5, 7, 58, 144, 149, 161-162, 164, 201, 211, 213-214, 221, 223, 226, 229-230, 259.

Rosmarin, Adena, 217.

Rousseau, Jean-Jacques, 38, 88, 100, 104-105, 128, 134, 210, 228.

Ruben, David, 148.

Ruby, Christian, 221.

Ruyer, Raymond, 83, 85.

Saint-Simon, Claude Henri de, 91, 105, 117, 146.

Sartre, Jean-Paul, 20.

Saussure, Ferdinand, 20.

Schrift, Alan D., 222.

Serres, Michel, 24.

Servier, Jean, 84-85.

Shapiro, Gary, 221.

Sichère, Bernard, 25, 32, 37.

Sieyès, Emmanuel, 8, 100, 102, 104, 111, 113, 116-117, 122-123, 127, 134, 150, 205, 222, 249.

Sledziewski, Elisabeth G., 59, 113, 158.

Smith, Paul, 39-40, 104, 204.

Socrate, 2, 81, 218, 221.

Sophocle, 64.

Sorell, Tom, 152.

Spinoza, Baruch, 55, 73.

Swift, Jonathan, 84.

Talmon, J. L., 210.

Thériault, J. Yvon, 131.

Thompson, Edward Palmer, 217.

Thompson, John B., 210.

Todorov, Tzvetan, 226.

Turgot, Anne Robert Jacques, 127.

Varga, Kibédi A., 221.

Vattimo, Gianni, 205, 224.

Volney, Constantin François de, 100, 104-105, 116, 120, 150.

Voltaire, François Marie, 25, 100, 104, 115, 133.

Wellmer, Albrecht, 232.

Welton, T. D., 147.

Woolgar, Steve, 240-241.

Woolgar, Steve/Ashmore, Malcolm, 240.

Fin du texte